Volum

ume 1

Klaiber
(Geschenk des Verfassers)

Dogmengeschichte.

Die
Christliche Dogmengeschichte

als

Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs

dargestellt

von

D. Thomasius,

Geheimen Kirchenrath und ordentl. Professor der Theologie in Erlangen.

Erster Band.

Die Dogmengeschichte der alten Kirche.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1874.

Die

Dogmengeschichte

der alten Kirche.

Periode der Patristik.

Von

Gottfried

D. Thomasius,

Geheimen Kirchenrath und ordentl. Professor der Theologie in Erlangen.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1874.

Druck von E. Th. Jacob in Erlangen.

Vorwort.

Obwohl wiederholt aufgefordert, meine Vorlesungen über Dogmengeschichte, mit der ich mich seit mehr denn dreißig Jahren beschäftige, zu veröffentlichen, habe ich diese Aufforderung doch stets in der Ueberzeugung abgelehnt, daß eine akademische Vorlesung ihren Zweck recht wohl erfüllen könne, ohne sich deshalb zu einem Schriftwerk zu eignen, dagegen aber den Gedanken einer selbstständigen Bearbeitung dieser theologischen Disciplin, die schon meine Jugendliebe war, seit länger gefaßt. Eine schwere Krankheit, von der ich im vorigen Jahre heimgesucht wurde, hat mich gemahnt, die Vorarbeiten zu vervollständigen, zu revidiren und zum Ganzen auszugestalten. Und so gebe ich denn das Resultat dieser Arbeit — insofern mit Freuden, als es mir damit vergönnt ist, Begriff und Methode der Dogmengeschichte, wie sie mir von vorn herein vorschwebte, auszuführen. Meine Gedanken darüber habe ich bereits in meiner Monographie über Origenes (1837), sodann in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Jahrg. 1846 ausgesprochen, und sie haben sich mir, bei fortwährender Beschäftigung mit dem Gegenstande, wenn auch geläutert, doch bewährt.

Das Erscheinen des „Grundrisses der christlichen Dogmengeschichte von F. Nitzsch“ 1870 mußte mir allerdings die Frage nahe legen, ob dadurch meine Arbeit nicht überflüssig geworden sei, allein die verschiedene Grundanschauung und Ausführung der meinigen schien mir derselben neben jener eine selbstständige Bedeutung zu sichern; wozu noch kommt, daß der gelehrte Verfasser des Grundrisses gerade diejenige Seite, die bei mir sehr zurücktritt, die literarische, mit großer Sorgfalt und Akribie behandelt hat; womit noch die Nachträge von Zöckler in der Zeitschr. für luth. Theol., Jahrg. 1872, Heft 2 verglichen werden können. So mögen denn beide einander zur Ergänzung dienen.

Was die Form betrifft, so hätte ich gerne eine etwas freiere, noch übersichtlichere und mehr reflectirende Darstellungsweise gewählt, etwa in der Art, wie man eine Geschichte der Philosophie zu schreiben pflegt; denn nicht um einzelne Notizen, sondern um Zeichnung des großen organischen Ganges der Dogmenentwicklung und der durchschlagenden Motive war es mir zu thun; allein der gegenwärtige Stand der Geschichtsforschung schien mir das noch nicht zu gestatten, vielmehr die wörtliche Einführung der namhaftesten Zeugen zu fordern. Außerdem bleibt der Subjectivität ein zu weiter Spielraum. Die Schwierigkeit lag dabei für mich in der Beschränkung des überreichen Stoffs. Namentlich beim Gnosticismus war ich zweifelhaft, ob ich mich nicht noch kürzer fassen sollte.

Daß ich und wo ich meine Lehrer und Vorgänger, unter denen ich vorzugsweise Neander, Engelhardt, Gieseler und v. Baur nenne, dankbar benützte, habe ich überall angemerkt, übrigens

durchweg selbstständig aus den Quellen geschöpft. An den wenigen Punkten, wo mir dieß nicht mehr ganz möglich war, bei dem späteren Monophysitismus und Monotheletismus, sind meine Gewährsmänner genau angegeben.

Die Anmerkungen wollen theils zum Belege des im Text Gesagten, theils auch zur Ausführung dienen. Ueber die Zweckmäßigkeit ihrer Auswahl kann man streiten. Daß ich mich darauf beschränkte, an solchen Stellen, deren Auslegung streitig ist, in der Regel einfach meine Auffassung zu geben, werden Kenner der einschlägigen Literatur nur billigen. Eine gründliche Auseinandersetzung darüber forderte ja selbst wieder eine eigene Schrift. Immerhin aber, hoffe ich, werden die Anführungen und Anmerkungen Zeugniß geben, daß ich mich möglichst der Objectivität befleißigte. Möglichst — sage ich, denn eine schlechthinige Objectivität, wenn sie nicht reine Indifferenz an dem Gegenstande sein soll, gibt es für den Historiker nicht; auch bin ich weit entfernt, meinen eigenen kirchlichen Standpunkt verläugnen zu wollen.

Mir hat Gemeinglaube und Bekenntniß der Kirche einen hohen bleibenden Werth. In den ersteren bin ich mit allen Wurzeln meines geistigen Lebens verflochten, in dem letzteren sehe ich die unter providentieller Leitung erfolgte Ausgestaltung des kirchlichen Gemeinglaubens — eine unentbehrliche Schutzwehr gegen grundstürzende Irrthümer. Wie sehr die Kirche des Herrn eines Bekenntnisses bedarf, zeigt gerade die Gegenwart. Sollte es meiner Arbeit gelungen sein, zur richtigen Würdigung desselben mitzuverhelfen, so wäre der darauf verwandte Fleiß reichlich belohnt.

Ob und wie bald es mir gelingen wird, in einem zweiten Bande das Mittelalter und die Reformationszeit, wofür die Vorbereitungen vorliegen, vollständig zu bearbeiten, hängt von dem ab, was mir noch an Kraft und Lebenszeit zu schenken Gott gefällt.

Erlangen, den 11. April 1874.

Der Verfasser.

Berichtigungen.

S. 29 Z. 6 lies statt lebhaften — lehrhaften.
S. 44 Z. 5 v. u. nach Gesetzlichkeit — und Selbstgerechtigkeit.
S. 81 Z. 12 v. u. statt ätherisch — psychisch.
S. 109 Z. 18 statt schien — schienen.
S. 161 Z. 2 v. u. statt unzählige — häufig.
S. 400 Z. 17 statt in Joh. — in Joh.
S. 408 Z. 8 statt nährt — nähren.
S. 426 Z. 11 statt Wille — Willen.
S. 497 Z. 9 statt seiner — ihrer.

Inhalt.

Einleitung.

Erste Hauptperiode.

Die Kirche der ersten sechs Jahrhunderte.

Erster Abschnitt.

Der Grundcharakter des Christenthums und die Bildung der alt-katholischen Kirche.

Zweiter Abschnitt.

Die einzelnen Centraldogmen.

Theologie, Christologie, Anthropologie.

Einleitung.

1. Der christliche Glaube und seine Entwicklung im Individuum.

1) Das Christenthum, so wie es sich zunächst der historischen Betrachtung darstellt, ist ein neues Lebensprinzip, das in die Menschheit eingetreten ist, eine sittlich-religiöse Lebenskraft, die im Gegensatz zu dem Wesen der alten Welt und zu der Sinnesrichtung des natürlichen Menschen steht, mächtig genug, um beide zu überwinden und überall wo es Eingang findet, ein Neues zu schaffen. Die es an sich erfahren haben bezeugen, daß sie aus dem Tode in's Leben gekommen sind, daß eine neue Schöpfung mit ihnen vorgegangen ist: „Das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles neu geworden" (2 Kor. 5, 17. Ephes. 2, 4 ff.). So hat sich das Christenthum durch die ganze, von ihm selbst bestimmte Geschichte hindurch erwiesen, insbesondere in den Tagen seines Anfangs: als eine welterneuernde Lebensmacht.

Dieses neue Leben ruht auf dem erfahrungsmäßigen Bewußtsein eines wesentlich veränderten Verhältnisses des Menschen zu Gott. Vorher von ihm entfremdet und durch die Sünde von ihm geschieden, sind sie als Christen mit ihm versöhnt, aus Kindern des Zorns Gottes Kinder geworden; es ist das Bewußtsein der durch Christus wiederhergestellten Gottesgemeinschaft, welches den Mittelpunkt des neuen Lebens, in dem sie stehen, bildet (2 Kor. 5, 10—21. Kol. 1, 12—14. Röm. 5, 1. 2. c. 8.). — Mit diesem Bewußtsein ist den Erlösten zugleich ein neues Licht aufgegangen, eine Erkenntniß der Wahrheit, die ihre ganze bisherige Anschauungsweise über göttliche und menschliche Dinge nicht nur erweitert und bereichert, sondern völlig umgestaltet hat, und eine neue Liebe, welche die natürliche Selbstsucht

überwindend, zur bewegenden Kraft der ganzen menschlichen Persönlichkeit wird. Von Innen heraus durchdringt diese Gotteskraft erneuernd und heiligend alle Richtungen der menschlichen Natur; in alle Formen des menschlichen Lebens, in die häuslichen und socialen Verhältnisse, in Kultur und Bildung ist es eingedrungen und hat ihnen einen eigenthümlichen Charakter aufgeprägt. So stellt sich das Christenthum zunächst als die Macht eines neuen Lebens dar. Und das ist auch diejenige Seite, welche, als die augenfälligste, die ersten Vertheidiger desselben überall hervorgehoben haben. Auf die großen, sittlichen Wirkungen, die es in der alten Welt hervorgebracht, auf die wunderbare Umgestaltung, die es in dem Leben seiner Bekenner bewirkt hat, berufen sie sich den heidnischen Gegnern gegenüber; auf den himmlischen Sinn und Wandel, auf den weltverläugnenden Ernst und auf die selbstverläugnende Bruderliebe der Christen weisen sie hin, um die Herrlichkeit des Christenthums zu erweisen. Justin's Apologie, Epist. ad Diognet. Tertullian im Apologeticum.

Hervorgegangen ist dieses neue Leben nicht aus dem natürlichen Entwicklungsgang der Menschheit, es ist nicht die reife Frucht desselben, nicht die aufgeschlossene Blüthe der alten Welt (gegen die Baur'sche Schule). Zwar gewahren wir durch die ganze Weltgeschichte hindurch eine gewisse Vorbereitung auf das Christenthum, es hatten sich Richtungen und Anschauungen gestaltet, die man eine Prädisposition für dasselbe nennen kann, — dieß ist die unter providentieller Leitung erfolgte Zubereitung des Bodens; aber herausgewachsen aus diesem Boden ist das Christenthum nicht und konnte es auch nicht. Seine Wurzeln liegen tiefer, höher. Es ist von Oben in diese alte, natürliche, zum Verderben reife Welt hereingeboren; in einer großen Gottesthat hat es seinen letzten Grund: diese That ist die Erscheinung Christi in der Welt, die Thatsache der Menschwerdung Gottes (θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί). Wie es durch diese Gottesthat in die Menschheit hineingeboren ist, so hat es seinen wesentlichen Inhalt an dem durch Christus hergestellten Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, und seinen fortwährenden Lebensquell an dem von ihm ausgehenden Geist. Er selbst, der lebendige Christus, ist das Centrum der von ihm gestifteten Religion.

Vermittelt aber wird dem Individuum die Theilnahme daran sowohl objectiv als subjectiv: objectiv durch das Wort, welches als

lebendige, durch den Geist gewirkte Verkündigung (mittelst des Dienstes der Gemeinde) immerzu in die Welt eingeht und ihr die Heilsthatsachen und Heilswahrheiten des Christenthums vergegenwärtigend nahe bringt, damit aber sich selbst seinen Eingang in die Menschheit schafft; subjectiv durch den von diesem Worte gewirkten Glauben. Denn der Glaube ist die freie persönliche Aneignung des vom Wort bezeugten Heiles. Durch ihn wird, was dem Einzelnen zunächst als ein Objectives und Aeußerliches gegenübersteht, Inhalt seines Bewußtseins und Lebens, es gewinnt ein subjectives Dasein in der menschlichen Persönlichkeit und gibt sich ihr erfahrungsmäßig kund. Diese gottgewirkte Erfahrung ist das Wesen des Glaubens, der subjectiven Seite des Christenthums, wodurch das Individuum zum Theilhaber der objectiv in Christo wiederhergestellten und für Alle vorhandenen Gottesgemeinschaft wird. In und mit diesem Glauben hat der Christ die dem Worte immanente Wahrheit, die Heilswahrheit in ihrer absoluten Fülle und Totalität aufgenommen; denn die Wahrheit ist ein untheilbares Ganzes. Man hat sie entweder gar nicht oder ganz. — Aber das Bewußtsein um diesen Inhalt ist zunächst ein unmittelbares, zwar centrales aber nicht explicirtes Wissen; noch viel weniger hat es die Form begrifflicher Erkenntniß, wie ja auch das Wort, an dem es seine Quelle hat, keine Summa begrifflich-menschlicher Lehren, sondern ein göttlicher Same ist (Mtth. 13). Implicite liegt der ganze Schatz des Evangeliums, der ganze Reichthum des Christenthums im Gemüth des Gläubigen, die Momente der Heilswahrheit sind da noch wie im Keim zusammenbeschlossen; — aber der lebendige Keim harrt seiner Entwicklung.

2) Die Nothwendigkeit einer solchen Entwicklung liegt in sofern schon in dem Wesen des menschlichen Geistes, als dieser das Bedürfniß hat, alles was Gegenstand seiner Vorstellung, Wahrnehmung, Erfahrung ist sich durch Reflexion darauf zu vermitteln und sich zur erkenntnißmäßigen Klarheit zu bringen. Dieses allgemeine Gesetz macht sich beim Christenthum, wo es sich um die höchsten und tiefsten persönlichen Interessen handelt, wo dem Menschen ein neues Leben, ja eine neue Welt aufgegangen ist, in verstärktem Maße geltend. Der Christ kann gar nicht anders, als auf diesen Inhalt seines Glaubens mit seinem Denken einzugehen, um ihm nachzudenken, ihn nach seinen Momenten auseinanderzulegen, zu verstehen und so auch nach dieser

Seite seiner mächtig zu werden. Um so mehr fühlt er sich dazu gedrungen, als im Glauben selbst schon ein Wissen mitenthalten ist, und andrerseits das Wort mit seinem unendlich reichen Inhalt, wenn auch nicht ausschließlich — weil an den ganzen Menschen — doch jedenfalls auch an das menschliche Erkennen sich wendet und ihm den Impuls zum immer tieferen Eindringen darein gibt. Es ist das Licht, welches in dem Maße als es dem menschlichen Geiste seinen Heilsinhalt vermittelt, ihm das Verständniß der Wahrheit erschließt; indem es ein neues Bewußtsein in ihm schafft, wird es eo ipso Prinzip einer neuen, immer wachsenden Erkenntniß.

Es sind also zwei Faktoren, die durch ihr Zusammenwirken die Entwicklung des christlichen Glaubens in dem Individuum bedingen: das vom göttlichen Wort bezeugte Heil, und der menschliche Geist, der das Wort im Glauben sich angeeignet hat, m. a. W. die objective göttliche Heilswahrheit als stoffgebendes, und die subjective Glaubens- und Erkenntnißthätigkeit als recipirendes und reproducirendes Prinzip. Durch das Zusammenwirken beider kommt es zur Hereinbildung, Entfaltung und Ausgestaltung des Christenthums wie nach der Seite des Lebens und Handelns, so insbesondere nach der der Erkenntniß, womit wir es hier speciell zu thun haben. Es kann nicht ausbleiben, daß bei diesem Prozeß der Inhalt der göttlichen Heilswahrheit tief in das Menschliche und als solches Werdende und Wandelbare hereingezogen wird; doch wird es auch die göttliche Weisheit nicht an den nothwendigen Verwahrungsmitteln gegen die von daher erwachsende Gefahr der Verderbung haben fehlen lassen.

3) Fragen wir aber nach der Art und Weise dieser Entwicklung, so liegt es in der Natur der Sache, daß sie sich auf einem zwiefachen Wege vollziehen kann, nämlich so, daß der Gläubige entweder vorzugsweise von seinem Heilsbewußtsein und seiner Heilserfahrung ausgeht, oder von der Reflexion auf das objective, göttliche Wort.

Was das erstere anlangt, so ist der Glaube zunächst Erfahrung von dem Heil in Christo. Diese Heilserfahrung hat ihre Grade, ihre Stufen. Von dem Momente an da sie in die Seele eintritt, beginnt eine innere Geschichte, eine Reihe von Erlebnissen, Thatsachen, Zuständen, an denen der Christ sowohl die Kraft und Wahrheit der Erlösung, als auch die Beschaffenheit seines eigenen Wesens — des

alten wie des neuen Menschen — immer vollständiger inne wird. Indem er nun mit seiner Reflexion auf diese Erlebnisse sich richtet, ihrer Genesis, ihren Causalitäten und Zusammenhängen nachgeht, gestalten sie sich ihm zu Erkenntnissen, die er dann wieder auf das Wort, das sie gewirkt hat, zurückführt, daran mißt und sich so zur vollen Klarheit bringt. In dem Maße also, als die christliche Erfahrung sich in die Erlösung vertieft, wächst auch die christliche Erkenntniß an Umfang und Bestimmtheit. Ein Augustin und Luther sind dafür die significantesten Beispiele. *Πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας.* —

Der andere Weg nimmt die Richtung vorzugsweise auf das Wort, sei es als lebendige Verkündigung, als Tradition, oder als in Schrift gefaßtes. Man versenkt sich in die großen ewigen Gottesgedanken, die es enthüllt und in die Heilsthaten, die in ihm niedergelegt sind, bringt sich diesen Inhalt zum Verständniß, faßt die gewonnenen Erkenntnisse in begriffliche Formen, setzt sie in Verbindung mit seinen sonstigen Anschauungen und führt sie dann wieder auf das christliche Leben zurück. Auf diese Weise ist ein Theil der griechischen Kirchenlehrer einzelner Seiten der christlichen Wahrheit mächtig geworden, Athanasius zu einem Einblick in das Geheimniß der Trinität, Anselm in das der Versöhnung gelangt u. s. w., nicht durch Spekulation von Außen her, sondern durch's Denken im Glauben und über den Glauben: credo ut intelligam.

Beide Wege sind jedoch nie außer einander, sondern ergänzen und fördern sich gegenseitig; denn was auf dem Gebiete der Erkenntniß gewonnen wird, geht immer in das Leben über, und jeder Zuwachs an Heilserfahrung hat ein tieferes Erfassen der Heilswahrheit zur Folge.

Mit dem Bisherigen ist auch schon ausgesprochen, daß diese Entwicklung des Glaubensinhaltes in dem Individuum nur allmählig zu Stande kommen könne. Aller Fortschritt ist successiv und durch die Individualität der Geister bedingt. Der Gegenstand aber um den es sich hier handelt ist zu reich, die Fülle der geoffenbarten Wahrheit zu tief, zu unendlich, als daß Einer ihrer nach allen Seiten hin mächtig zu werden vermöchte. Diesem Stoff gegenüber erscheint die Erfahrung und Begabung des Individuums als Beschränktheit und Armuth. Nur der vereinten Thätigkeit der Gläubigen wird die Lösung dieser Aufgabe gelingen. Aber es steht auch kein Christ allein, sondern jeder

gehört schon von vorn herein einer Gemeinschaft an, durch deren Dienst er selbst, was er als Christ ist, geworden ist. Dieß ist die christliche Kirche. Für sie besteht sowohl jene Aufgabe als die Möglichkeit ihrer Lösung in einer weit eminenteren Weise als für den Einzelnen.

2. Die Entwicklung des christlichen Gemeinglaubens in der Kirche. Das Dogma.

1) Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen an Christo dem Haupte; der innern Seite, ihrem eigentlichen Selbste nach societas fidei et spiritus sancti in cordibus, der äußeren Seite nach durch Wort und Sakrament vermitteltes und sich bezeugendes Gemeinwesen, coetus credentium; in der Einheit dieser ihre beiden Seiten ein lebendiger einheitlicher gegliederter, von dem Geiste Christi geschaffener und durchwalteter Organismus. Als dieser hat nun die Kirche in weit höherem Maße als der Einzelne das Bedürfniß und den Trieb, ihren Gemeinglauben sich zur Erkenntniß zu bringen. Dieses Bedürfniß ist zunächst wieder ein rein innerliches, in dem Wesen der Kirche, als der Gemeinde des Glaubens begründetes, und davon gilt alles vorhin Gesagte. Es ist das dem Glauben eingeborene Prinzip, das sich hier mit zweifacher Stärke geltend macht. Aber dieses Bedürfniß wird verstärkt durch ihren Beruf. Denn ihr Beruf ist Selbsterbauung nach Innen und Außen. Sie soll die Völker der Welt durch's Evangelium berufen, die Berufenen im Glauben erziehen und so in der Totalität ihrer Glieder, der werdenden und gewordenen, immer völliger hinanwachsen in Erkenntniß, Liebe und Leben an Christo dem Haupte (Eph. 4, 13—16. Kol. 2, 6. 7); das ist ihre göttliche Mission: Zeugin seines Namens, Organ seines Dienstes zu sein. Dieser Beruf enthält aber für die Kirche die Aufgabe, dem Inhalte ihres Gemeinglaubens einen bestimmten, lehrhaften Ausdruck zu geben. Die Gestalt der Unmittelbarkeit, in der ihn der Christ zunächst besitzt, reicht dazu nicht hin, eben so wenig als die Berufung auf die Schrift, als auf die Quelle. Es hilft nicht zu sagen: Hier steht's geschrieben — damit baut man die Kirche weder nach Innen noch nach Außen. Die Kirche muß sagen, nicht nur daß, sondern was sie glaubt, was der ihr anvertrauten Offenbarungswahrheit Sinn und Inhalt ist, und muß es so sagen, daß es verständlich, faßbar, greifbar wird sowohl

für die an sie Herantretenden als für ihre eigenen Glieder. Sie bedarf also immer eines (irgendwie) formulirten, artikulirten Bekenntnisses (forma sana doctrinae); ihr seelsorgerischer und erziehender Beruf für die einzelnen Glieder, ihr Missionsberuf nach Außen, ihr Gesammtberuf für das Reich Gottes fordert es nothwendig. Wo sie als sichtbares, verfaßtes Gemeinwesen in der Welt sich darstellt, versteht es sich ohnehin von selbst, daß sie ihrem Glauben irgend einen erkennbaren Ausdruck gibt. Nun kann man zwar sagen, sie besitze einen solchen schon von vorn herein in dem Fundamentalsatze: „Daß Jesus Christus der Herr sei" (Röm. 10, 9), und in der That ist dieses Grundbekenntniß das ursprünglichste und centralste. Allein es reicht in dieser seiner Einfachheit und Geschlossenheit nicht hin, jenen Zweck zu erfüllen, bedarf jedenfalls erst der Entfaltung in seine Momente, und dient in sofern nur dazu, die an die Kirche durch ihren Beruf gestellte — und durch ihre Geschichte (s. unten) näher modificirte — Aufgabe dahin zu präcisiren: von diesem Centralpunkte aus ihren Gemeinglauben zum Lehrbegriff zu entwickeln.

Dieß ist das Dogma. Dogma ist nicht die blos subjective Meinung, die individuelle, etwa theologische Ansicht der einzelnen Kirchenlehrer, sondern die kirchliche Glaubensbestimmung, näher die Form, in der sich der christliche Gemeinglaube nach seinen wesentlichen Momenten einen bestimmten und gemeingiltigen Ausdruck gibt. So definirt es auch Marheineke: „die Dogmen sind der Inbegriff des kirchlichen Lehrbegriffs", ähnlich Baur: „Dogmen sind die Lehren des christlichen Glaubens, sofern sie in Sätzen bestehen, welche eine bestimmte kirchliche Lehrform erhalten haben" [1]).

Dogma in diesem Sinn gibt es also nur in der Kirche und mittelst der Kirche, wie denn a. a. O. Marheineke treffend sagt: nur

---

[1]) v. Baur, Vorlesungen über Dogmengesch. I, S. 12, desselben Lehrbuch der Dogmengesch. S. 4. (2. Aufl.). So schwankend Anfangs der Sprachgebrauch war, hat er sich doch seit dem 3. Jahrh. auf den bez. Begriff concentrirt, vgl. Im. Nitzsch, System der christl. Lehre S. 50 ff. Kahnis, Luther. Dogmat. I, 6. Wenn die Baur'sche Schule den wesentlichen Inhalt des Dogma als die sich mit sich selbst vermittelnde Identität des Unendlichen und Endlichen bezeichnet, so ist dieß nur der Ausdruck einer pantheistischen Grundanschauung.

was dem Geiste der Kirche entspricht und Ausdruck des allgemeinen kirchlichen Bewußtseins ist, wird auch von ihm wieder anerkannt und geht so auch in den Glauben und in die Lehre der Kirche ein. — Das Dogma hat nach der gegebenen Begriffsbestimmung eine zwiefache Seite: eine innere und äußere. Die innere ist die Substanz der göttlich geoffenbarten Heilswahrheit, an sich absolut wahr, unveränderlich, durchaus sich selber gleich, die äußere ist die menschlich-kirchliche Form. Jene gibt dem Dogma seine Wahrheit, diese macht den Inhalt erst zum Dogma. Denn zum Dogma wird die Glaubenswahrheit erst, wenn sie sich einen begrifflichen Ausdruck gegeben hat, in welchem der Gemeinglaube der Kirche seinen Inhalt erkennt, erst dann, wenn sie Gegenstand kirchlicher Verhandlungen, Vergewißerungen und Bestimmungen geworden ist. Gerade auf diese Bestimmungen (termini ecclesiastici) kommt es daher hier an. Sie sind die Gefäße für jenen Inhalt, die Form, in der er sich dem kirchlichen Bewußtsein erschlossen hat, und die deshalb mit demselben auf's engste verflochten ist. Ihre Wahrheit beruht nicht darauf, daß sie ῥητῶς in der Bibel enthalten sind — es können möglicher Weise auch schriftwidrige Lehren in Schriftworte gefaßt werden und sind auch nicht selten darein gefaßt worden — sondern auf der Identität des Sinnes und Geistes mit dem göttlichen Worte. Daran haben sie das Kriterium ihrer Wahrheit. Aber eben hier ist auch die Seite, nach welcher das Dogma nicht nur den Einflüssen der jeweiligen Zeitbildung und den Modificationen und Veränderungen unterliegen wird, die von jeder fortschrittlichen Entwicklung unzertrennlich sind: es wird möglicher Weise getrübt, in Widersprüche verwickelt, mit Irrthümern versetzt werden können.

Kehren wir zurück: Die Ausgestaltung des Gemeinglaubens zu einzelnen Dogmen, weiterhin zum Lehrbegriff, gehört zu den wesentlichen Aufgaben der Kirche.

2) Zur Lösung derselben ist aber auch die Kirche vollkommen befähigt. Denn sie besitzt das göttliche Wort, durch welches sie selbst geworden ist, nicht nur in der Gestalt mündlicher Ueberlieferung und stetiger Reproduction durch die Individuen, wie es als lebendiger Strom durch die Zeiten hindurchgeht, sondern in der urkundlichen Form, wie es in der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes verfaßt ist. An ihr hat sie die schlechthin reine Quelle der Heilswahrheit,

aus der sie schöpfen, und den gottgegebenen Kanon, nach dem sie ihre Glaubens- und Erkenntnißarbeit immerzu normiren soll und kann. Mit dem Worte aber die Verheißung des Geistes, der sie bei dieser Arbeit leiten wird.

Sie besitzt ferner in ihrem großen Organismus alle die menschlich-socialen Mittel und Bedingungen, durch deren Zusammenwirken jene Lösung allein möglich wird:

Vor Allem eine Fülle christlicher Persönlichkeiten und in diesen eine reiche Mannigfaltigkeit von Gaben und Kräften, welche die Einheit des Glaubens und Geistes verbindet [1]. Jedes Glied hat sein besonderes Maß: Die Einen vorzugsweise mit dem Tiefsinn des Gemüthes, Andere mit der Klarheit und Schärfe des reflectirenden Denkens begabt, die Einen mehr theoretisch-contemplativer, Andere vorherrschend praktischer Richtung; hier geistesgewaltige bahnbrechende, dort mehr receptive, bildsame Naturen, wie sie die göttliche Vorsehung zuweilen neben einander gestellt hat. Das sind die Organe, die der Geist Gottes seiner Kirche schenkt. Sie sind das nächste Subject der Arbeit, von der wir reden. Indem diese verschiedenen Individuen in Berührung mit einander treten, bildet sich eine Wechselwirkung des Mittheilens und Empfangens, in der sich die Glaubens-Erfahrung und Erkenntniß der Einen an der der Andern ergänzt, berichtigt, bereichert; oder es geschieht, daß hervorragende Geister, in denen der Glaube der Kirche oder eine Seite desselben zur lebendigen Erfahrung geworden, am klarsten und kräftigsten zum Bewußtsein gekommen ist, die übrigen zu ihrer Höhe heraufziehen indem sie dem, was in diesen noch wie schlummernd latitirt, das rechte, treffende Wort verleihen. Das so Gewonnene wird dann selbst wieder zu einem Ferment, welches fortwirkend in den Fluß der Bewegung eingeht (traditio ecclesiastica). — Ein weiteres, damit gegebenes Mittel sind die wissenschaftlichen Kräfte, welche die Kirche besitzt in ihren theologisch gebildeten Lehrern und Gliedern, weiterhin in den wissenschaftlichen Geistesrichtungen oder Schulen z. B. der alexandrinischen und antiochenischen, in der alten, der realistischen und nominalistischen in der mittelalterlichen Kirche. Solche Kreise stellen das Christenthum von verschiedenen Gesichtspunkten uns dar, oder bilden größere Complexe von christlichen

[1] Vgl. Martensen's Ethik. 301.

Lehren eigenthümlich durch. Diese wissenschaftliche Thätigkeit gehört mit zu den wichtigsten Faktoren der Dogmenbildung. Denn die Wissenschaft ist die Selbstverständlichung des denkenden Geistes über den Inhalt des Christenthums. Sie hilft mit, das zu fixirende Dogma zur Klarheit zu bringen, sie arbeitet die Begriffe und Formen für dasselbe heraus und bildet das Festgesetzte weiter fort. An diesem Punkte ist es, wo sich die Einflüsse der allgemeinen Bildung der jeweiligen Zeit, theilweise auch der philosophischen Richtungen und Systeme, sei es fördernd oder störend, geltend machen. Es gibt kein Dogma, an dessen Entwicklung dieser Faktor sich nicht nachweisen ließe. Nur macht die Philosophie und Theologie das Dogma nicht, und kann es auch nicht machen; seine Wurzeln liegen tiefer, in dem Glaubensbewußtsein und in der Glaubenserfahrung der Kirche. Es ist ein Fehler der meisten Dogmengeschichten, daß sie diesen tieferen Grund verkennend, in den Dogmen nur Producte der sog. Philosophie der Kirchenlehrer erkennen. Damit wird der richtige Standpunkt von vorn herein verrückt. — Aber die Kirche schließt noch größere Kreise in ihre weite Gemeinschaft ein: die christlichen Völker. Obwohl in die Kirche eingegangen, behalten sie doch ihre natürliche nationale Eigenthümlichkeit und sind kraft derselben, oder vielmehr durch göttliche Providenz berufen und befähigt, in die Mitarbeit am Reiche Gottes einzutreten, jedes an seinem Theile, wenn seine Zeit gekommen ist. Diese Mitarbeit hat nun freilich noch ganz andere Ziele als die Dogmenbildung, kommt aber doch auch ihr zu gute. Wer möchte z. B. verkennen, daß der griechische Volksgeist zur Entwicklung der theoretischen spekulativen Elemente, der des römischen Volkes zur Durcharbeitung der praktisch ethischen vorzugsweise geeignet war.

Hiermit haben wir die Faktoren, durch deren Zusammenwirken die Lösung der Aufgabe möglich wird, von welcher wir sagten, daß das Vermögen des Einzelnen dazu nicht ausreiche.

Diese Arbeit ist eine der größten und schwersten, die dem christlichen Geiste jemals obgelegen ist, eine wahre Riesenarbeit, die nur unter Daransetzung der besten Kräfte zu Stande kommen konnte. Ja, setzen wir hinzu, es reichte zu ihrer Bewältigung nicht einmal die Thätigkeit Einer Periode hin, es bedurfte der fortgesetzten Arbeit vieler Jahrhunderte, einer langen, durch alle Zeiten herab, durch viele heiße Kämpfe hindurchgehenden Anstrengung der gesammten Kirche und ihrer

edelsten Glieder. Was sie auf diesem Wege vollbracht hat, ist zwar noch keineswegs die Vollendung, doch aber die Fortführung des von der alten Kirche begonnenen Baues bis zu dem Punkte, den die Bekenntnißschriften unserer Kirche bezeichnen — ein großartiges Werk, dessen Bedeutung nur verkennen kann, wer überhaupt große historische Erscheinungen nicht zu würdigen vermag.

Ueber den

3. Verlauf der Entwicklung innerhalb der Kirche

lassen sich allerdings a priori keine Normen aufstellen, auch dürfen wir der nachherigen Darlegung nicht vorgreifen, doch können wir im Blick auf die allgemeine Kirchengeschichte und auf den Gegenstand unserer Disciplin einige allgemeine Gesichtspunkte aufzeigen.

1) Da die Dogmengeschichte ein integrirender Theil der Gesammtgeschichte der Kirche ist, so verläuft sie innerhalb der großen Perioden der letztern und ist durch dieselben vielfach bedingt. Die drei großen Hauptabschnitte: alte Kirche, Mittelalter, Reformationszeit bilden auch für die Dogmengeschichte den äußern Rahmen und theilen sie in drei Perioden, deren jede ein selbstständiges Ganzes darstellt und seine besondere Aufgabe hat. Die erste Periode hat es mit der Herausbildung der großen Hauptdogmen zu thun, welche die Grundlage der weiteren Entwicklung werden sollten (Zeitalter der Patristik). Die Aufgabe der zweiten war es, diesen Stoff theils theologisch zu verarbeiten, theils weiterzubilden; aber diese Fortbildung gerieth unter den Einflüssen der Hierarchie in falsche Bahnen und wurde wenigstens theilweise zur Verbildung und Mißbildung (das Zeitalter der Scholastik), weshalb eine Reformation nothwendig wurde. Der dritten Periode war es vorbehalten, einerseits die abnorm gewordene Lehrbildung in die alten gesunden Bahnen zurückzuführen, anderseits, auf Grund der damit eintretenden Regeneration der Kirche, sie zu vertiefen und zu derjenigen Gestalt fortzubilden, die sie in dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche gewonnen hat, während der zurückbleibende Theil den seinigen im Tridentinum fixirte (Periode der Reformation).

Umschlossen und getragen ist jede dieser drei großen Perioden von der Idee der Kirche; denn wie die ganze Entwicklung auf dem Boden der Kirche vorgeht und in ihr ihre Wurzeln hat, so ist auch

der Gedanke der Kirche selbst immer eine mitbestimmende Macht, und gibt sich jedesmal, sei es am Anfang oder am Ende der jeweiligen Periode, einen bestimmten Ausdruck.

2) Innerhalb derselben aber trägt die dogmengeschichtliche Bewegung, auf den Inhalt hin angesehen, den Charakter des Organischen. Organisch ist eine Bewegung, wenn das Wesen, die Substanz in successiver Auseinanderlegung und naturgemäßer Aufeinanderfolge ihre im Keim beschlossenen Momente entfaltet.

Dieser organische Charakter zeigt sich hier zunächst darin, daß die Entwicklung vom Allgemeinen zum Besondern, vom Unbestimmten zum Bestimmten fortschreitet. Erst wird der Grundtypus festgestellt, der Grundcharakter des Christenthums zur Anerkennung gebracht, die extremsten Gegensätze, die ihn zu vernichten drohen, abgewiesen und damit der weiteren Entwicklung die sichere Basis und die rechte Mitte vorgezeichnet. Daher tragen die ersten beiden Jahrhunderte den Charakter einer großartigen Allgemeinheit. Sie haben es weniger mit einzelnen Dogmen als mit den Grundzügen des Christenthums und der christlichen Kirche zu thun. Derselbe Typus wiederholt sich dann auch an den einzelnen Hauptdogmen. Immer werden zuerst die allgemeinsten Umrisse gezeichnet, dann geht es erst an die Bestimmung des Einzelnen.

Der organische Charakter zeigt sich ferner in der Reihenfolge, in der die einzelnen Hauptdogmen zur Entwicklung kommen. Auch sie ist keine zufällige, sondern im Wesen der Sache begründet. Das Wesen des Christenthums haben wir bezeichnet als die in Christo objectiv wiederhergestellte, subjectiv durch den Glauben vermittelte Gemeinschaft der Menschheit mit Gott. Darin liegen folgende Momente: 1. das Object des Glaubens, die Person des Wiederherstellers, Christus, der Gottmensch, und zwar einerseits im Verhältniß zu Gott dem Vater und dem heiligen Geiste, anderseits nach seiner geschichtlich-menschlichen Erscheinung (Theologie, Christologie); 2. das Subject des Glaubens, für welches die Wiederherstellung geschehen ist, der Mensch, näher die von Gott geschaffene, sündig gewordene, erlöste Menschheit, — also Abfall, Sünde und Gnade (Anthropologie und Hamartologie); 3. die Thatsache der Heilsvermittlung, der Versöhnung mit Gott, der Heilsdarbietung (Mittel des Heils), und 4. der Prozeß der subjectiven Heilsaneignung, der Heilsweg bis zur Vollendung.

In diesen vier oder fünf großen Dogmenkreisen legt sich der Inhalt des christlichen Glaubens auseinander. Und gerade in dieser ihm wesentlichen Reihenfolge seiner wesentlichen Momente hat er sich geschichtlich entwickelt. Die beiden ersten Kreise fallen noch in die alte Kirche, und zwar die Theologie (= Trinität [1]) und Christologie (beide ein unzertrennliches Ganzes bildend) in die morgenländische Kirche, welche auch vermöge ihres spekulativen Geistes dafür besonders befähigt war; die Lehren von der Sünde und Gnade in die abendländische Kirche, welche ihr praktischer auf der Willensenergie ruhender Charakter gerade dazu qualificirte. Diese beiden großen Dogmenkreise liegen der Zeit nach ziemlich parallel, bewegen sich aber selbstständig in ihren Bahnen (Abschluß im Morgenland: Johannes v. Damaskus, im Abendland: Gregor der Große). Die Dogmen von der Versöhnung und von den Heilsmitteln gehören vorzugsweise dem Mittelalter an (s. jedoch oben über die hier eingetretene Verderbniß); die Lehren von der subjectiven Heilsaneignung insbesondere von der Rechtfertigung, vom Glauben u. s. w. fielen den germanischen Völkern zu, deren Gemüthstiefe und Innerlichkeit sie dafür prädestinirte. Der gegenwärtigen Zeit ist es vorbehalten, die Lehre von der Kirche, mit den unterdessen gewonnenen Resultaten aufs neue durchzuarbeiten und damit zugleich die ganze Errungenschaft der Vorzeit zu rekapituliren und zu vertiefen, zum Abschluß zu bringen; eine Aufgabe, in deren Lösung sie jedoch erst begriffen ist und deren Darstellung daher auch nicht mehr in die Dogmengeschichte fällt. Von selbst ergeben sich daraus die Perioden derselben, in deren Anordnung wir das sachliche und das chronologische Princip verbinden.

Dasselbe was von den großen Hauptdogmen, gilt nun auch von den einzelnen Momenten (Artikeln) derselben. Auch sie treten nicht promiskue und rein zufällig hervor, sondern nach einer innern, im Wesen des Dogma begründeten Ordnung, jedes da wo es durch Früheres eingeleitet und vorbereitet ist, bis auf diese Weise das Dogma seinen Inhalt auseinandergelegt hat; daher jede größere Periode in gewisse Stadien zerfällt (habet et in Christo scientia aetates suas).

Nur darf man bei dem Allem nicht an ein streng logisches Schema

---

[1]) Nach altkirchlichem Sprachgebrauch.

denken; denn das ist nicht die Art, wie der Geist in seinen Produktionen zu arbeiten pflegt. Der Gang, den er nimmt, erscheint dem auf das Detail gerichteten Auge oft verworren, abwegig oder auch rückläufig, und es bedarf immer wieder des Ueberblicks über das Ganze, um den leitenden Faden nicht zu verlieren. Aber Methode ist darin. Auch will beachtet sein, daß es sich hier überall um diejenigen Lehren handelt, auf welche in einer bestimmten Zeit der Schwerpunkt des kirchlichen Bewußtseins fällt, also um die jeweiligen Centraldogmen, wie wir sie nennen wollen. Als Centraldogmen begreifen sie immer auch das Ganze des Christenthums in sich, oder stehen wenigstens mit ihm in so engen Connex, daß es sich dabei jedesmal um den Kern des Christenthums handelt, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten. Um diese Mittelpunkte herum liegen also die übrigen und zwar sämmtlichen Momente der christlichen Wahrheit. Denn was wir oben (S. 3.) von dem Christen sagten, gilt selbstverständlich in noch höherem Maße von der Kirche: sie besitzt in ihrem Glauben das Ganze der Heilswahrheit. Aber es bleibt da Vieles noch unbestimmt fließend unfertig, wohl auch einseitig und mangelhaft, weil die dogmenbildende Reflexion noch nicht näher darauf eingegangen ist. Diese Stücke haben daher für die betreffende Periode (nicht an sich) die Bedeutung von Nebenlehren, wir wollen sie die peripherischen nennen — und sind deshalb auch nur anhangsweise und mehr summarisch darzulegen, was jedoch um jener ihrer Beschaffenheit willen oft große Schwierigkeiten hat. Späterhin kommt schon die Zeit für sie.

3) Sehen wir von diesem Gesammtinhalt der dogmengeschichtlichen Bewegung auf ihre Form, so zeigt sich uns da ein dialektischer Zug, das Wort in dem modernen Sinn genommen, wonach es die immanente Bewegung des Begriffs bedeutet. Die Momente der dialektischen Bewegung sind: unmittelbare Einheit, Gegensatz, Vermittlung. Und daß sich der Inhalt des christlichen Glaubens, sobald es zur Reflexion darüber kommt, dem denkenden Bewußtsein in dieser Form entfaltet, das liegt wiederum in seinem Wesen. Denn das Christenthum ist, als die durch Christus vermittelte Gemeinschaft zwischen Gott und der sündig gewordenen Menschheit wesentlich Vermittlung der scheinbar extremsten Gegensätze, die aber in ihm zur Einheit verbunden sind; zuoberst in der Person Christi selbst, in welcher Gottheit und Menschheit, Endliches und Unendliches, Zeit und Ewigkeit zur Einheit

zusammen beschlossen sind[1]); sodann in allen den Centraldogmen, die nur gleichsam Reflexe der Centralperson sind: in den Dogmen von der Trinität, von der Erlösung, von der Heilsordnung, von dem Weltverhältnisse u. s. w., wie denn auch jeder einzelne Christ den Gegensatz von Gott und Welt, von Unendlichem und Endlichem, von Sünde und Gnade, von Freiheit und Bedingtheit in sich trägt. Das Verständniß des Christenthums und aller christlichen Lehren beruht auf der Einsicht in das Verhältniß dieser Gegensätze. Denn Gegensätze sind an sich nicht Widersprüche, sondern die zwei einander ergänzenden Seiten Einer Wahrheit. — In dem christlichen Bewußtsein sind sie unmittelbar beisammen. Tritt nun aber die Reflexion heran und sieht zu, was sie an diesem Inhalt habe, so treten sie ihr auseinander und die unmittelbare Einheit löst sich auf. Der denkende Verstand faßt entweder jede dieser Seiten für sich, oder doch so, daß er das Uebergewicht auf die eine oder andere legt. Geschieht dieß von verschiedenen, je nach natürlicher Eigenthümlichkeit oder christlicher Lebenserfahrung differenten Individuen, so entstehen verschiedene dogmatische Richtungen. Sie haben möglicher Weise beide Recht, sofern jede ein Moment der Wahrheit vertritt, aber sofern es von ihnen einseitig, im Gegensatz zu dem andern betont wird, s c h e i n e n sie in Widerspruch mit einander zu stehen. Bei diesem Widerspruch kann nun aber die Kirche, die in ihrem Glauben die ganze ungetheilte Wahrheit besitzt, nicht stehen bleiben, sie kann sich nicht dabei beruhigen, weil sie daran den adäquaten Ausdruck für ihr christliches Bewußtsein noch nicht hat. Die Bewegung muß daher weiter vorwärts schreiten, um die Spannung aufzuheben und beide gegensätzliche Auffassungen vermittelnd auf ihre innere Einheit zurückzuführen. Dieß ist der dialektische Zug, der durch den ganzen Prozeß der Dogmenbildung hindurchgeht.

Es ließe sich denken, daß er sich normal und so vollzöge, daß die Gegensätze, ohne zum Widerspruch auszuschlagen, sich jedesmal friedlich ausglichen. Allein so ist es in Wirklichkeit nicht. Und dieß hat seinen Grund in der Sünde und in dem mit ihr verknüpften Irrthum. Wie in dem einzelnen Christen neben dem neuen Menschen auch der alte „der durch Lüste in Irrthum sich verderbet", noch eine Stätte hat, so findet noch vielmehr die Kirche in den Kreisen, in die

[1]) Die Ausführung unten.

sie eingetreten ist und die in sie eingehen, Geistes- und Lebensrichtungen vor, die ihrem Wesen widersprechen und, wenn sie zur Herrschaft gelangten, es zerstören würden. Diese widerchristlichen Richtungen suchen sich auch am Dogma geltend zu machen, und zwar meistens an jenen Punkten, die wir als Gegensätze bezeichneten. Auf mehrfache Weise kann dieß geschehen. Entweder es werden positive Irrthümer, außer- und widerchristliche Anschauungsweisen — Elemente des Heidenthums oder des abstrakten Judaismus, dualistische, pantheistische, libertinistische — geradezu in's Christenthum hineingetragen und mit ihm versetzt; oder es werden unter der Attraction solcher Einflüsse einzelne Seiten der christlichen Wahrheit so exclusiv mit Verkennung der anderen gleichberechtigten festgehalten und ausgebildet, daß sie zur Negation derselben werden, womit dann der Gegensatz zum Widerspruch ausschlägt; oder endlich, es setzen sich unevangelische Elemente in den sogenannten Nebenlehren fest und wuchern da vielleicht lange unerkannt im Stillen fort, bis sie später ihre Consequenzen entwickeln und herauskehren[1]). Gegen solche Entstellung und Verderbung der christlichen Wahrheit erhebt sich dann nothwendig die Reaktion des christlichen Bewußtseins, denn es gilt die Wahrung des eigenen Besitzstandes, der richtigen Heilserkenntniß; der Irrthum aber will sich auch seinerseits behaupten und am Dogma durchsetzen — und darüber kommt es unvermeidlich zum heftigen Kampf. Dabei findet dann das Eigenthümliche statt, daß der häretische Irrthum auch seinen Verlauf nimmt, in dem er sich explicirt, ähnlich der Krankheit, die, nachdem sie sich an dem gesunden Organismus angesetzt hat, durch gewisse Stadien hindurch sich verläuft. Und so muß es auch sein. Der Irrthum muß, um wirklich überwunden zu werden, alle seine Consequenzen enthüllen, damit die Kirche erkenne, was an ihm ist. Eher als bis sie das weiß, vermag sie ihn nicht gründlich zu besiegen. Hat also ein solcher Kampf begonnen, so muß er auch durchgekämpft werden und kann dagegen kein Verbot oder Machtspruch etwas verfangen, kein unbefugter Eingriff weltlicher Gewalt, kein Henotikon, Typus, Ekthesis, auch kein bloßes Compromiß, kein verfrühter Unionsversuch kann seinen Gang aufhalten; wird er auch zeitlang mit Gewalt zurückgedrängt, er bricht

---

1) Eben hierin latitiren aber zuweilen in Zeiten der Verdunklung die semina veritatis.

doch bald wieder auf und setzt seine Dialektik so lange fort, bis sich die Kirche mit dem Irrthum vollständig auseinandergesetzt und ihn nach seinen beiden Seiten überwunden hat. Dann setzt sie in der rechten Mitte den Lehrbegriff fest.

Damit tritt also der wirkliche Abschluß ein. Sein Resultat ist das fertige Dogma. An ihm hat und in ihm findet die Kirche den adäquaten Ausdruck für ihre Heilserkenntniß. Deshalb wird das Dogma immer auch, früher oder später, zum Symbol. Im Symbol wird es zur publica doctrina. Indem die Kirche darin den Inhalt ihres Glaubens anerkennt, bekennt sie sich auch zu ihm und macht es als Norm für die öffentliche Verkündigung geltend. Die Einsicht in die Richtigkeit solcher symbolischen Bestimmungen kann sich späterhin erweitern, wohl auch hinsichtlich der Form modificiren oder rectificiren, der Kern aber bleibt — jedenfalls da, wo die Festsetzung eine That der noch Einen ungespaltenen Kirche war, als eine wesentliche Errungenschaft, und geht dann selbst wieder als fortwirkende Potenz in den geschichtlichen Prozeß ein. Denn das ist die Art jedes gesunden Fortschritts, nicht daß er die Arbeit der Vorgänger ignorirend jedesmal wieder von vorn anfängt, sondern daß er die gewonnenen guten Grundlagen bewahrt und darauf weiter baut. — Was aber am Widerspruch gegen das Dogma der Kirche festhält, das wird zur Häresie und scheidet in der Regel aus ihrem Organismus aus. Denn Häresie ist der Widerspruch gegen den kirchlichen Gemeinglauben und tritt genau genommen erst da ein, wo sich bereits ein bestimmtes Bewußtsein über ein Moment desselben gebildet hat. Bis dahin ist sie einfacher Irrthum.

4) Es erhellt aus dem Dargelegten, welche Bedeutung der häretische Irrthum für die Dogmengeschichte hat. In vielen Fällen wird die Kirche erst durch ihn veranlaßt, auf die einzelnen Artikel ihres Glaubens näher einzugehen und sie in die Bestimmtheit des Begriffs zu fassen. Insofern kann man sagen, er sei das treibende Agens der ganzen Bewegung. Das haben auch schon die Kirchenväter bemerkt: ad hoc sunt haereses, ut fides habendo tentationem habeat etiam probationem, sagt Tertullian[1]). Allein daraus folgt noch

---

[1]) Vgl. Origenes Homil. in Num. IX.: Melius ipsa veritas ex fal-

keineswegs, was die Baur'sche Schule behauptet, daß die Häresie eine nothwendige Erscheinung, oder gar nur die andere Seite der Wahrheit sei, gleichberechtigt mit dem kirchlichen Dogma. Einmal vorhanden muß sie allerdings der Kirche förderlich werden, aber der Grund davon liegt nur darin, daß sie selbst ein der Kirche entnommenes Bruchstück der Wahrheit an sich hat, oder ein falsches Extrem gegen das andere, nicht minder irrige, vertritt. Ihre Tendenz, jedenfalls ihre Consequenz ist immer Auflösung derselben. Was wäre aus dem Christenthum geworden, wenn es dem Ebionismus oder dem Gnosticismus gelungen wäre, zur Oberherrschaft zu gelangen? was aus dem seligmachenden Glauben, wenn Arianismus oder Pelagianismus ihn in ihre Consequenzen hineingezogen hätten? Von den Consequenzen des modernen Pantheismus oder Materialismus gar nicht zu reden. Man kann nicht einmal sagen, daß durch die Häresie der Gang der Dogmengeschichte im großen Ganzen modificirt oder alterirt worden sei. Denn dieser ist durch die innere Nothwendigkeit der Sache sowohl materiell als formell bestimmt, und jene hat sich fast immer nur gegen die auf diesem Wege hervortretenden Centraldogmen gerichtet und an die ihnen immanenten Gegensätze angeknüpft. Auch darüber sollte man nicht so sehr klagen, daß die Kirche „mit ihren symbolischen Bestimmungen so weit gegangen sei"; als ob das in ihrem Belieben gestanden hätte, als ob es nicht vielmehr ihre Pflicht gewesen wäre, die Wahrheit ihres Glaubens, das Licht des Evangeliums gegen jeden neuen grundstürzenden Irrthum herauszukehren — eine Pflicht, die mit ihrer seelsorgerischen und ökumenischen Aufgabe zusammenfällt. Bedauern kann man nur, daß so oft menschliche Leidenschaften und Gehässigkeiten, persönliche Intriguen und politische Machinationen sich trübend und störend eingemischt haben in die theologischen Verhandlungen. Dieß führt uns zu dem letzten Punkt:

---

sorum comparatione fulgebit, evidentior ex ipsa contradictione apparebit impietas. Nam si doctrina ecclesiastica simplex esset et nullis haereticorum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et examinata videri fides nostra. Sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio, ut fides nostra non otio torpescat sed exercitiis elimetur.

4. Das bewegende Princip der Entwicklung.

Dieses können nämlich im letzten Grunde nicht sein die einzelnen Individuen, Kirchenlehrer, Repräsentanten theologisch-kirchlicher Richtungen; denn das sind nur die Arbeiter am Werk, die nicht einmal immer ein klares Bewußtsein haben von der Stellung und Bedeutung, die sie für das Ganze einnehmen, ja sogar — die Geschichte lehrt es unwidersprechlich — nicht immer persönlich im lebendigen Glauben stehen. Man bekommt nicht selten den Eindruck, daß einflußreiche, maßgebende Kirchenlehrer mehr von der herrschenden kirchlichen Tradition sich leiten lassen, als von der Liebe zur Wahrheit, während andere sich ganz in ihre Subjectivität versenken. Es gibt überhaupt nur wenige Punkte, an denen sich ein umfassender Blick in Gang und Zusammenhang des Ganzen aufthut[1]). Dennoch stellt es sich der Gesammtanschauung als ein solches dar. Das weist uns hin auf eine leitende Macht, welche die Vielheit der Arbeiter und die Mannigfaltigkeit ihrer Thätigkeiten durchwaltend, das Einzelne zum Ganzen verbindet. Diese Macht ist der Gemeingeist der christlichen Kirche. Wir sagen nicht ohne weiters der göttliche Geist, sondern der „aus dem Geiste Gottes geborene Lebensgeist", welcher göttlich gezeugt, menschlicher Art und darum irrthumsfähig ist, aber an dem Geiste des Herrn sein Princip hat. Wie ein feiner geistlicher Hauch weht er durch die Geschichte hindurch, bald in Gedanke und Wort hell und klar hervorleuchtend und der Wahrheit Zeugniß gebend, bald noch verhüllt in einer ihm selbst unangemessenen Form, bald wie in den

---

[1]) Z. B. in dem Commonitorum des Vincentius v. Lirinum, wenn es, obwohl in einem engeren Sinne als wir es meinen, die dogmengeschichtliche Bewegung der organischen Entwicklung der Pflanze oder der des menschlichen Leibes vergleicht, und dann c. 8 die Frage: nullusne ergo in ecclesia profectus habebitur religionis? dahin beantwortet: Habeatur plane et maximus . . . Sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquaeque res amplificetur: ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiae aetatum ac seculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo duntaxat genere, in eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia.

Hintergrund zurückgedrängt und nur etwa da spürbar, wo die Seele des Christen im Gebete mit Gott verkehrt. Er ist jene übergreifende, die große Arbeit der Kirche leitende Macht, der Geist der Wahrheit, der ihr nie ganz fehlen kann, weil sie die Verheißung des Herrn (Joh. 16. 13) hat.

In der Zeit der noch ungetheilten Einheit der Kirche tritt uns der normale, organische Gang der Dogmenbildung am klarsten entgegen; im Mittelalter wird er von den Einflüssen der Hierarchie überwuchert, im Zeitalter der Reformation lenkt er, vom Schriftwort getragen, wieder ein in die alte gesunde Bahn. In jeder dieser drei großen Perioden ist es das christliche Glaubensbewußtsein, die kirchliche Tradition und die heilige Schrift, wodurch die Entwicklung bestimmt wird. Von dem jedesmaligen Verhältniß derselben hängt der innere Werth ihrer Resultate, der Dogmen ab. Das normale (freilich oft abnorm gewordene) Verhältniß ist das der gegenseitigen Durchdringung, der Prüfstein der Resultate aber die Bewährung durch das untrügliche Wort der heiligen Schrift, welches der Kirche zur Norm und Regel für ihre ganze Lehrbildung gegeben ist. Nur was diese Probe besteht, nur was sich als schriftgemäß ausweist, kann in der evangelischen Kirche als publica doctrina gelten.

5. Begriff und Methode der Dogmengeschichte.

Dem von uns aufgestellten Begriff des Dogma entsprechend definiren wir die Dogmengeschichte als die Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs. Hiermit ist sogleich Gegenstand, Grenze und Aufgabe derselben im Verhältniß zur Kirchengeschichte und zur Dogmatik bestimmt. Gegenstand derselben ist Alles, was der Ausgestaltung, Fortbildung und Fixirung des kirchlichen Lehrbegriffs in den bezeichneten Perioden angehört, was sich darauf bezieht und dazu mitgewirkt hat, was also ein Moment der Geschichte des Dogma bildet. Aber auch nur dieß. Nicht die vereinzelten, oft zufälligen Aussagen der Kirchenlehrer über diese und jene Stücke des christlichen Glaubens, auch nicht die vollständigen theologischen Systeme derselben, sondern letztere nur, so weit sie auf das jedesmalige Centraldogma influirten und zum Verständniß seiner Entwicklung nothwendig sind. Was darauf keine Beziehung hat, liegt außerhalb unserer Aufgabe.

Ihr Verhältniß zur Kirchengeschichte und zur Dogmatik läßt sich so bezeichnen, daß sie die innere Seite der ersteren, die geschichtliche der letzteren ist. Während die Dogmatik ihren Standort nimmt in der geschichtlich gewordenen Heilserkenntniß der Kirche, um sie nach ihrem innern Zusammenhang als System darzustellen, geht die Dogmengeschichte der Genesis derselben nach, um nachzuweisen, wie und auf welchem Wege die Kirche dazu gekommen ist, ihren Gemeinglauben zu dem Reichthum der Heilserkenntnisse zu entfalten, die den Inhalt ihres gegenwärtigen Bekenntnisses bilden. Sie will also die Gegenwart aus der Vergangenheit, und damit zugleich Sinn und Bedeutung des geschichtlichen Dogma begreifen lehren.

1) Für diese Darstellung setzen wir voraus a) die Kenntniß der christlichen Heilsoffenbarung, wie sie in der heiligen Schrift bezeugt und zum Abschluß gekommen vorliegt. Und dieß nicht blos deshalb, weil der Schriftinhalt Gegenstand einer besondern theologischen Disciplin geworden ist, sondern weil die Dogmengeschichte das Vorhandensein der Kirche zur Voraussetzung hat, die Beschaffung der heiligen Schrift selbst aber zu den kirchenstiftenden Thaten Gottes mit gehört, als der Abschluß derselben. In sonderlicher Weise vom heiligen Geiste gewirkt, zum Zweck der Kirche aller Zeiten Quelle und Norm der Heilswahrheit zu sein, steht sie als ein in sich geschlossenes Ganzes oberhalb der geschichtlichen Bewegung, welche darzustellen unsere Aufgabe ist. Nur an diejenigen Punkte, an denen letztere unmittelbar anknüpft, wird in der Kürze zu erinnern sein. b) Setzen wir voraus eine allgemeine Kenntniß der Kirchengeschichte, mithin auch die äußere Geschichte der großen Lehrstreitigkeiten und das Wichtigste aus der Patristik, (Leben und Wirken der Kirchenlehrer), worüber jeder der großen neuern K. Historiker (Neander, Gieseler, Niedner, auch Kurtz) reichlichen Aufschluß gibt. Erschöpfend kann dieser Gegenstand ohnehin nur in Monographien behandelt werden. Nur wo es zum Verständniß durchaus nothwendig ist, erinnern wir an das Persönliche oder Bibliographische. So beschränken wir uns darauf, den innern Gang des dogmengeschichtlichen Prozesses zur Anschauung zu bringen.

2) In der Anordnung des Ganzen suchen wir das chronologische und sachliche Prinzip zu verbinden. Wir behalten die durch die Geschichte von selbst gegebene Eintheilung in die alte, mittlere und neuere Zeit bei, ordnen aber innerhalb dieser drei großen Perioden den Stoff

nach den oben bezeichneten Centraldogmen und den dort angegebenen Gesichtspunkten (S. 12 u. 13). — Den Anfangspunkt bildet die unmittelbar nachapostolische Zeit, den Endpunkt die Concordienformel. Was diesseits liegt, ist noch im Fluß begriffenes Material.

Jeden der großen Dogmenkreise zerlegen wir in seine Stadien, oder vielmehr, wir lassen ihn sich selbst in seine Stadien entfalten; denn wir haben da nichts zu machen, sondern nur zuzusehen, wie sich die Bewegung verläuft. Wo sie sich nicht gliedert (wie im Mittelalter), belassen wir es bei dem historischen Befunde. — Jedes einzelne Dogma nehmen wir da auf, wo es Gegenstand kirchlicher Verhandlungen geworden ist; werfen aber jedesmal vorab einen Blick rückwärts in die noch unbestimmte Gestalt, die es bis dahin in dem christlichen Gemeinglauben gehabt hat, und führen es fort, bis zum symbolischen Abschluß.

Was endlich die Beurtheilung betrifft, so verzichten wir darauf, die Dogmen einer sei es rein logischen oder dogmatischen oder philosophischen Kritik zu unterziehen, wie es von Strauß, Baur, Biedermann u. A. geschieht, und hören dagegen, was die Kirche selbst in ihren namhaftesten Vertretern zur positiven Begründung ihrer Dogmen und zur Abweisung der verschiedenen gegnerischen Richtungen ausgesprochen hat. Indem wir so die inneren Motive der dogmatischen Festsetzungen und Negationen aufzeigen, geben wir statt einer rationalistisch auflösenden, die Kritik, welche das kirchliche Bewußtsein selbst ausgeübt hat. Dieß ist freilich nicht möglich, ohne in die Glaubens- und Denkarbeit der Kirche und ihrer Lehrer, auch auf die wissenschaftliche Seite derselben, — denn beides läßt sich nicht trennen — tiefer als meistens geschieht, einzugehen, und dieselbe reichlicher zur Sprache kommen zu lassen; aber nur so kann es uns gelingen, ein Bild der wirklichen Geschichte und zugleich einen Maßstab zur richtigen Würdigung ihrer Resultate zu geben. Und das ist der Dienst, den wir mit dieser Arbeit der Gegenwart leisten möchten.

Aus der überaus reichen Literatur führen wir hier blos die bedeutendsten umfassenden Werke an, mit Verweisung theils auf F. Christ. v. Baur's Epochen der Kirchengeschichtsschreibung und auf dessen Einleitung zum Lehrbuch der Dogmengeschichte, theils auf Nitzsch, Grundriß der Dogmengeschichte §. 4.

Die bedeutendste Leistung der älteren katholischen Theologie auf diesem Gebiete ist das grundgelehrte und freisinnige Werk des Jesuiten Dionys. Petavius de theologicis dogmatibus, Paris 1644—50. 4 T. neueste Ausg. v. Passaglia und Schrader 1857; neuere Arbeiten: Klee, Lehrb. der Dogmengesch. 1837 und Schwane, Dogmengesch. der patristischen Zeit. Die ältere protestantische Theologie behandelte den hiehergehörigen Stoff, außer in den Magdeburger Centurien, in ihren großen systematischen, polemischen und apologetischen Werken (insb. Mart. Chemnitz in den Loci und theilweise im Examen Conc. Trid., J. Gerhard in den Loc. und in der Confessio catholica, Quenstedt in der theol. didact. polem. u. A.) und zwar in dem ausschließlichen Interesse, die Uebereinstimmung der alten Kirche mit der evangelischen Lehre und die Abweichungen davon nachzuweisen; der Blick auf die Geschichte als solche lag ihr fern. Zu einer selbstständigen geschichtlichen Bearbeitung gab die erste Anregung Ch. W. F. Walch: Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre 1756[1]), und Semler, in seinen kritischen Einleitungen zu J. S. Baumgarten's evangelischen Glaubensl. 1759 und zu desselben Untersuchung theol. Streitigkeiten 1762. Hatten aber die Aelteren das Hauptgewicht auf die sich gleichbleibende Substanz des kirchlichen Glaubens, auf den consensus de doctrina evangelii gelegt und die geschichtliche Bewegung der Dogmen unberücksichtigt gelassen, so betrachtete Semler den Gegenstand lediglich aus diesem Gesichtspunkt und sah in der Dogmengesch. nur eine Geschichte der Veränderungen, näher des steten Wechsels theologischer Lehrmeinungen, „deren Ursachen rein subjectiver und zufälliger Art, weil es dem Einen so, dem Andern anders gefällt, die Verhältnisse bald so, bald anders sind."

Auf demselben Standpunkt der Indifferenz gegen das Wesen des Dogma und der Subjectivität ist auch noch das „Handbuch der christl. Dogmengeschichte" von W. Münscher geschrieben, welches in 4 Bänden die ersten sechs Jahrhunderte umfaßt (1. Aufl. 1797, 3. 1802—1809), aber vermöge seiner sorgfältigen, lichtvollen und übersichtlichen Behandlungsweise eine epochemachende Bedeutung gewonnen hat, womit zu vergleichen desselben „Lehrbuch der christl. Dogmengesch." 1812 — 1819, 3. Ausg. mit reichlichen Quellenauszügen, 1. Hälfte von Daniel v. Cölln, 1832, 2. Hälfte v. Hupfeld 1834 und von Neudecker 1838.

Die neueren auf richtigerer Auffassung des Gegenstandes ruhenden

---

1) Seine fleißige, gründliche Geschichte der Ketzereien in 10 Th. (1762) bis zum Bilderstreit läßt jedoch diese Gedanken noch nicht zur Anwendung kommen.

Leistungen sind: Baumgarten-Crusius, Lehrb. der christl. Dogmengesch. 2 Thle. 1840 und desselben Compendium der Dg. Gesch. ed. Hase 1846; Engelhardt's Dogmengesch. 2 Thle. 1839, Hagenbach, Lehrbuch der D. Gesch. 2 Thle. 1840, 5. ed. 1867, K. Beck, christl. Dg. 1864; sodann F. Chr. Baur, Lehrb. der christl. Dogmengesch. 1847. 1858, desselben große monographischen Arbeiten über die Lehre der Versöhnung 1838 und von der Trinität und Menschwerdung Gottes 3 Thle. 1841—43, Dorner's, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. 1851, 3 Theile. Dazu kommen die Vorlesungen über Dogmengesch. von Marheinecke, Gieseler, Neander, nach deren Tode herausgegeben, Kahnis, der Kirchenglaube, hist. genet. dargestellt 1864 und H. Schmid: Lehrbuch der Dogmengesch. 2. Aufl. 1868, welche Schrift meines lieben Kollegen und Freundes mit der mir eigenen Auffassung und Ausführung der Dogmengesch. sich am nächsten berührt. Die neueste Leistung ist der „Grundriß der christl. Dogmengeschichte.“ 1. Th. von Fried. Nitzsch, 1870. Die wichtigsten Monographien an den betreffenden Orten.

Erste Hauptperiode.

Die Kirche der ersten sechs Jahrhunderte.

Erster Abschnitt.

Der Grundcharakter des Christenthums und die Bildung der alt-katholischen Kirche.

Vom ersten Jahrhundert bis in die Anfänge des dritten.

1) Das nachapostolische Zeitalter und die apostolische Hinterlassenschaft.

Der wesentliche Inhalt des Christenthums ist Christus selbst, den wir hier, noch ganz abgesehen von jeder näheren dogmatisch-kirchlichen Bestimmung, bezeichnen als die absolut vollkommene Offenbarung Gottes zur Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft in der Menschheit: Gott in Christo. Seine Erscheinung im Fleisch, seine Selbstbezeugung in Wort und That, seine Hingabe in den Tod und seine Auferstehung aus dem Tode hat das Reich Gottes auf Erden gegründet. Die Sendung seines Geistes am Pfingstfest hat aus der bereits gesammelten Schaar seiner Jünger die Kirche geschaffen. Von diesem Moment an gab es eine Gemeinde auf Erden, welche an dem lebendigen Christus ihr Haupt, an seinem ihr innewohnenden durch Wort und Sakrament sich bezeugenden Geiste das Prinzip ihres Lebens, im Glauben an ihn, den Gekreuzigten und Auferstandenen, das Band ihrer Einheit und die Kraft ihre Selbstbethätigung hat. Sie sollte seine Zeugin sein an Israel und an die Völkerwelt — die Apostel voran. Noch durch ihren Dienst war die Predigt des Evangeliums über einen großen Theil des römischen Reichs ergangen; allenthalben, in den großen Centralstätten desselben, an den Mittelpunkten des Weltverkehrs hatte das Christenthum Eingang gefunden, von wo aus es die umliegenden Gegenden durchdringen konnte. Es geschah dieß, nach dem Hingang der ersten auserwählten Zeugen durch den Missionseifer der Christen mit eben so viel Energie als Erfolg. „Schnell wie ein

Sonnenstrahl hat das heilsame Wort die ganze bewohnte Erde erleuchtet" sagt Eusebius, und wenn auch die Angaben des Hermas, Justin und Irenäus über den Umfang dieser Verbreitung etwas rhetorisch gehalten sind: um die Mitte des zweiten Jahrhunderts hatte das Christenthum jedenfalls die Grenzen des römischen Reichs nach vielen Seiten hin überschritten.

Das Band, welches die einzelnen Christengemeinden mit einander verband, war nach dem Tode der Apostel nur das des gemeinsamen Glaubens, das Bewußtsein des Zusammengefaßtseins unter dem Einen Haupte und der freie lebendige Verkehr zwischen ihnen; eine verfassungsmäßige Organisation, die sie äußerlich umschlossen und geeint hätte, gab es noch nicht. Eine solche gestaltete sich erst allmählig von den Einzelgemeinden aus vornehmlich durch die Vorsteher derselben.

Der sittlich-religiöse Zustand der Christenheit in diesem Stadium muß im Allgemeinen als ein blühender, ja herrlicher bezeichnet werden. Es war die Zeit der ersten Liebe, das Jugendalter des einfachen, unmittelbaren, aber lebendigen, in der Liebe thätigen Glaubens. Obwohl nicht ohne manche Flecken und Schäden, standen die christlichen Gemeinden dieser Anfangszeit doch wie Sterne in der Nacht des Heidenthums, und gaben nicht nur durch ihr Bekenntniß, sondern auch durch ihr Leben Zeugniß von der Wahrheit und Gotteskraft des Christenthums. Während das gebildete Heidenthum sich in rhetorischen Phrasen herumtrieb, predigten die Christengemeinden durch die That: non eloquimur magna sed vivimus, sagt Minucius Felix und Athenagoras: *οὐκ ἐν λόγοις ἀλλ' ἐν ἔργοῖς τὰ τῆς ἡμετέρας θεοσεβεῖας πράγματα.* Glaubenstreue, Zeugenmuth, Sittenreinheit und Weltverläugnung, aufopfernde Bruderliebe, bewunderswürdige Standhaftigkeit im Leiden um Christi willen und die Sehnsuchtshoffnung auf seine baldige Wiederkunft — das sind die Grundzüge der apostolischen und nachapostolischen Gemeinden. Sämmtliche apostolische Väter und Apologeten von Justin dem Märtyrer an bis herauf auf Tertullian und Origenes können sich Heiden gegenüber als auf eine offenkundige, unläugbare Thatsache darauf berufen; sie brauchten nicht zu fürchten, daß die Wirklichkeit sie Lügen strafen werde[1]). Das

---

1) Clemens R. ad Cor. 1—7. Justinus M. Apol. II. Epist. ad Diogn. Tertull. Apolog. 39. 46. Neander, Denkwürdigkeiten 1. u. 2.

Christenthum hatte sich als ein sittliches Lebensprinzip, als welterneuernde Gotteskraft bewiesen.

Dagegen war die Heilserkenntniß der Christengemeinden jener Anfangszeit eine ganz einfache gewissermaßen elementarische. Der Glaube hatte vorherrschend die Form der Unmittelbarkeit. Das Bedürfniß einer Reflexion auf ihn zum Behuf einer lebhaften Entwicklung war noch nicht vorhanden. Es galt vielmehr zunächst die Bewahrung und Aneignung des apostolischen Vermächtnisses.

Das apostolische Vermächtniß aber war ein zwiefaches: einmal das mündliche grundlegende Zeugniß von Christo, sodann die apostolische Schrift.

Den Inhalt des apostolischen Zeugnisses bildeten die großen Thatsachen der Erlösung, der Bericht von Jesu Erscheinen und Wirken in der Welt, von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft, sammt der Belehrung über die Bedeutung dieser Thatsachen und der Aufforderung zur Bekehrung, zum Glauben, zur Taufe und zum entsprechenden Wandel, — wie wir aus den in der Apostelgeschichte aufbewahrten Reden des Petrus (c. 2. c. 3, 12—26. c. 10, 28 ff. c. 13, 16 ff.) und des Paulus (c. 13, 16 ff. c. 20, 17—21. c. 26, 17. 1. Kor. 15, 1—8) ersehen. Diese summarische Grundlage führten sie dann im näheren und längeren Verkehr mit den gläubig Gewordenen weiter aus. Der Beziehung auf beides begegnen wir häufig in den apostolischen Schriften, vgl. Apostelg. 2, 42: „Sie blieben beständig in der Apostel Lehre"; ebd. 20, 17—31 mit 1 Thessal. 1, 4—7 und Hebr. 5, 12. 6, 1—3: τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς, ὁ τῆς ἀρχῆς λόγος. Wie nun dieses mündliche Zeugniß die Kirche gegründet hat, so wurde es von den Aposteln den von ihnen gestifteten Gemeinden und deren Vorsteher als eine παραθήκη für die Folgezeit zu treuer Bewahrung und Uebermittlung übergeben (1 Tim. 6, 13—14, 2 Tim. 1, 12—14, 2, 2) und unter dem Namen traditio, praedicatio apostolica auf die nächsten Generationen mündlich fortgepflanzt, getragen und durchwaltet von demselben Geiste, aus dem es ursprünglich stammte. Dieß ist der Eine Strom der apostolischen Hinterlassenschaft, ὁ ἱερὸς λόγος, älter als die apostolische Schrift, von ihr selbst überall vorausgesetzt.

Die apostolischen Schriften hingegen sind erst etwas später entstanden, etwa seit den Jahren 53 und 54 bis gegen Ende des Jahr-

hunderts. Die ältesten sind ohne Zweifel die Briefe Pauli an die Thessalonicher, Galater, Korinthier und an die Römer (J. 58. 59). Dann folgen die aus der römischen ersten Gefangenschaft des Apostels (circ. J. 62) an die Epheser, Kolosser, Philipper und Philemon. In die Zeit von da bis zu seiner zweiten Gefangenschaft (65?) oder etwas später werden die synoptischen Evangelien fallen, welche wir als die urkundliche Aufzeichnung der (mündlichen) apostolischen Ueberlieferung über Leben, Lehre und Thaten des Herrn bezeichnen können; Matthäus voran, Lucas vielleicht erst nach der Zerstörung Jerusalems verabfaßt (c. 21, 24). Jedenfalls noch vor diese Katastrophe fällt der Brief an die Ebräer, — etwa gleichzeitig die beiden Pastoralbriefe Pauli, der erste an Timotheus und der an Titus, das erste Sendschreiben Petri (c. 66—68) (ob aus Rom?); das zweite erst nach der Zerstörung Jerusalems, und noch später der Brief Judä, während der des Jakobus wohl einer sehr frühen Zeit angehört. Der zweite Brief des großen Heidenapostels an Timotheus wird aus seiner zweiten Gefangenschaft, in der Nähe seines Todes, geschrieben seien. Den Schluß bilden das Johanneische Evangelium mit dem Begleitschreiben und die Apocalypse [1]).

Der Inhalt dieser apostolischen Schriften ist im Wesentlichen derselbe mit der mündlichen Ueberlieferung. Diese ist in ihnen durch Wirkung des heiligen Geistes schriftlich verfaßt, und insofern ist es ganz richtig, was Irenäus in der berühmten Stelle adv. Haer. III, 1 von der Identität der Tradition und des Schriftworts sagt: Non per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos (apostolos); quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Beide wurden auch häufig unter dem allgemeinen Begriff der Tradition zusammengefaßt. Aber das Schriftwort ist formell anders gestaltet und inhaltlich jedenfalls reicher und zuverlässiger, als das, was sich durch die mündliche *παράδοσις* fortgepflanzt

---

[1]) Ich erlaube mir, ohnerachtet der Instanzen der modernen Kritik an den obigen ohngefähren Bestimmungen festzuhalten, welche im Ganzen die altkirchliche Ueberlieferung und das Urtheil der meisten neueren positiven Schriftforscher für sich haben.

hat. Und dieser unendliche Reichthum ist hier, bei aller Einheit in der Sache, doch in mannigfaltiger Weise je nach Individualität und Beruf der Verfasser oder nach dem Bedürfniß der Gemeinden ausgeprägt. Während die synoptischen Evangelien die Geschichte des Herrn und zwar unter einem dreifachen Gesichtspunkt darstellen und die Apostelgeschichte die göttliche Pflanzung und Urgeschichte der Kirche berichtet, schildern die Paulinischen Briefe das Christenthum als welthistorische Thatsache, in seinem Verhältniß zum Judenthum und Heidenthum, und bringen im Zusammenhang damit die großen evangelischen Grundlehren von Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade, Versöhnung und Rechtfertigung, rechtfertigendem Glauben und christlichem Leben, christlicher Freiheit und ethischer Gebundenheit in Erinnerung und zum Verständniß. Auf das Gewaltigste legt der Heidenapostel diese Grundzüge des Christenthums dar, die großartigsten Conceptionen verbindet er mit praktischen Anwendungen, auf alle Lebensverhältnisse läßt er das Licht derselben fallen. Die Petrinischen Briefe enthalten gleichfalls eine Summa desselben Christenthums, getragen von dem Gesichtspunkt der christlichen Hoffnung, während Johannes die gottmenschliche Gestalt desselben in centraler Anschauungsweise darstellt. Er hat sich am tiefsten in das gottmenschliche Lebensbild seines Meisters, an dessen Brust er lag, versenkt, die innere Seite seiner Person und Lehre, die mystische Tiefe des Evangeliums, das Wesen der Gottesgemeinschaft hat er am schönsten und vollständigsten zum Ausdruck gebracht.

So bildet die neu-testamentliche Schrift ein einheitliches und doch in mannigfaltigen Formen ausgeprägtes Denkmal der göttlichen Heilsoffenbarung in Wort und That, und ist durch diese ihre Eigenthümlichkeit ganz dazu angethan, der Kirche aller Zeiten zum Kanon für ihr Lehren und Handeln zu dienen, wozu sie auch von Gott bestimmt war.

Keineswegs aber entsprach das Maß der Heilserkenntniß in den christlichen Gemeinden der Anfangszeit nach dem Hingang der Apostel der in dem Schriftwort derselben erschlossenen Tiefe und Höhe. Die wenigen literarischen Dokumente der sogenannten apostolischen Väter bezeugen diese unläugbare Thatsache. Es sind folgende: ein Sendschreiben der römischen Gemeinde an die korinthische zum Zweck die in ihr gestörte gemeindliche Ordnung wieder herzustellen, verfaßt

von Clemens, damals Presbyter in Rom (J. 92—96), ein anonymer Brief an die asiatischen Christen, der (später) dem Barnabas zugeschrieben wurde, ohngefähr um dieselbe Zeit, sieben Briefe des Bischof Ignatius von Antiochien auf seiner Reise zum Martyrium nach Rom (107, nach andern 117 gest.), sammt einem Briefe des Bischof Polykarpus aus Smyrna, eines Schülers des Apost. Johannes, an die Philipper († 169); der Hirte (ποιμὴν) des Hermas und die herrliche epistola ad Diognetum, jedenfalls vor 136. Zeit und Aechtheit aller dieser Schriften ist zwar durch die neuere Kritik vielfach in Anspruch genommen, anderseits aber auch mit überwiegenden Gründen vertheidigt worden [1]). Jedenfalls haben wir an ihnen authentische Denkmale der kirchlichen Literatur aus den letzten Decennien des ersten und aus den ersten des zweiten Jahrhunderts, also aus einer noch ganz nahe an die apostolische hinanreichenden Periode. Einige derselben, Clemens, Barnabas und Hermas standen bei der alten Kirche in so hohem Ansehen, daß sie wenigstens eine Zeitlang in verschiedenen kirchlichen Kreisen zum gottesdienstlichen Gebrauch verwendet und deshalb an den Kanon angefügt wurden.

Was ihren Inhalt betrifft, so zeigt derselbe keine Spur von jenem neuerdings fingirten Gegensatz zwischen Judaismus und Paulinismus (Petriner und Pauliner) innerhalb des apostolischen Kreises. Petrus und Paulus stehen da in gleicher Dignität neben einander. Es läßt sich nicht nachweisen, daß der eine oder andere dieser sog. apostolischen Väter von diesem oder jenem Apostel ausschließlich, oder auch nur vorherrschend bestimmt sei [2]); einzelne Anspielungen und Reminiscensen beweisen das noch nicht: es ist vielmehr ein durchschnittlicher Inbegriff des apostolischen Christenthums, was die Grundlage dieser Schriften bildet — ein durchschnittlicher, sagen wir, und eben deshalb ziemlich verallgemeinerter Inbegriff der den Aposteln gemeinsamen Lehre. Es ist schwierig, eine summarische Zusammenfassung desselben zu geben, weil die in Rede stehenden Schriften keine lehrhafte Darstellung bezwecken, sondern verschiedene praktische Ziele im Auge haben. Doch lassen sich folgende Grundzüge wohl erkennen:

---

[1]) S. die Beilage im Anhang. — [2]) Findet doch Keim (Jesu von Nazareth 1, 143) selbst in Pseudo-Barnabas einen starken Johanneischen Zug, in Hermas Anklänge an Joh. und Hilgenfeld in Ignatius eine paulinische Grundlage.

das Christenthum ist ihnen Allen nicht eine blose Lehre, sondern die Offenbarung Gottes in Christo, Christus das Centrum derselben, das Licht und Leben der Welt; die christliche Kirche das wahre Israel, die Continuität oder Realität des alttestamentlichen Reiches Gottes. Wie fließend und unbestimmt sie es auch ausdrücken, daß Christus der Vermittler und Hohepriester unsers Verhältnisses zu Gott, der Bürge unserer Hoffnung, das Haupt seiner Gemeinde sei, und daß das wahre Christenthum in der vertrauungsvollen Hingabe an ihn und in dem Leben in ihm, kurz im werkthätigen Glauben bestehe — bezeugen sie sämmtlich. Sie theilen gemeinsam den Gottesbegriff, wie er aus dem alten in den neuen Bund übergegangen ist, — die Weltschöpfung und Weltverwaltung durch den Einen, lebendigen allmächtigen Gott; sie erkennen die höhere Würde Christi, man darf sagen, seine Gottheit ausnahmslos an, und wissen Alle von einer wirksamen Immanenz seines Geistes oder des heiligen Geistes (promiscue) in den Herzen der Erlösten. Die geschichtlichen Heilsthaten, die Erscheinung Christi im Fleisch, sein Tod, sein Blut, seine Auferstehung stehen ihnen als die großen Thatsachen, auf die sich der Glaube und die Hoffnung der Christenheit gründet, vor Augen. Seiner nahen Wiederkunft sehen sie mit der ganzen Kirche jener Zeit harrend entgegen [1]). Die Taufe ist ihnen das Sakrament der Wiedergeburt. Dieß die gemeinsamen Grundzüge — im Wesentlichen dieselben, deren Summa wir hernach in der sogenannten Glaubensregel zusammengefaßt finden werden, — nur freilich hier in fließender, wechselnder schriftstellerischer Form [2]).

Bei Clemens sind es, dem Zweck des Sendschreibens gemäß, mehr nur allgemeine Gesichtspunkte, hinter denen die specifisch christlichen zurücktreten, obwohl nicht verschwinden; seine theologische Bildung und Anschauung, soweit man von einer solchen reden kann, wurzelt ganz im alten Testament, in dem er lebt und webt. Dagegen stellt Barnabas, der die große Streitfrage über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum behandelt und in dem neuen Testament die volle Erfüllung des alten nachzuweisen sucht, die Bedeutung des Todes Jesu zur Vergebung der Sünden und die durch ihn vermittelte Neuschöpfung der (gläubig gewordenen) Menschheit recht stark in den Vor-

1) Die näheren Nachweisungen im Folg. — 2) Mit Recht findet sie Irenäus III. 3, 3 u. 4 in dem Briefe des Clemens und bei Polykarp.

dergrund (c. 6, 16). Der Sohn Gottes ist ihm der Mittler der ersten und der zweiten Schöpfung: *ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν*. Einen noch höhern Flug nimmt Ignatius, dessen Tendenz die Wahrung der kirchlichen Einheit gegenüber sie bedrohenden Gefahren, dessen Grundgedanke die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist, (*ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος*), seine Erscheinung im Fleisch, die Thatsache seines Todes und seiner Auferstehung zur Beschaffung eines neuen Lebens in der Menschheit (*θεὸς ἀνθρωπίνως φανερωθεὶς εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς*), welches wesentlich Leben in Christo ist. In der Seele des dem Tode entgegeneilenden Märtyrers lebt es als die Gluth persönlicher Liebe. Obwohl er ihn nicht namentlich anführt, spürt man doch die johanneische Anschauung bei ihm durch[1]), und gleichwohl ist er so wenig ausschließlich johanneisch, daß man allewege den Reminiscenzen aus dem Evangelium Matthäi und aus den paulinischen Briefen bei ihm begegnet. Denselben ächt katholischen Charakter hat der Brief Polykarp's mit seinem an Petrus und Paulus erinnernden Anfang, wo der greise Bischof den Philippern seine Freude bezeugt: „daß die feste Wurzel ihres Glaubens bis heute fortdauert und Frucht bringt in unserem Herrn Jesu Christo, der es auf sich genommen hat, für unsere Sünde bis in den Tod hinabzugehen, welchen Gott hat auferweckt und aufgelöst die Bande des Hades, welchen ihr nicht gesehen habt und doch an ihn glaubet, und nun ihr glaubet, so werdet ihr euch freuen mit unaussprechlicher und herrlicher Freude, zu welcher Viele begehrten einzukommen, da sie wußten, daß ihr aus Gnaden selig geworden seid, nicht aus den Werken, sondern nach Gottes Willen durch Jesum Christum." Selbst von Hermas kann man ungeachtet seiner stark gesetzlichen Richtung nicht ohne weiters sagen: er judaisire; denn wenn er Simil. VIII das Christenthum „das in die ganze Welt hineingegebene Gesetz" nennt, so meint er damit nicht eine Gesetzeslehre, sondern „der bis an die Enden der Erde gepredigte Sohn Gottes, er selbst, Christus, ist dieses universale Gesetz", und der Glaube die Bedingung der Zugehörigkeit zu ihm (c. 3). Und wenn er an die Spitze der Mandate den Satz stellt: *Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός*, so will dieß nicht gefaßt sein als Anführung einer Glaubensregel, die sich auf den ersten Artikel be-

[1]) Zahn a. a. O. 604.

schränke und die, wenn dieß der Fall, allerdings judaistisch wäre, sondern der Satz hat hier die Bedeutung eines Gebotes; die Betonung der Einzigkeit Gottes soll den folgenden Ermahnungen zur Begründung dienen[1]). Uebrigens ist auch der Kirchenbegriff des Hirten durchaus nicht partikulär judaistisch gefärbt. Daß der unbekannte Verfasser des Briefs an Diognet die paulinische Heilslehre tief erfaßt und zugleich die johanneische Logosidee sich angeeignet hat, ist ohnehin bekannt. Man fühlt also wirklich diesen Vätern die apostolische Schule ab.

Andrerseits aber ist der Abstand ihrer Schriften von denen der Apostel ein auffallend weiter. Man glaubt es kaum, daß man hier Männer vor sich hat, die bei jenen großen Meistern in die Schule gegangen sein sollen, oder doch der ursprünglichen Quelle so nahe standen; ihrer Originalität und Geistesfülle gegenüber empfängt man den Eindruck der Dürftigkeit, der Beschränktheit, der Unbedeutendheit. Zwar daß diese sogenannten apostolischen Väter nicht schöpferische, bahnbrechende Naturen, sondern einfache praktische Zeugen der christlichen Wahrheit sind, kann uns nicht befremden, allein das Maß ihrer Heilserkenntniß und die Art, wie sie dieselbe aussprechen, hat geradezu etwas Befremdliches[2]). So, um einige Belege zu geben, klingt allerdings bei Clemens die paulinische Grundlehre von der „Rechtfertigung nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben" hell und rein heraus (c. 32), dennoch aber bringt er gleich nachher den Wandel in guten Werken in einen solchen Zusammenhang mit dem Heil, als habe er das Obige wieder vergessen (c. 33. 35). Während er dort die Gerechtigkeit dem Glauben vindicirt, sagt er doch von Abraham, daß sie eine Frucht seines Thuns gewesen sei, und während er die Sündenvergebung einerseits auf das Blut Christi und auf den Glauben gründet, heißt es anderwärts: *ἀφεθῆναι ὑμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας* (c. 50). Beides, Glaube und Werke, Gehorsam und Liebe stehen da nur äußerlich neben einander, — innerlich, in der Unmittelbarkeit seiner christlichen Gesinnung mögen sie eine unzertrennliche Einheit bilden, — ein Verständniß des organischen Zusammen-

[1]) Vgl. Zahn's richtige Deutung S. 149 und 459 gegen Ritschl 343 u. Hilgenfeld nov. test. extra canonem fasc., III, p. 15. — [2]) Einer der schlagendsten Beweise für die Ursprünglichkeit und Authentie der apostolischen Schriften.

hangs im Sinne Pauli fehlt. Was Barnabas betrifft, so läßt sich derselbe durch den wohlbegründeten Gegensatz gegen eine jüdisch-gesetzliche Richtung verleiten, über das Verhältniß des alten und neuen Bundes Ansichten aufzustellen, welche, weit von den paulinischen Grundanschauungen abweichend, das geschichtliche Band zwischen beiden Testamenten völlig zerreißen; er leugnet geradezu, daß der alte jemals zum wirklichen Bestand gekommen sei, und die Art, wie er diese singulären Behauptungen zu begründen sucht, ist voll der seltsamsten, nicht nur spielenden, sondern abgeschmacktesten, ja wahrhaft lächerlichen Deutungen alttestamentlicher Stellen und Gebräuche, worauf er sich überdieß noch viel zu gute thut, ja Christum selbst zum Zeugen für ihre Richtigkeit anruft (9). Sogar in der sonst so herrlichen Epistel an Diognet wird der Opferdienst Israels auf eine Linie mit den heidnischen Götzenopfern herabgesetzt, die Beschneidung für eine Verstümmlung, die alttestamentliche Festordnung für eine Erfindung menschlicher Thorheit erklärt (4. 5). Bei Hermas aber ist es nicht nur die seltsame Einkleidung seines Bußrufs in Visionen, sondern der starke gesetzliche Zug, der seinen „Hirten" charakterisirt, was unsern Anstoß erregt. Stellt er doch im zweiten Buch das ganze Leben des Christen auf Mandata. Dazu seine Lehre von der einmaligen Buße, die Ansicht, daß das neue Leben des Bußfertigen eine Wiedergutmachung der vor der Bekehrung begangenen Sünden sei (Simil. III. VII), endlich seine Unterscheidung pflichtmäßiger und überschüssiger Leistungen, in der bereits die opera supererogationis anklingen: „Halte du nur die Gebote des Herrn, wenn du aber irgend etwas Gutes thust, das noch über das göttliche Gebot hinausgeht (ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ ϑεοῦ), so wirst du dir noch größeren Ruhm erwerben und bei Gott zu noch höheren Würden gelangen, als es außerdem geschehen wäre" — diese und ähnliche Züge beweisen ausreichend, wie tief die christliche Erkenntniß der sogenannten apostolischen Väter unter der Höhe der apostolischen steht. Ja so weit ist der Abstand, daß man gerade darauf hin mehrere jener Dokumente für unächt erklären wollte.

Aber mit Unrecht. Denn so auffallend diese Erscheinung auf den ersten Blick ist, so ist sie doch in dem allgemeinen Gesetz der Entwicklung begründet. Daß die Kirche eine Geschichte leben und also in eine Entwicklung auch nach der Seite der Erkenntniß und Lehre eingehen sollte, liegt in ihrem Wesen und Beruf. Es ist der

gottgewollte Weg. Diese Entwicklung unterscheidet sich dadurch von dem wunderbaren, durch unmittelbare Gottesoffenbarung gesetzten Anfang, daß jetzt auch die menschlich-natürlichen Faktoren und Vermittlungen eintreten sollten, um das göttlich Gegebene sich zu assimiliren und zu durchdringen. Und solch eine menschlich-natürliche Entwicklung kann nicht schon mit dem Vollen und Vollendeten anheben, sie muß mit dem Fundamentalen beginnen. Dieses allgemeine Gesetz bewährt sich auch hier, wo es sich um den Uebergang aus der apostolischen Zeit in die nachapostolische, offenbarungslose handelt. Nur auf dem Wege einer langsamen, von den Elementen ausgehenden Arbeit konnte sich das unendlich reiche, in dem christlichen Gemeinglauben und den heiligen Schriften niedergelegte Depositum zur allseitigen Auswirkung bringen. Auch gab es ja damals noch keine umfassende Sammlung der neutestamentlichen Schriften, und selbst so weit sie vereinzelt den Gemeinden vorlagen, war ihr Verständniß, namentlich von den Heidenchristen nicht so leicht zu erzielen, als es uns vielleicht erscheinen mag. Dazu kommt, daß der allgemeine Bildungsstand jener Zeit, der die Darstellungsform bedingte, ein gesunkener, formell angesehen ein verkünstelter war, ein dürftiger Nachsommer des klassischen Alterthums. Es bedarf daher zur Erklärung der vorliegenden Erscheinung weder der Annahme „einer Wiederverhüllung des christlichen Geistes durch Zurückkehren auf einen alttestamentlichen Standpunkt" (Neander), noch „eines selbstverschuldeten Abfalls der alten Kirche" (Thiersch), noch weniger eines „ebionitischen Anfangs, oder eines uranfänglichen, erst allmählig auszugleichenden Gegensatzes zwischen Petrinismus und Paulinismus" (Baur [1]). Die Lebensaufgabe der Kirche und das Gesetz der Entwicklung reichen völlig zur Erklärung aus.

Was ursprünglich in das Gesammtbewußtsein der christlichen Gemeinden eingedrungen war, war eben die Summa jener mündlichen Hinterlassenschaft der Apostel, fides quam ab apostolis ecclesia accepit. Sie hatte sich mittelst treuer Ueberlieferung durch die Reihenfolge der Bischöfe (Presbyter) hindurch auf die nächsten Generationen fortgepflanzt, wie es hernach Irenäus adv. Haer. III, 3 aus-

---

1) Uhlhorn: die älteste Kirchengeschichte in ihren neueren Darstellungen, Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. II, Heft 3 (666 ff.), Bd. II, Heft 2, Bd. III, Heft 3, wo sich eine Zusammenstellung der hierhergehörigen Literatur findet. Die obige Erörterung sieht vorgreifend auch auf die ff. Abschnitte hinaus.

drückt: hac ordinatione et successione quae est ab apostolis in ecclesia veritatis traditio pervenit usque ad nos; sie bildete den wesentlichen Inhalt des Katechumenenunterrichts und der öffentlichen Verkündigung, während die Schriften der Apostel noch nicht allgemein verbreitet waren. An ihr hatte also der Glaube der Gemeinden seine nächste Grundlage. „Viele Nationen aus den Barbaren, sagt Irenäus, die an Christum gläubig geworden sind, tragen ohne Papier und Tinte die heilsame Lehre durch den heiligen Geist in ihrem Herzen geschrieben und haben nur die alte mündliche Ueberlieferung, die sie treu bewahren. An sie müßte man sich halten, wenn die Apostel nichts Schriftliches hinterlassen hätten", III. 4, 1. 2.

Den Inhalt dieser Ueberlieferung können wir allerdings nicht genau präcisiren, denn er war keine formulirte Lehre, sondern ein lebendiger Strom, in welchen bald auch die Zuflüsse aus dem apostolischen Schriftwort einmündeten, in dem Maße, als dieses in weitern Kreisen bekannt wurde. Und eben deshalb will auch die Fortpflanzung desselben nicht als blos gedächtnißmäßige Uebermittlung gedacht sein, sondern als lebendige Reproduction des apostolischen Wortes in dem Glauben und Bewußtsein der Gemeinden. Der Substanz nach war es die Summa jener Grundthatsachen und Grundwahrheiten, die wir bereits bei den apostolischen Vätern in freier und flüssiger Form vorfanden. Man könnte sie etwa mit Ignatius ad Philad. 8 kurz so ausdrücken: *Ἰησοῦς Χριστὸς . . ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις, ἡ δι' αὐτοῦ*. Aber dieser Inhalt faßte sich doch schon sehr frühzeitig in eine relativ feste Form, in bestimmte Sätze zusammen, wie wir aus der sogenannten regula fidei ersehen, die vorzugsweise den Namen der Tradition führte und die uns Irenäus, Tertullian, Novatian, Origenes in mehreren Recensionen überliefert haben [1]). Es sind dieß kurze summarische Inbegriffe des kirchlichen Gemeinglaubens [2]). Diese Glaubens-

---

[1]) Irenäus braucht das Wort traditio bald in jenem weitern, bald in diesem engern Sinne, ohne zwischen beiden scharf zu unterscheiden. — [2]) Irenäus bietet zwei Relationen; die längere adv. Haer. I. 10, 1 lautet so: „die Kirche, obgleich über den ganzen Erdkreis zerstreut, hat und bekennt, von den Aposteln und ihren Schülern überliefert den Glauben an Einen Gott, allmächtigen Vater, der den Himmel und die Erde und das Meer und Alles, was darinnen ist, gemacht hat, und an Einen Jesus Christus, den Sohn Gottes, der zu unserer Er-

regel vererbte sich aus dem zweiten Jahrhundert in das dritte, reicht aber in ihren Grundzügen jedenfalls bis über die Anfänge des zweiten hinaus. Denn sie erscheint bei den genannten Kirchenlehrern, insbesondere bei dem ältesten derselben, bei Irenäus (seit 170 thätig) als etwas bereits Vorhandenes, in der ganzen Kirche, der morgenländischen wie der abendländischen, allgemein Bekanntes und Anerkanntes[1]); was gar nicht möglich wäre, wenn sie erst neuerdings, etwa im Kampf mit den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts, festgestellt worden und in Brauch gekommen wäre. Dem Inhalt nach wird sie von ihnen bis auf die Apostel zurückgeführt: Durch die Succession der Bischöfe habe sie die Kirche von den Aposteln des Herrn empfangen — regula veritatis, quam ab apostolis accepit ecclesia; traditio apostolica[2]). Und in der That, zu irgend einer lehrhaften Zusammenfassung der Grundthatsachen des christlichen Glaubens mußte es nothwendig kommen, sobald es sich um Katechumenat und Taufe handelte. Bei Justin (c. J. 147) begegnen uns bereits unverkennbare

---

rettung Fleisch geworden ist, und an den heiligen Geist, der durch die Propheten die göttlichen Heilsveranstaltungen verkündigt hat; und die Geburt aus der Jungfrau und das Leiden und die Auferstehung von den Todten und die leibliche Himmelfahrt unseres geliebten Herrn Jesus Christus und seine Wiederkunft vom Himmel in der Herrlichkeit seines Vaters, um Alles zu vollenden, aufzuerwecken alles Fleisch menschlichen Wesens, gerechtes Gericht zu halten über Alle — und den Gerechten und Frommen unvergängliches Leben und ewige Herrlichkeit in Gnaden zu schenken." Die kürzere Formel ebd. III. 4, 2 vgl. V. 20, 1. Tertullian gibt drei kurze Formeln: de veland. virg. c. 1. adv. Prax. c. 2. de praescr. haret. c. 13. Novatian de Trinit. und Cyprian ep. 76. eine kurze Summa. Die ausführlichste bei Origenes de Princ. praef. c. 4—10, womit zu vergleichen die fast wörtlich übereinstimmende Inhaltsangabe in dem Fragment ad Titum (bei Lommatzsch V, 282), wichtig deshalb, weil man daraus ersieht, daß auch diese längere Form eine bestimmt formulirte und jedenfalls in weiten Kreisen anerkannte war. S. die treffliche Sammlung dieser Dokumente in Aug. Hahn's: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apost. kath. Kirche 1842. S. 63 ff. —

[1]) Irenäus I. 10, 2. III. 3, 1: traditio apostolorum in toto mundo manifestata in omni ecclesia est (πάρεστι) respicere omnibus, qui velint videre. V. praef. u. c. 20. Tertullian de praescript. haeret. c. 36. —
[2]) Irenäus I, 9. III. 3, 1—4. praef. V.: praeconium ecclesiae, quod apostoli tradiderunt, a quibus ecclesia recipiens per universum mundum sola bene custodiens tradidit filiis suis. Tertullian de praescr. c. 20. 21. 37.

Hinweisungen auf eine gemeinkirchliche Lehre für die Katechumenen, — man kann fast alle die Hauptsätze des Taufbekenntnisses bei ihm nachweisen — und auf einen kirchlichen Unterricht über das Abendmahl[1]); Polykarp ermahnt, den aufkommenden Irrlehrern gegenüber zurückzukehren ad traditam nobis ab initio doctrinam[2]); auch in den Clementinischen Homilien (zwischen 150—170) begegnet uns eine deutliche Anspielung darauf. Ja die Spuren davon zeigen sich schon bei Ignatius, denn nicht nur setzt derselbe überall eine bestimmte, einheitliche Lehre, an welche die nachfolgenden Generationen der Kirche gebunden sind, voraus[3]): in mehreren seiner Briefe klingt bereits eine Formulirung durch[4]); vielleicht daß sich die Ansätze dazu selbst in den Pastoralbriefen nachweisen lassen, z. B. 2 Tim. 1, 13. 1 Tim. 3, 16. 6, 13; jedenfalls schließt sie sich an das Wort des Herrn von der Taufe an (Matth. 28), welches die Zusammenfassung seines Gesammtwortes ist. — Diese Glaubensregeln wurden von den Kirchenlehrern in freier Weise, je nach Bedürfniß in kürzerer oder erweiterter Gestalt gehandhabt; ihre Form ist, wenigstens theilweise, durch die häretischen Zeitgegensätze (Doketismus und Gnosticismus) bedingt, ihr Inhalt wächst und bereichert sich durch die Zeiten hindurch (Origenes); aber ungeachtet dieser Freiheit und Flüssigkeit zeigt sich doch eine gewisse Gebundenheit und gleichmäßige Gliederung: es ist der Glaube an Gott den Vater, Sohn und heiligen Geist, unter den sie die Thatsachen der Weltschöpfung, Welterlösung und Welterleuchtung (Heilsverkündigung) subsumiren, so zwar, daß das Mittlere auch inhaltlich als der eigentliche Kern erscheint. So weisen die verschiedenen Redactionen der regula fidei auf einen gemeinsamen Hintergrund, auf einen festen Kern, den sie zwar absichtlich nie genau formuliren, aber doch durchscheinen lassen, hin — und dieß ist ohne Zweifel das kirchliche Taufbekenntniß, das symbolum apostolicum.

---

1) Apol. I, 61 von der Taufe, 66 vom Abendmahl. *ἐδιδάχθημεν*. Vgl. Semisch, das apostolische Glaubensbekenntniß. 1872. — 2) ad Phil. c. 3, 7. vgl. mit Irenäus III. 3, 4. — 3) Ephes. Phil. Magnes. Trall. Zahn 437. — 4) ad Magn. 11. (trinitarisch). Ephes. 7. Trall. 9. Smyrn. 1 (vertrauend) *εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καθηλίομενον .. ἀληθῶς ἀνέστησεν αὐτὸν .. ἀνάστασις . . ἐκκλησία.*

Zwar stammt bekanntlich die spätere, vollständig abgeschlossene Gestalt desselben erst aus dem fünften Jahrhundert, doch läßt sich schon ein Jahrhundert früher eine im Wesentlichen gleiche — nur um einige, an der Peripherie liegende Sätze, ärmere — Form im Gebrauch der abendländischen Kirche nachweisen (Augustin), mit welcher hinwiederum ein Glaubensbekenntniß des Marcell v. Ancyra (336) wörtlich, des Novatian (250) summarisch, das den Katechesen des Cyrill von Jerusalem (348) zu Grunde liegende in den Hauptpunkten übereinstimmt, während uns ein noch älteres Fragment (gegen Noetus) bis gegen das Ende des 2. Jahrhunderts zurückführt [1]). Aber sein Ursprung verliert sich in ein nicht aufzuhellendes Dunkel. Es muß älter sein als die vorhin angeführten Glaubensregeln, die es zur Voraussetzung haben, und jünger als die neutestamentlichen Schriften; denn diese, auch die spätesten derselben, enthalten auch nicht die leiseste Anspielung darauf. Der Bericht von seiner unmittelbaren wörtlichen Abfassung durch die Apostel kennzeichnet sich selbst als eine spätere Legende [2]); auch wissen die ältesten griechischen V.V. nichts davon. Wohl aber ist es das erste Glaubenszeugniß der Kirche, gleichsam die Antwort, das zustimmende Amen derselben zu dem Wort des Herrn von der Taufe, eine Erweiterung des Taufsymbols zum Behuf des Taufbekenntnisses. — Jahrhunderte lang lebte es unaufgeschrieben als lebendiges Wort in dem Glauben und in den Herzen der Gemeinde, als ein heiliges Mysterium pflanzte es sich in der mündlichen Ueberlieferung fort (traditio et redditio symboli), woraus sich auch die Abweichungen im Einzelnen leicht erklären. Symbolum fidei non scribitur in charta et atramento, sed in tabulis cordis schreibt noch Hieronymus. Am treuesten wurde es nachweisbar [3]) in der römischen Kirche aufbewahrt und die älteste Form desselben lautete im Wesentlichen so: Credo in Deum omnipotentem. Et in Christum Jesum unicum Filium ejus, Dominum nostrum. Qui natus est de Spiritu sancto ex

---

[1]) S. die Nachweise bei Hahn S. 5. 48. über Novat. 74, das hiehergehörige bei Cyprian S. 76; Noet. S. 44. — [2]) S. die Pseudoaugustin. Reden bei Hahn 27 ff.; die erste Erwähnung bei Ambrosius. — [3]) Bezeugt durch Ambrosius Epist. 42 ad Syric. und explanatio fidei. S. Caspari: Quellen zur Gesch. des Taufsymbols 1866, Bd. 2 S. 49 ff., insbes. 80. 102 ff. und den Nachweis der Uebereinstimmung der mailänd. Form mit der alt-römischen; die Aeußerungen Rufins' bei Hahn S. 30 ff.

Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram patris: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem. Die gründlichsten Forscher der Gegenwart setzen seine Entstehung noch in das apostolische Zeitalter, oder doch an die Grenze desselben — eine Bestimmung, die auch durch das Fehlen aller antihäretischen Beziehungen bestätigt wird. „Eine einfachere, tendenzlosere Zusammenfassung der Grundthatsachen des christlichen Glaubens läßt sich gar nicht denken".

Sachlich ist dieses Taufbekenntniß mit den ältesten Formen der Glaubensregel identisch. Dieß erhellt daraus, daß Irenäus von der regula fidei sagt: *ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας ἀκλινής, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε* (*ὁ χριστιανος*), und daß er sie als den Inhalt des Katechumenenunterrichts bezeichnet (I. 9, 4 u. V. praef.); es erhellt aus der Art wie Tertullian beide identificirt, — er nennt die regula geradezu symbolum, — aus der wiederholten Versicherung der V.V., daß sie älter sei als die Häresien, und daß sie überall und durchweg in der ganzen Christenheit als eine und dieselbe erfunden werde, was doch nur von dem in den verschiedenen Relationen der regula verhüllten Kern (dem sacramentum christianum) gelten kann [1]).

Als Taufbekenntniß war es von vorn herein beides: Ziel des Katechumenenunterrichts, und Grundlage für die kirchliche Lehre und Lehrverkündigung. So diente es einem zwiefach-einheitlichen Zweck. In der weitern Verfolgung desselben gieng dann die gemeinsame Grundlage in zwei unterschiedene Formen auseinander. Als symbolum apostolicum diente es dem Akte des Sakraments (Taufbekenntniß), als regula fidei zum Gemeinbekenntniß, zur Lehrunterweisung und eben deshalb bald auch zur Abweisung grundstürzender Irrlehren. Auf diesem zweifachen Wege, sich gegenseitig bedingend, erweiterten sich beide allmälig, jedoch auf sehr verschiedene Weise im Abendland und im Morgenland. Im Abendland nahm das Taufsymbol (der altrömischen Form) nur einige wenige Zusätze aus dem christlichen Gemeinglauben in sich auf: in den ersten Artikel das creatorem coeli et terrae, in

---

1) Dieß ist der Punkt, an dem ich von Zezschwitz, System der Katechetik II, 2 abweiche, der zwei verschiedene Ausgangspunkte annimmt, aber doch auch meiner Anschauung wieder sehr nahe kommt; S. 82—84. 105.

den zweiten descendit ad inferna, in den dritten ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, vitam aeternam, erhielt sich übrigens in selbstständiger Abgeschlossenheit der regula fidei gegenüber; im Morgenland hingegen wurde das Taufbekenntniß in die kirchliche Lehrentwicklung hineingezogen, durch die Rücksicht auf die großen häretischen Gegensätze näher bestimmt und bereichert, zuletzt mit dem abschließenden Resultat derselben, dem Symb. Nicaenum, völlig identificirt. Daher hier das Nic. geradezu zum Taufbekenntniß geworden ist, während es im Abendland neben dasselbe zu stehen kam [1]).

Für unsern Zweck ist die regula fidei in ihrer freieren Bewegung das Bedeutendste. Sie bietet uns in ihrer Urgestalt, wo sie noch mit dem symbolum apostolicum eins ist, die Grundlage und den Ausgangspunkt für die ganze kirchliche Lehrentwicklung, in ihrem allmäligen Wachsthum die Marksteine ihres Fortschritts. Die apostolische Schrift aber dient ihr, in dem Maße als sie gesammelt wird, zur Bereicherung und Normirung.

2) Die Entstehung der Gegensätze, die Anfänge der Entwicklung.

Die großen Gegensätze, in deren Mitte das Christenthum eingetreten war, sind das Judenthum und das Heidenthum. Beide standen, ihrer damaligen Gestalt nach, im diametralen Gegensatz zu einander. Das Judenthum war abstrakter Monotheismus, das Heidenthum in Auflösung begriffener Polytheismus geworden. Das Judenthum trug den Charakter strengen Gesetzthums, das Heidenthum den der Zerfahrenheit und ethischen Zügellosigkeit.

Mit dem Judenthum war seit dem Exil eine merkwürdige Wandlung vorgegangen. Unter den schweren Strafgerichten, die es erfahren, hatte sich das Volk zu dem Gott seiner Väter, den es so oft verlassen, und zu seinen väterlichen Institutionen zurückgewendet. Mit einer wahrhaft bewundernswerthen Standhaftigkeit bewahrte es seitdem den Glauben an den Einen wahren Gott; lieber wollte es sterben, als ihn verläugnen. Mit einer Energie, wie man es zuvor nie gesehen, warf es sich auf das Mosaische Gesetz; zahlreiche Schulen von Gesetzeserklärern waren in Palästina entstanden, Hunderte von aufmerksamen Männern und Jünglingen saßen zu ihren Füßen. Die gesetzlichen

[1]) S. die genauen Nachweise bei v. Zezschwitz a. a. O. Und überhaupt die Beilagen im Anhang.

Vorschriften, mit dem ganzen Zaun scrupulöser Einzelheiten, welchen die Schriftgelehrten seit Esra allmälig darum gezogen hatten, wurden sorgfältig beobachtet, der Opferdienst aufs genaueste eingehalten, die großen Feste auf Zion von zahllosen Tausenden besucht. Selbst über das Maß des Gesetzes hinaus kamen ascetische Religionsübungen, religiöse Leistungen, verdienstliche Werke in Aufnahme. Durch diesen „Eifer für's Gesetz" suchte Israel sein Prärogativ als auserwähltes Volk Gottes und zugleich seine Nationalität zu bewahren, gleichsam wiederzugewinnen. Aber dieses strenge Gesetzthum war, im Ganzen, doch nur äußerliche Gesetzlichkeit, starre Anhänglichkeit an den Buchstaben der väterlichen Tradition mit Verkennung ihres tieferen geistigen Gehaltes. Und diese Concentration des religiösen Volksbewußtseins schlug zum Haß gegen alles Fremde um [1]). Je mehr das Volk seine politische Selbstständigkeit verloren hatte, desto mehr schloß es sich particularistisch und engherzig in sich ab.

Vornehmlich die große Partei der Pharisäer pflegte und nährte diese Richtung. Sie zumeist waren die Gesetzeslehrer, die Schriftgelehrten, — und wir kennen aus den Evangelien des Neuen Testaments Sinn und Geist ihrer Gesetzeslehre: „es war ein äußerliches Satzungswesen, eine Kleinlichkeit und Peinlichkeit, hinter welcher die ächten Exegeten Mosis, die Propheten, verschwanden, auch wenn man sie öffentlich neben dem Gesetze vorlas und ihre Gräber mit späten Denkmalen schmückte". „Mose" und immer wieder „Mose" hörte man aus dem Munde dieser Schriftgelehrten, aber der hohe Name war nur die Decke über ein übertünchtes Grab. Denn, obwohl nicht ohne edlere Ausnahmen, — Selbstgerechtigkeit und äußere Werkheiligkeit bei innerer Unlauterkeit, heuchlerische Ostentation bei innerer Unwahrhaftigkeit, hochmüthiger Standes- und Nationalstolz neben innerer Lieblosigkeit war der Grundzug ihrer Gesinnung; so kennzeichnet sie das Wort des Herzenskündigers (Matth. 23). Die Pharisäer aber waren die herrschende Partei, die Inhaber der Lehrstühle, die Leiter des Volks. Sie prägten ihm ihren Charakter auf, den Charakter der äußern Gesetzlichkeit, des judaistischen Particularismus, während die Sadducäer bei ihrer vornehmen und kühlen Haltung nur geringen Einfluß auf den Geist des Volkes hatten. Bei dem allen waren die großen Zukunftshoffnungen,

---

[1]) Tacitus hist. V, 5: adversus alios omnes hostibile odium.

die in seinen Schoos niedergelegt waren, nicht vergessen. Sie lebten in dem Maße auf, als die äußere Selbstständigkeit des Volkes hinschwand und der Druck der fremden Herrschaft schwer empfunden wurde; aber die Gestalt, in der man sich das Messiasreich dachte, entsprach der herrschenden Gesinnung. Man hoffte auf eine baldige Wiederherstellung der alten Reichsherrlichkeit Israels, Befreiung von der Römerherrschaft, Sieg und Herrschaft über die Heidenvölker, auf eine theokratische Erneuerung und Verklärung der Nation. Von diesen Gesichtspunkten aus construirte man sich das Bild des erwarteten Messias nach einzelnen Zügen der prophetischen Weissagung. So stand es im großen Ganzen mit der Religiosität und Nationalität Israels im heiligen Lande, während es gleichzeitig von dem herrschenden Verderben jener Zeit angefressen ward [1]).

Das Heidenthum dagegen war zu einer wunderbaren Mischung von Unglaube und Aberglaube, von Aufklärung und sittlicher Verwilderung geworden, die alten Volksreligionen zerbrochen, der Glaube an die alten Götter in völliger Auflösung begriffen. Zur Zeit der ersten römischen Cäsaren hatte der Unglaube (ἀθεότης), von Griechenland aus genährt, in den höhern Schichten der Gesellschaft weit um sich gegriffen; es gehörte zum guten Ton, über die Götter und über die Mythen zu lächeln, sie wurden als Fabeln verspottet. Seit den Zeiten Trajan's aber schlug dieser frivole Unglaube in eine Superstition um, welche allmälig an die Stelle der alten Götter eine Welt von Dämonen setzte (δεισιδαιμονία) und einen Cultus einführte, der sich bis in die Abgründe der Magie und Zauberei verlor [2]). Wie tief und grauenvoll das sittliche Verderben im Römischen Reiche geworden war, ist ohnehin bekannt; die Zeitgenossen selbst finden kaum Worte, es zu schildern: omnia sceleribus et vitiis plena sunt, plus committitur, quam quod possit coertione sanari. Certatur ingenti quodam nequitiae certamine u. s. w. (Seneca). So sehen wir das Heidenthum in Selbstauflösung begriffen, sowohl nach der religiösen, als nach der ethischen Seite.

---

[1]) Ausführliche, obwohl nicht durchaus zuverlässige Nachweisungen bei Lutterbeck: die neutestamentl. Lehrbegriffe, I, 135 ff.; bei Keim, Jesu von Nazareth I, 225 ff., wo auch die gesammte Literatur; dazu Döllinger: Heidenthum u. Judenthum, 735 ff.; außerdem Neander, K. G. — [2]) Elsperger: Beiträge zur innern Geschichte der letzten Periode des antiken Polytheismus. 1856.

Aber mitten durch diesen Zersetzungsprozeß **geht ein universalistischer Zug hindurch.** Schon Alexander hatte die Pforten des Orients eröffnet und unter seinen Nachfolgern bahnte sich ein Austausch hellenischer und orientalischer Bildungselemente an, wofür Alexandria der Knotenpunkt wurde. In dem Maße als hernach Rom die Völker unterjocht, ihre nationalen Eigenthümlichkeiten gebrochen und Alles in eine Universalmonarchie aufgelöst hatte, setzte sich dieser Prozeß in eigenthümlicher Weise fort — auf dem socialen, dem philosophischen und dem religiösen Gebiete. Auf dem philosophischen als Verschmelzung der ältern griechischen Systeme in eine Art eklektischer Popularphilosophie; auf dem religiösen als Vermischung der verschiedenen Formen der heidnischen Religionen. Die Culte der unterjochten Völker, des semitischen Baal, der vielnamigen syrischen Göttin Cybele, der Mythrasdienst, der Dienst des Dionysos, die Verehrung der Isis, des Serapis aus Aegypten u. s. w., alle diese Culte mit ihren zahllosen Priestern und Priesterinnen, ihren Mysterien, Orgien und Scheußlichkeiten floßen im römischen Reich, insbesondere in der Weltstadt zusammen und vermischten sich mit einander. (Roma omnium numinum cultrix [1]). Es war ein Sumpf, in dem das unverlöschliche, aber entartete religiöse Bedürfniß seine letzte Befriedigung suchte, aber nicht finden konnte.

Gleichzeitig mit dieser Amalgamirung der Volksreligionen ging das Bestreben (was hier einstweilen wenigstens angedeutet werden muß), dieselben durch Umdeutung in philosophische Ideen gewissermaßen zu vergeistigen und ihnen durch solche Idealisirung, die freilich nichts anders als eine Verflüchtigung und Auflösung des alten Volksglaubens war, neue Stützen unterzubreiten. Diese Tendenz reicht schon weit in die vorchristliche Zeit zurück; bereits bei den Platonikern und Stoikern tritt uns die allegorische Behandlungsweise religiöser Thatsachen und Mythen entgegen; jetzt wird sie immer allgemeiner. Es war der dem griechischen Geiste eingeborene Zug zur Spekulation, der sich darin bethätigte. Namentlich in Aegypten, in Alexandria machte er sich geltend, und hier kam er auch in Berührung mit der dortigen israelitischen Diaspora, wo er eine eigenthümliche Religionsphilosophie erzeugte (s. u. Philo).

---

[1]) Seit der Zeit Sulla's. Für die folgende Z. s. die treffliche Zusammenstellung in Burckhardt's: Zeit Constantin des Gr. Abschn. 5 u. 6.

So viel als Andeutung über den Zustand des Judenthums und Heidenthums zur Zeit, da das Christenthum in seine Mitte getreten war.

Es war nun die erste große Aufgabe des Christenthums, sein Verhältniß zu diesen Gegensätzen und Richtungen zu begreifen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Dieß, — nicht die Ausbildung einzelner Lehren, lag ihm vor Allem ob. Und indem es an die Lösung dieser Aufgabe gieng, oder vielmehr dazu fortgetrieben wurde, kam ihm sein eigenthümliches Wesen selbst erst zum vollen Verständniß: der allgemeine Charakter des Christenthums, seine Weltstellung im Unterschied von Judenthum und Heidenthum, kam der Kirche zum klaren Bewußtsein.

Das Wesen des Christenthums ist unmittelbar mit der Person Christi gegeben: Gott in Christo, die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen. Hiernach läßt sich sein Grundcharakter als die in Christo vermittelte Einheit zwischen Gott und der Welt bezeichnen. Idee und Geschichte treffen in ihm zusammen. Es hat eine göttliche und eine menschliche, eine ideale und eine reale Seite; die ewigen, weltumfassenden Heilsgedanken Gottes treten in die Zeit herein; seine Entstehung ist selbst nichts anderes, als die geschichtliche Verwirklichung derselben. Wie in Christi Person, so durchdringt sich in der Geschichte und Lehre des Christenthums Menschliches und Göttliches, Zeit und Ewigkeit, Allgemeines und Individuelles, Freiheit und Bedingtheit, Geist und Natur an jedem Punkte. Gerade in der sich ergänzenden Einheit dieser Momente besteht seine Eigenthümlichkeit.

Hieraus ergibt sich sofort seine Stellung zur damaligen Welt und deren religiösen Gegensätzen. Wie Christus der menschlichen Seite seines Wesens nach (κατὰ σάρκα) aus Israel stammt, so schließt sich das Christenthum überhaupt an das Judenthum an. Es hat in ihm seine zeitgeschichtlichen Wurzeln, seine Vorbereitung und Vorgeschichte, es hat den ethischen Monotheismus des alten Bundes, die ganze alttestamentliche Oekonomie zur Voraussetzung und kündigt sich als die Erfüllung, als die Vollendung derselben an. Wie aber Christus als Mensch zugleich der ewige Gottessohn ist, der Heiland der Welt, so geht auch das Christenthum weit über das Judenthum hinaus. Es ist ein neues selbstständiges Prinzip, bestimmt, die temporale und nationale Beschränktheit des Judenthums abzuthun, das Gesetz durch Erfüllung aufzuheben, den Schwerpunkt der Religion in die Innerlich-

keit des Gemüthes, in das persönliche Verhältniß zu Gott zu verlegen, — die ganze Menschheit zu umfassen, zu erlösen, zu versöhnen, zu erneuern, auf eine höhere Stufe der Erkenntniß und des Lebens zu erheben. Als die persönliche Offenbarung Gottes in Christo ist es selbst die absolute Religion, die Religion des Geistes der Wahrheit und der Freiheit und trägt als solche den Charakter des Universalismus an sich. Dieß ist seine Doppelstellung, wie sie schon in der Person seines Stifters gegeben ist.

An Israel wandte es sich zuerst, darnach an die Völkerwelt.

Es stand nun zu erwarten, daß die Gläubigen aus Israel das Christenthum zunächst nach der erstern Seite auffassen würden, die aus der hellenischen Anschauungsweise herkommenden vorzugsweise nach der letztern Seite. Beides hatte sein gutes Recht. Aber sobald es auf einseitige oder ausschließliche Weise geschah, war der Grundcharakter des Christenthums gefährdet. Es drohte, entweder auf der Stufe des alttestamentlichen Gesetzes festgehalten, zu einem blos verbesserten Judenthum herabzusinken, oder, seiner geschichtlichen Grundlagen beraubt, in falsche Geistigkeit sich zu verflüchtigen, entweder beim Partikularismus stehen zu bleiben, oder, seines soteriologischen Charakters entkleidet, in spekulative Theorien sich aufzulösen. In dem einen wie in dem andern Falle mußte dann nothwendig auch die Bedeutung der Person Christi einseitig aufgefaßt und die einzelnen Grundlehren des Christenthums alterirt werden.

Beide Abwege treten uns sofort entgegen und bilden den Typus für alle häretischen Erscheinungen unserer ersten Periode. Sie kehren auch hernach nur in anderer Form wieder und bedingen die dogmatische Entwicklung bis in's vierte Jahrhundert hinein.

Ihren ersten Wurzeln begegnen wir schon im apostolischen Zeitalter, obwohl sie da noch nicht scharf von einander geschieden sind. Wir müssen deshalb bis dahin zurückgehen.

a) Die Christengemeinde in Jerusalem stand von vorn herein noch ganz innerhalb des Judenthums; sie betrachtete sich als das wahre Israel und hielt, obwohl an Christum gläubig geworden, doch fest an dem väterlichen Gesetz und an der nationalen Hoffnung, daß Israel als Volk sich zum Herrn bekehren und der Erbe seines Reiches werden werde. Die Frage nach dem Eintritt der Heiden und nach den Bedingungen derselben lag zunächst noch außerhalb ihres Gesichtskreises. Selbst die Apostel hatten darüber noch keine Klarheit

ungeachtet der deutlichsten Winke des Herrn. Erst durch göttliche Offenbarung wurde es ihnen klar, daß die Heiden, auch ohne sich dem Mosaischen Gesetz zu unterwerfen, durch den Glauben des Heiles und Reiches Christi theilhaft werden könnten (Apostelg. c. 10 u. 11, 15, 7—9, Petrus u. Cornelius). Schon damals nahmen die Judenchristen daran Anstoß (c. 11, 2—18). Als aber später Paulus auf seiner ersten Missionsreise in Kleinasien nach demselben Grundsatze verfuhr, als er dort die gläubig gewordenen Heiden ohne weiteres in die Kirche aufnahm und aus ihnen selbstständige Christen-Gemeinden bildete, ganz unabhängig von der gesetzlichen Lebensordnung Israels, da erhob sich der entschiedenste Widerspruch von Seiten der strengen Judenchristen. Der pharisäisch gesinnte Theil derselben („etliche aus der Pharisäer-Sekte, die gläubig waren geworden"), wollte die Annahme des Judenthums zur Bedingung für die Aufnahme in's Christenthum machen, behauptete also die fortwährende Verbindlichkeit des Mosaischen Gesetzes auch für die Christen aus den Heiden, und zwar als conditio sine qua non der Seligkeit. Mit dem Anspruch: *ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει Μωυσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι* traten sie in die junge Gemeinde zu Antiochia ein (c. 15, 1), und da hier Paulus und Barnabas die Freiheit der Heiden vom Gesetz mit allem Nachdruck vertheidigten, kam es zu einem Dissidium, zu dessen Lösung eine besondere Gemeindeversammlung in der Muttergemeinde für nöthig erachtet wurde: das sogenannte Apostelconcil im Jahre 52. Hier handelte es sich also um die Frage, ob die Beobachtung des Mosaischen Gesetzes, insbesondere die Annahme der Beschneidung zur Aufnahme in die christliche Heilsgemeinschaft erforderlich sei, oder ob allein der Glaube an Christum dazu hinreiche — eine Lebensfrage für das junge Christenthum. Aber die Erleuchtung der Apostel war längst über jenen beschränkten Standpunkt hinaus. Aus dem innersten Centrum des christlichen Bewußtseins heraus sprachen Petrus und Jakobus den evangelischen Grundsatz aus, „daß der Glaube an die Gnade Gottes in Christo Heiden wie Juden selig mache und daß daher auch erstere nicht mit dem Gesetze zu belasten seien" [1]). Nur eine vierfache Auflage machte man den Heidenchristen: die Enthaltung von Götzenopfern, vom Blut, vom Erstickten

---

1) Vgl. Apgesch. 15, 7—11 mit 13—18, woraus man zugleich ersieht, wie grundlos die Hypothese von einem Gegensatz zwischen den Uraposteln ist.

und von Unzucht (20), aber auch dieß nicht im Sinne einer Concession an das Judenthum oder eines Compromisses mit demselben, sondern es sind Verbote von Dingen, die mit der allgemein-menschlichen Naturordnung streiten, zu welcher die Heiden erst erzogen werden mußten. Sie werden ihnen nicht als Heilsbedingung, wohl aber als eine unter Christen geziemende Sitte, deren Widerspiel sich mit einem im christlichen Glauben wurzelnden Gemeinleben nicht vertrage, aufgelegt. Daher man dabei wohl weniger an die sogenannten Noachischen Gebote, als an jene Verbote zu denken haben wird, welche Levit. 17 u. 18 Fremdlingen wie Einheimischen gegeben sind. Daß diese Forderung zugleich den Zweck gehabt habe, den Verkehr zwischen den Juden und den jungen heidenchristlichen Gemeinden zu erleichtern, wird nicht ausdrücklich gesagt; zur Förderung desselben hat sie jedenfalls gedient[1]).

So ward also gleich hier die Selbstständigkeit des Christenthums dem beschränkten Judaismus gegenüber feierlich ausgesprochen, das Prinzip der christlichen Freiheit und Universalität anerkannt.

Indessen war damit jener engherzigen Richtung doch nur erst die Spitze abgebrochen. Die Mehrzahl der palästinensischen Judenchristen, ob sie wohl die Verbindlichkeit des Mosaischen Gesetzes für die Heidenchristen aufgab, hielt doch noch ihrerseits daran fest und betrachtete dessen Erfüllung als eine Nothwendigkeit, wenigstens für die Gläubigen aus Israel. Als Paulus im Jahre 59 aufs Fest nach Jerusalem kam, fand er daselbst eine Menge von „Eiferern für das Gesetz" (Apg. 21, 20). Zu ihnen stand wahrscheinlich Jakobus, und Einflüsse derselben Richtung zeigten sich theils schon früher, theils später selbst in heidenchristlichen Gemeinden, in Galatien, in Philippi, in Rom, verstärkt durch die großartigen Erfolge der paulinischen Missionsthätigkeit in der Völkerwelt. Ein gesetzlicher Zug geht durch ihre ganze Auffassung des Christenthums hindurch; in Galatien fehlte nicht viel, so wäre es geradezu zum Rückfall unter die Knechtschaft des Gesetzes

---

[1]) Ueber d. Bericht der Apg. 15, sein Verh. zu Galat. 1 u. 2 und gegen die Auffassung Baur's vgl. den Commentar M. Baumgartens, Ritschl, alt-k. Kirche S. 129, Thiersch, d. Kirche im apost. Zeitalter S. 126 u. insb. v. Hofmann: die h. Schrift N. Tsts. I. S. 122 ff.

gekommen. Bis zur Annahme der Beschneidung wollten die dortigen Irrlehrer die Gläubigen aus den Heiden drängen, und in diesem unevangelischen Bestreben versuchten sie zugleich das Ansehen des großen Heidenapostels zu untergraben durch das Vorgeben, er stehe mit seiner Lehre im Gegensatz zu den übrigen Aposteln [1]). Aber diese beharrten vielmehr in ihrer Glaubens- und Geisteseinheit mit Paulus, während er selbst jene Irrlehrer mit überwältigendem Nachdruck niederkämpfte. In diesem Kampfe machte er das Prinzip der christlichen Freiheit, die großen Grundlehren von der freien Gnade Gottes in Christo, von der Rechtfertigung aus dem Glauben, von dem Zusammenhang dieses Glaubens mit dem Leben mit siegreicher Kraft und Klarheit geltend, um die Kirche gegen die vordringende, falsch-gesetzliche Richtung zu verwahren, während er ihr in dem Römerbrief die welthistorische Stellung und Bedeutung des Christenthums gegenüberstellte. Völlig überwunden hat er sie jedoch nicht. Wir werden sie im folgenden Stadium in mannichfachen Formen wieder auftreten sehen.

b) Die entgegengesetzte Richtung ist die gnostisch-antinomistische. Sie hat ihre Wurzeln in der heidnischen Weltanschauung und besteht in einer Einmischung religionsphilosophischer Elemente in's Christenthum, aber unter Vermittlung des Judenthums, d. h. jenes Theils des Judenthums, der in Berührung mit hellenischer Gnosis gekommen war [2]). Jedenfalls war sie anfangs noch ganz judaistisch tingirt. Unmittelbar hinter den Fußstapfen des großen Heidenapostels wuchs sie empor. Er selbst sah und sagte ihr Aufkommen schon beim Abschied von den ephesinischen Aeltesten voraus (Apg. 20, 25 ff.). Unter ihren Händen verwandelte sich die apostolische Heilslehre in eine *γνῶσις ψευδώνυμος* und schlug die christlich-ethische Forderung der Selbst- und Weltverläugnung in eine äußerlich-strenge Askese oder auch in fleischlichen Antinomismus um.

Die ersten Spuren dieser Richtung begegnen uns in der Gemeinde zu Kolossä. In seinem Schreiben an sie warnt Paulus vor Irrlehrern, die sich des Besitzes einer höhern geheimen Weisheit, einer

[1]) Galat. 3, 1—5; 4, 8—11; 5, 2 ff.; vgl. v. Hofmann: d. h. Schrift des N. T. Bd. II, 2 S. 229 ff. — [2]) Ob in Berührung mit den Anfängen jener jüdischen Geheimlehre, die sich später in der Kabbala ausgestaltete, bleibt zweifelhaft, weil die sog. Kabbala nicht älter als der Gnosticismus, ihr Ursprung in ein kaum noch aufzuhellendes Dunkel gehüllt ist.

„Religion der Vollkommenen" rühmten, welche dem einfachen apostolischen Christenthum zur Ergänzung dienen könne und solle; und ebenso lehrten sie auch eine Ergänzung desselben nach der ethischen Seite durch eine sog. höhere, übertriebene ascetische Strenge. Offenbar stand diese Partei auf dem Boden des Judenthums; aber im Hintergrund liegen doch unverkennbar Theorien über eine Geisterwelt (Pleroma), welche als Vermittlerin der Schöpfung zwischen Gott und der Welt in der Mitte steht, die einzigartige Erhabenheit und Mittlerschaft Christi beeinträchtigend (2, 18. 19), ferner der der heidnischen Philosophie angehörige absolute Gegensatz zwischen Geist und Materie, und die darauf gegründete Scheu vor jeder Berührung mit der letztern (c. 2, 20—23). Nur von diesen Voraussetzungen aus läßt sich die Art, wie Paulus diese Irrlehrer bekämpft, erklären [1]). Auf eine ähnliche Verirrung in Ephesus und wohl in Kleinasien überhaupt weisen die Pastoralbriefe hin „mit ihrer Warnung vor endlosen Genealogien" (*γενεαλογίαι ἀπέραντοι*) und „jüdischen Mythen", Ausdrücke, die sich schwerlich blos auf jüdische Geschlechtsregister und Streitfragen beziehen; sie deuten vielmehr auf eine judaistische Gnosis, wahrscheinlich auf allegorische Ausdeutungen der heiligen Geschichte, wohl auch auf Theorien über die Engel- und Geisterwelt hin, weshalb Paulus gerade hier die Nothwendigkeit eines gesunden praktischen Christenthums und die großen fundamentalen Heilsthatsachen so nachdrücklich geltend macht [2]). Jedenfalls sah der Apostel darin die Keime schwerer Verirrungen, insbesondere die Vorboten eines unevangelischen Rigorismus, der die natürlichen Ordnungen und Gaben Gottes (Ehe und gewisse Speisen) für unrein achtet (1 Tim. 4, 1 ff.); ja Einzelne gingen in diesem falschen Spiritualismus so weit, daß sie geradezu die Auferstehung des Fleisches läugneten, das heißt wohl, dieselbe rein geistlich deu-

---

1) Vgl. Meyer, Einleitung in den Kol.-Bf. S. 157; doch muß man sich hüten, mehr als diese Andeutungen hineinzutragen. — 2) Vgl. 1 Tim. 1, 3—7; 2, 14—18; 4, 1—3; 6, 3—4. 2 Tim. 2, 14—18. 23; 3, 5—9, Tit. 1, 1. 10—16. Ob hier essenische Einflüsse stattgefunden haben, wie Ritschl S. 233 und Lutterbeck S. 41 (der auch hier nach seiner Weise zu viel einträgt) wollen, ist wahrscheinlich, obwohl mit Sicherheit nicht zu entscheiden. Ganz unhaltbar aber ist die Baur'scheHypothese, „daß die hier bezeichnete Häresie der marcionitische Gnosticismus" sei. S. dagegen Meyer's Einl. zu den Pastoralbriefen S. 42. Das Richtige hat schon Rothe: Anfänge d. chr. Kirche S. 324.

teten, wie Hymenäus und Philet in Ephesus (2 Tim. 2, 17—18). Dunkler ist, was der zweite Brief Petri und der des Judas über Irrlehrer berichten, die theils schon aufgetreten, theils im Anzug begriffen waren. Sie schildern dieselben zunächst nach ihren praktischen Tendenzen, als einen grauenvollen Abgrund sittlichen Verderbens, Entartung zu heidnischer Unzucht, Geiz, Habsucht, Hochmuth, Verführung zum Abfall unter der Hülle hochtönender Phrasen von Geist und Freiheit und Vorgebung tieferer Geheimlehren. Eben dahin gehören wohl auch die Nikolaiten oder Bileamiten der Apocalypse, die von strenger Askese ausgehend bis zu frecher Wegwerfung an die Lüste des Fleisches fortschritten (*βάθη τοῦ σατανᾶ*). Die theoretische Grundlage dieser Häresien deuten die Apostel nur leise an, aber sie lassen auf sehr gefährliche, dem heidnischen Denken und Leben entsprungene Irrthümer schließen: negativ, auf Verläugnung Christi als des einigen Herrn und Versöhners; positiv, auf eine dualistisch-pantheistische Weltanschauung, diametralen Gegensatz zwischen Geist und Materie, in Folge davon Verkehrung der evangelischen Heils- und Lebensordnung, Emancipation des Fleisches und totaler Verfall in die Sinnlichkeit. Diese Grundsätze wollten sie in den Christengemeinden zur Geltung bringen[1]. Dazu kommt, was ausdrücklich betont wird, die Läugnung der sichtbaren Wiederkunft zum Gericht, der Spott über die großen Zukunftshoffnungen der Kirche (2 Petr. 3). — Aber von diesem äußersten Punkte schreitet die Häresie alsbald fort bis zu dem Anfangspunkt des Christenthums, bis zur Negation der Erscheinung Christi im Fleisch, zur Läugnung seiner wahren Gott-Menschheit, und setzt an deren Stelle einen Dualismus, der zum Doketismus ausschlägt. Das ist die Form der falschberühmten Gnosis, auf welche die Johanneischen Briefe unverkennbar hinweisen, denn es heißt hier von den antichristlichen Geistern, die erst vor Kurzem aus der christlichen Gemeinde ausgegangen sind, daß sie läugnen: *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα,* 1 Joh. 2, 22—24; 4, 2 ff.[2]).

---

[1]) Vgl. Schott, Comment. über d. 2. Brief Petri u. den Bf. Judä. — [2]) Keim S. 150: „Es ist eine Doppelläugnung, die von unten nach oben, vom Geschichtlichen zum Metaphysischen geht und umgekehrt: der geschichtliche Mensch, der Sohn Josephs und Marias ist nicht göttlichen, ewigen Wesens und das göttliche ewige Wesen, der Sohn Gottes, ist nicht Fleisch geworden, — eine dualistische Trennung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Jesu, ein Mensch, der nicht Gott wird, ein Gott, der sich scheut, Mensch zu sein".

Bis zu dieser Höhe hatte sich am Schluß des apostolischen Zeitalters die häretische Gnosis entwickelt, ja es scheint, daß sie in einzelnen ihrer Vertreter auch noch den letzten Schritt gethan habe: die Läugnung der Weltschöpfung durch den wahren Gott, und daß sich bereits die Ansätze zu einem gnostischen System gebildet haben. Die verworrenen Nachrichten, die sich darüber bei den Vätern finden, deuten auf Kleinasien, insbesondere auf Antiochia, als auf die Ausgangspunkte dieser häretischen Phase hin und knüpfen an die Namen Simon, Menander und Cerinth an. Was sie über die beiden ersteren berichten, beruht auf einer unkritischen Rückverlegung späterer Systeme in unsere Zeit; aber darin, daß jener Simon, derselbe, der sich nach Apostg. 8, 9—13 „die große Kraft Gottes" genannt hat, eine historische Person und der Stammvater der vom Heidenthum ausgehenden Häresie gewesen sei, stimmt das ganze christliche Alterthum überein [1]). Auch das scheint mir nicht zweifelhaft, daß der Judenchrist Cerinth noch zu Johannis Lebzeiten in Ephesus mit der Lehre aufgetreten sei: non a primo Deo factum esse mundum, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super omnia, et ignorante eum, qui est super omnia, Deum [2]). Er lehrte also eine Weltschöpfung durch eine dem göttlichen Urwesen untergeordnete Potenz (nach Anderen durch untergeordnete Engel), von der er auch das Judenthum herleitete. Jesum aber, so wird weiter berichtet, hielt er für einen natürlichen, natürlich erzeugten Menschen, auf welchen bei der Taufe ein höheres Geistwesen, der himmlische, leiblose Christus (ὁ ἄνω Χριστός) herabgekommen sei [3]), um die Welt zu erlösen. Durch diese Verbindung mit der oberen Welt erkannte Jesus den höchsten Gott und offenbarte ihn der Menschheit und den Engeln. Und eben darin habe die Erlösung bestanden. Als aber der Messias von den Juden gekreuzigt wurde, verließ ihn der himmlische Christus; nur der irdische Messias litt. Auch die Lehre von einem sinnlichgefaßten tausendjährigen Reiche wird demselben Cerinth beigelegt. Mag

---

[1]) Justin. Apol. I, 26. Iren. I, 23. Tert. de anima 34. Philos. VI, 18—20. Euseb. IV, 22. Eine vollständige Sammlung aller hiehergehörigen Stellen gibt Rampf: der Brief Judä S. 81 ff. Dagegen: Hilgenfeld, apost. Väter 242. Als Schüler des Simon werden Saturnin und Basilides genannt. — [2]) Iren. I. 26. Euseb. III, 28. — [3]) Nach Epiph. der heil. Geist.

nun immerhin Vieles von diesen Angaben erst einer spätern Zeit angehören: die geschichtliche Person des Mannes und sein Auftreten am Schluß des apostolischen Zeitalters ist gesichert[1]).

Und so haben wir denn in dem Bisherigen die Anfänge einer Richtung, die das Christenthum in eine leere, phantastische Spekulation aufzulösen versuchte. Es sind noch keine ausgebildeten Systeme, aber doch die ersten Ansätze dazu, sporadische Anfänge und, wie es scheint, der Intensität nach um so gefährlicher; denn sie hängen mit den schlimmsten ethischen Verirrungen zusammen. Ein dämonischer Zug, eine Energie des Bösen, wie sie uns später kaum mehr begegnet, geht durch manche dieser Erscheinungen hindurch. Man erinnere sich nur der Entrüstung, mit der die angeführten Schriftsteller davon reden. Es ist das Verdienst der Apostel, insbesondere des greisen Johannes, diese grundstürzende Gnosis enthüllt und bekämpft zu haben. Der herrliche christologische Abschnitt des Kolosserbriefs und der erste Brief des Johannes mit seinem Schluß: „Hütet euch vor den Idolen", zeugen direct dagegen, indirect sein ganzes Evangelium. Es ist ihm gelungen, sie aus der Kirche heraus in's Dunkel zurückzudrängen. Aber völlig überwunden hat er sie nicht. Wir werden auch ihnen im Folgenden wieder begegnen[2]).

3) Entwicklung und Bekämpfung der Gegensätze.

Ebionismus und Gnosticismus.

Gleich im zweiten Jahrhundert finden wir beide Gegensätze wieder, aber bedeutend modificirt. Beide Richtungen, die Anfangs dem Chri-

[1]) Verschiedene, zum Theil schwer vereinbare Angaben über ihn bei Irenäus a. a. O., Tertullian praesc. 48, Epiphanius, Philastrios, Theodoret. Daß er von Irenäus gründlich mißverstanden worden sei, indem er vielmehr „im wesentlichen Judenthum und Christenthum für identisch gehalten habe", — diese Vermuthung, die Nitzsch §. 13 seiner Construction der gnostischen Systeme zu lieb aufstellt, halte ich für eine Fiktion, wie sie denn auch Nitzsch nicht begründet hat. — [2]) Von dieser Thatsache aus löst sich der scheinbare Widerspruch gegen die Aussage des Papias bei Euseb. III, 32. IV, 22, „daß erst nach dem Aussterben der Apostel und der ganzen Generation, welche den Herrn selbst gehört, das offene Auftreten der Häresie erfolgt sei." Auch Ignatius gibt sämmtlichen kleinasiatischen Gemeinden, an die er schreibt, das Zeugniß reiner unverfälschter Lehre. Vgl. Huther: die Ignatianischen Briefe, hist. Zeitschr. 1841, S. 30 ff. Zahn a. a. O. S. 358 ff.

stenthum so feindlich entgegenstanden, haben sich abgeschwächt. Sie suchen sich nun demselben zu nähern und innerhalb desselben sich geltend zu machen, ohne jedoch ihre Grundeigenthümlichkeit aufzugeben.

a) Die strengste Form des Judaismus, jene pharisäische, die das mosaische Gesetz auch den Heidenchristen aufdrängen wollte, ist bereits von dem gemeinkirchlichen Urtheil verworfen. Zwar will sie sich noch in der Kirche festhalten und wohl sogar neuen Boden gewinnen, wie man aus Barnabas sieht, der sie den error hujus temporis nennt und ihren Irrthum in die Behauptung der Identität des Judenthums mit dem Christenthum setzt (quod testamentum illorum et nostrum est c. 4)[1]); auch die Ignatianischen Briefe setzen ihr Vorhandensein in Kleinasien voraus, denn sie enthalten deutliche Warnungen davor (ad Magn. 10. Phil. 6), die epistola ad Diog. bekämpft sie mit Nachdruck (3—4). Aber eben diese Väter betrachten und bezeichnen jene Form des Judenchristenthums als eine verwerfliche Häresie, ihre Vertreter als zu fliehende Verführer[2]). Selbst Justin der M. spricht ihnen die Seligkeit ab und will keine Gemeinschaft mit ihnen haben (dial. 47). Neben ihr hatte sich jedoch auch eine mildere, dem Christenthum nahe stehende judenchristliche Richtung, die von jener Forderung an die Heidenchristen abstand, erhalten oder gebildet. Als Justin seinen Dialog mit Tryphon schrieb, war das Urtheil der Katholiker über sie noch getheilt, indem die Einen ihre Anhänger ausgeschlossen wissen wollten, andere, wie Justin, sie als Brüder anzuerkennen geneigt waren, „sofern sie für sich selbst mit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes den Glauben an Christus verbänden, dagegen aber den Heidenchristen jenes nicht aufdrängen und seine Beobachtung nicht als Bedingung der Seligkeit geltend machen würden“[3]). Hingegen gegen Ende des Jahrhunderts, als Irenäus sein großes Werk gegen die Häretiker verfaßte, erscheinen auch sie bereits als völlig ausgeschlossen aus der Gemeinschaft der katholischen Kirche (I, 26).

Wann diese Ausscheidung des milderen Judenchristenthums erfolgte, läßt sich genau nicht mehr bestimmen. Sie wird sich allmälig

---

1) So auch in der griechischen Urschrift: *ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν ἐστίν*, nach Cod. sinait. Bei Hilgenfeld nov. Test. extra can. Daher die Emendation Dressels: non et nostrum irrig. — 2) Vgl. Ritschl 253. 254. — 3) a. a. O. c. 47 und Otto zu der Stelle. Neander K. G. I, 2. S. 589. —

vollzogen haben. Jedenfalls erhielt es sich bis lange nach der Zerstörung des Tempels innerhalb der Kirche. Erst die Gründung der Kolonie Aelia capitolina auf den Trümmern der zerstörten Stadt (J. 137) und das Verbot, daß kein Beschnittener sie betreten dürfe, während den Christen die Rückkehr dahin gestattet ward — diese Proscription der Beschneidung — führte die unausbleibliche Krisis innerhalb des Judenchristenthums herbei[1]). Seine Anhänger gingen von da an theils mit Aufhebung der Beschneidung in die heidenchristlichen Gemeinden über, Einzelne fielen auch wohl ins Judenthum zurück, theils schieden sie aus der Kirche aus. Letztere behielten vom Christenthum nur so viel bei, als sich mit ihrem judaistischen Standpunkt vertrug, und so erging es ihnen, wie Hieronymus treffend sagt: dum volunt Judaei et Christiani esse, nec Judaei sunt, nec Christiani. Diese ausgeschiedene Partei fristete ein kümmerliches Leben noch längere Zeit im Osten des Jordans. Sie hießen insgemein **die Ebioniten** (Ebionäer).

Irenäus berichtet über sie, daß sie nicht nur die fortwährende Gültigkeit des mosaischen Gesetzes und die nationalen Hoffnungen Israels auf ein irdisches Messiasreich mit dem Sitz in Jerusalem festhielten, sondern auch den Apostolat des Paulus hartnäckig bekämpften, seine Briefe verwarfen und sich eines Hebräerevangeliums (wahrscheinlich nur hebräischer Redactionen des Matthäus) bedienten, auch die Erzeugung Jesu vom heiligen Geist leugneten[2]). Unter dieses Urtheil begreift er die Judaisten insgesammt. Doch fanden sich unter ihnen auch jetzt noch verschiedene Fraktionen, je nach der oben bezeichneten schrofferen oder gelinderen Entgegensetzung, die man wohl auch durch die Namen Nazaräer und Ebioniten unterschied[3]). Diese Differenz trat insbesondere in ihrer **Christologie** hervor. Das Gemeinsame

---

[1]) Eusebius h. eccl. IV, 5. 6. Neander II, 2, S. 589 ff. Ritschl I, 258. — [2]) C. Haer. I. 26, 2: Apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes. Quae autem sunt prophetica curiosius exponere nituntur; et circumciduntur ac perseverant in suis consuetudinibus, quae sunt secundum legem, et judaico charactere vitae, uti et Hierosolymam adorant, quasi sit domus Dei; Philos. VII, 34 heißt es von ihnen: *ἔθεσιν Ἰουδαικοῖς ζῶσι, κατὰ νόμον φάσκοντες δικαιοῦσθαι, καὶ τὸν Ἰησοῦν λέγοντες δεδικαιῶσθαι ποιήσαντα τὸν νόμον.* — [3]) S. die Beilage im Anhang.

war: sie hielten Christum für einen bloßen Menschen (*ψιλὸν ἄνθρωπον γενέσθαι τὸν σωτῆρα, ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον*), sie stellten ihn mit den alttestamentlichen Gerechten und Propheten auf Eine Stufe, nur daß sie ihm eine höhere sittliche Vollkommenheit zuschrieben [1]). Innerhalb dieser gemeinsamen Ansicht aber erkannten die Einen die Geburt Jesu von der Jungfrau an, während die Andern ihn auf rein natürlichem Wege gleich den übrigen Menschen erzeugt sein ließen, — eine Differenz, die uns Origenes ausdrücklich berichtet und die auch sonst bestätigt wird [2]). Die erste Klasse scheint eine durch Christi Taufe vermittelte, sonderliche Mittheilung des göttlichen Geistes an Jesum angenommen, auch den Apostolat Pauli für die Heidenchristen gelten lassen zu haben [3]). Sie hat sich noch längere Zeit in Palästina und Kleinasien erhalten, selbst in Rom ist sie hernach aufgetaucht.

Der Grundrichtung nach mit diesem vulgären Ebionismus verwandt ist die Partei, die uns aus den sogenannten Clementinen bekannt ist, in denen aber auch schon ein starkes gnostisches Element enthalten ist. Ursprung und Heimath dieser seltsamen Schriften, denen man neuerdings eine zu große Bedeutung beigelegt hat, liegen im Dunkel. Sie scheinen ihre Wurzeln in Ost-Syrien zu haben, während ihre vorliegende Gestalt auf Rom hinweist. Es sind drei dem Clemens von Rom angedichtete Schriften: „Homilien" (griechisch), „Recognitionen" (nur mehr lateinisch) und eine „Epitome", ein unbedeutender Auszug daraus, entstanden nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, denen aber ältere Stücke, die wir jedoch nicht mehr auszuscheiden vermögen, zu Grunde liegen [4]). Sie enthalten die abenteuer-

---

1) Justin dial. 48 (Otto), Irenäus V. 1, 3, Tertullian de carne Chr. 14: Ebion nudum hominem constituit Jesum, plane prophetis aliquo gloriosiorem. Phil. a. a. O. — 2) c. Cels. V, 6: *διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους*, vgl. in Matth. XVI, 12. Dieselbe Unterscheidung bei Eusebius III, 27. — 3) Das nazaräische Evangelium erzählte: Factum est autem, cum ascendisset Dominus de aquā, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super illum. Hieron. Comm. in Jes. 11, 1. — 4) *Κήρυγμα Πέτρου, περίοδοι Πέτρου, ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου.* — Daß die Homilien älter als die Recognitionen, diese eine Verarbeitung jener sind, ist gegenwärtig fast allgemein anerkannt, eben so, daß die Entstehung der Homilien nach 160, die der Recognitionen nach 170, die alte

liche Geschichte jenes fingirten Clemens, seiner Reisen, seiner Bekehrung durch Petrus, der Disputationen desselben mit Simon Magus, dem Repräsentanten der häretischen Gnosis, die Wiedererkennungsscenen zwischen Clemens und seinen Brüdern und Eltern — daher der Name recognitiones; — ein judenchristlicher Roman.

Die Partei, aus deren Mitte diese Clementinen stammen, sind Judenchristen. Ihre Tendenz ist, einem ebionitischartigen Judenchristenthum in der Kirche Raum und Berechtigung zu erhalten, zu sichern, wohl auch ihm neuen Boden zu gewinnen. Deshalb machen sie dem Christenthum weitergehende Concessionen, als jene pharisäischen Ebioniten; sie verzichten auf die Beschneidung und auf die äußersten Härten des Judenthums, sie erkennen die Nothwendigkeit der Taufe zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt an (Hom. XI, 25. XIII, 21), auch stellen sie die Person Christi höher. Aber ihr Grundgedanke ist: die Identität des Christenthums und des Judenthums. Das Christenthum ist nichts anderes, als der ursprüngliche aber gereinigte Mosaismus, Christus der Wiederhersteller der alten, dem Abraham und Moses geoffenbarten Urreligion, die letzte und vollkommenste Erscheinung der wahren Propheten (der wahren Prophetie), der Restaurator des ächten Mosaismus. „Wer diesen hat, kann das Christenthum, wer das Christenthum hat, kann jenen entbehren; wenn nur der Jude den Christus, den er nicht kennt, und der Christ den Moses, den er nicht kennt, nicht verlästert. Wer aber beide und die von ihnen verkündigte Lehre als identisch erkennt, der hat die vollkommene Wahrheit" [1]). Insofern stehen die Clementinen ganz auf Seiten des Ebionismus; wie sich denn auch unverkennbar eine starke obwohl verhüllte Polemik gegen Paulus durch sie hindurchzieht. Denn

Grundlage nach 150 fällt. Eingehende Untersuchungen darüber von Schliemann: Die Clementinen 1844, Hilgenfeld: Die clementinischen Recognitionen und Homilien 1848, derselbe in Zeller's theol. Jahrb. 1854, Uhlhorn: die Homilien und Recognitionen des Clemens 1854 und den Artikel in Herzogs Real-Enc. Bd. II, Ritschl: Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. 1857, Absatz III. und sonst. — [1]) Hom. VIII, 6. 7: *εἴ τις καταξιωθείη τοὺς ἀμφοτέρους ἐπιγνῶναι ὡς μιᾶς διδασκαλίας ὑπ᾽ αὐτῶν κεκηρυγμένης, οὗτος ἀνὴρ ἐν θείῳ πλούσιος καταρίθμηται, τά τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ ὄντα νενοηκώς.* Hom. XVIII, 14. III, 8: *αὐτάρκης εἰς σωτηρίαν ἡ εἰς νόμον στοργή.*

auf ihn scheint es abgesehen zu sein mit dem, was dem Petrus gegen Simon in den Mund gelegt wird: „Einige aus den Heiden haben die durch mich geschehene gesetzliche Verkündigung verworfen und die gesetzlose, nichtswürdige Lehre des feindseligen Menschen angenommen. Und schon zu meinen Lebzeiten haben Einige unternommen, durch künstliche Deutungen meine Lehrvorträge in die Aufhebung des Gesetzes umzugestalten. Damit handelt man dem Gesetze Gottes zuwider, welches von Mose ausgesprochen und von Christo (Matth. 5, 18) bezeugt worden ist" [1]).

Der bezeichnete Grundgedanke der Clementinen ruht auf dem alttestamentlichen Monotheismus; die Lehre von dem Einen Gott, dem Weltschöpfer, wird als die Grundlehre der wahren Religion hingestellt [2]). Aber zum Darstellungsmittel dient eine eigenthümliche Weltanschauung, welche gnostisch gefärbt, selbst wieder aus verschiedenen, schwer zu vereinigenden Elementen besteht. Es ist ein Pantheismus, der sich zum Dualismus erweitert, ein Prozeß, der von der Einheit ausgehend in der Form von Gegensätzen, von Syzygien (*πάντα διχῶς καὶ ἐναντίως*) nach der Siebenzahl sich fortbewegt, zu seinen beiden Knotenpunkten den ersten und den letzten Adam hat und seinen Abschluß in einem ewigen Reich des Friedens findet, in einer Rückkehr des All in Gott [3]). Sofern wir hier ein gnostisches System und zwar der späteren Formation vor uns haben, kommt es erst beim folgenden Abschnitt in Betracht. Wir heben unserem Zweck gemäß daran nur die Art und Weise hervor, wie der religionsgeschichtliche Grundgedanke ausgeführt wird:

Das Princip der wahren Gotteserkenntniß ist die Sophia, welche, vor der Schöpfung aus Gott hervorgetreten, das Medium der Welt- und Menschenschöpfung insbesondere war. In dem ersten Menschen, dem Adam-Kadmon, hat sich die göttliche Idee der Menschheit realisirt. Von da ab ergießt sich jene Weisheit als der Geist der wahren Prophetie in einzelne Erwählte und macht sie zu Trägern ihrer Offenbarung. A d a m, Henoch, Noah, A b r a h a m, Isaak, Jakob, M o s e s — sie alle sind nur Erscheinungen des

---

1) In der voranstehenden epistola Petri ad Jacobum 2; vgl. Hom. XVII, 19. — 2) Hom. II, 12, 45. III, 37. XII, 23. XV, 11. — 3) Hom. XVII, 8. 9. dargestellt v. Baur: das Christenthum und die Kirche der ersten drei Jahrh. 2. Aufl. S. 219 ff. und Uhlhorn a. a. O. 447.

Einen wahren Propheten, der, von Anfang an Namen und Gestalten wechselnd, die Weltzeit durchläuft (ὃς ἀπ᾽ ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει), bis er zu seiner Zeit, in dem zukünftigen Aeon, Ruhe finden wird. Es ist der Urmensch, der als solcher sündlos, unsterblich zum Herrscher über Alles bestimmt ist (Hom. III, 17—21). Und seine Lehre ist eben der ächte Mosaismus, wie er im Pentateuch, obwohl verhüllt, vorliegt. Denn neben diesem geistigen Prinzip steht noch ein anderes schlechteres, weibliches, mit Eva an der Spitze, welches sich gleichfalls seine Organe sucht und schafft. Dieß sind die übrigen Propheten des alten Testaments, die falschen, die das ursprüngliche Judenthum verderbt, den reinen Gottesbegriff desselben entstellt, selbst den Pentateuch interpolirt, die übrigen Schriften inficirt haben. Was das alte Testament von Anthropomorphismen enthält, ein guter Theil der geschichtlichen Erzählungen (z. B. vom Sündenfall), auch die prophetischen Schilderungen des Messias rühren von dieser zweiten Reihe der Prophetie her. Nur in einer kleinen Zahl pflanzte sich unterdessen der wahre Sinn als geheime Tradition fort. Jesus aber, die letzte Erscheinung jenes Urgeistes, des wahren Prophetenthums hat das Judenthum von diesen Entstellungen gereinigt, in seiner ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt und der übrigen Welt bekannt gemacht. Gerade in dieser offenbarenden Thätigkeit und in dem Universalismus derselben besteht sein Verdienst. Seinem Tode wird keine Bedeutung beigelegt, seiner Auferstehung gar nicht gedacht; seiner Person nach bleibt er ein Mensch, wesentlich auf gleicher Stufe mit Adam, nur daß er die Vollendung desselben ist; in sofern wird er zwar Sohn Gottes genannt, seine Gottheit aber entschieden verneint (H. XVI, 14—15). Vom höhern Standpunkt aus könne man sagen: Adam und Christus sind Eins.

Aus dieser Darstellung wird sich ergeben, daß wir die Clementinen mit Recht der judenchristlichen Seite subsumiren. Um ihres Grundcharakters und ihrer Grundtendenz willen gehören sie dahin, ungeachtet des gnostischen Einschlags. Denn sie halten mit der Identität des Christenthums und des Judenthums auch die Einheit Gottes und die Weltschöpfung durch ihn dem Gnosticismus gegenüber entschieden fest (Hom. VII, 2. I, 7. II, 45). Noch stärker die Recognitionen: Unus est Deus et idemque conditor mundi, justus judex et unicuique pro actibus suis quandoque restituens II, 36.

Ohne Zweifel stand diese Richtung rückwärts im Zusammenhang mit den Essenern (Essäer), einer kleinen jüdischen Sekte, die eine Darstellung der gesetzlichen Reinheit auf dem Wege strenger Askese in der Form eines religiösen Ordens durchzuführen suchte und nach der Zerstörung des Tempels sich theilweise dem Christenthum anschloß. Sie besaßen schon vorher eine streng bewahrte Geheimlehre, in welcher die Engel eine große Rolle spielten und auf welche wohl auch die orientalische Vorstellung von der Materie Einfluß geübt hatte. Nach der Angabe Philos beschäftigten sie sich eifrig zwar nicht mit den logischen und metaphysischen Theilen der Philosophie (diese hielten sie für unnütz und zu hoch), wohl aber mit den ethischen, d. h. mit dem Gesetz. Genaueres wissen wir darüber nicht, eben so wenig als über ihre Gedanken über Zukunft des Reiches Gottes, womit sie sich zweifellos viel beschäftigten[1]). Ritschl findet bei ihnen viele verwandtschaftliche Züge mit den Clementinen und führt den Ursprung derselben auf sie zurück. Welche Rückwirkung das Christenthum auf ihre Geheimlehre gehabt habe, läßt sich etwa nach den Irrlehrern des Kolosserbriefs bemessen. Einen Einfluß auf die Lehrbildung der christlichen Kirche haben diese christlichen Essener so wenig ausgeübt, als ihre jüdischen Väter auf die Entstehung des Christenthums[2]). Dasselbe gilt von den sogenannten Elkesaiten, die man neuerdings als ein Mittelglied zwischen jenen Essäern und dem clementinischen Ebionismus zu betrachten pflegt. Es ist noch unermittelt, was das Wort „Elksai", von dem sie den Namen haben, bedeutet, ob eine Person, oder einen Begriff, oder ein Buch, das als Hauptauctorität bei den Anhängern der Sekte galt; so viel aber ist gewiß, daß in der Lehre dieses Buchs ein starkes heidnisch-naturalistisches

[1]) Auch die Philosophumena geben keinen Aufschluß. Ihr Verhältniß zu den ägyptischen Therapeuten ist gleichfalls dunkel. — [2]) Vgl. die Untersuchungen von Uhlhorn R.-Encycl. IV, S. 177: „Jede Berührung Christi mit dieser Sekte gehöre in das Gebiet der willkürlichsten Hypothesen", und von Ritschl a. a. O. 178, der von ihnen sagt: „Da sie durch Festhaltung ihres dem Christenthum widersprechenden Sektenprinzips doch nur aus einer jüdischen zu einer christlichen Häresie wurden, so scheinen nur äußere Gründe sie dem Glauben an Christus zugeführt zu haben. Und weil sie ihre Sektengestalt auch als Christen nicht aufgeben wollten, darum haben sie an dem weltüberwindenden Fortschritt des priesterlichen Königreichs der Christen nicht theilnehmen können". Die neuesten Arbeiten darüber von Hausrath: neueste Zeitgeschichte Bd. 1, 133 und von Keim: Jesu von Nazara Bd. 1, 182 ff., wo auch die ganze Literatur.

Element, mit Jüdischem und Christlichem vermischt, und eine wundersame Christologie, oder vielmehr die Ausgeburt einer verschrobenen Phantasie enthalten ist, indem da Christus einerseits als eine Engelsgestalt von ungeheuerlicher Größe, 96 Meilen hoch, 24 Meilen breit, beschrieben, andrerseits eine fortlaufende Incarnation desselben gelehrt wird. Das jüdische Element zeigt sich darin, daß sie das Gesetz für verbindlich achteten, den Sabbath und die Beschneidung festhielten, während sie die Opfer verwarfen; das Heidnische in der Hereinziehung der Astrologie und Magie. Auch haben sie einzelne Theile des alten und neuen Testaments, die Paulinischen Briefe gänzlich verworfen. Ihr Geheimbuch mag in die Mitte des Jahrhunderts fallen [1]).

Es sind dieß Ausläufer des in Auflösung begriffenen Judenthums, die letzten vergeblichen Versuche desselben, sich innerhalb des Christenthums zu halten und dieses auf jene beschränkte Stufe niederzuhalten.

b) So entschieden die bisher geschilderte Richtung die Einheit des wahren Gottes mit dem Weltschöpfer festhält, so diametral scheidet die andere häretische beide von einander: blasphemia creatoris — mit diesem Satz gehen wir zum Gnosticismus über. Mit ihm betreten wir ein von dem Judaismus und dem vulgären Ebionismus sehr verschiedenes Gebiet. Es handelt sich nicht mehr blos um das Verhältniß des Judenthums zum Christenthum, oder um die Frage, ob Gesetz oder Glaube die Bedingung der Seligkeit sei; der Gesichtskreis ist ein viel weiterer: es handelt sich um das Verhältniß von Gott und Welt, von Geist und Materie, von dem Unendlichen und Endlichen, um Weltentstehung, Weltentwicklung und Weltende. Die universalsten Gesichtspunkte machen sich geltend. Die Mythologien des Heidenthums, die hellenische Philosophie, die platonische und stoische, die Theosophie des Orients treten an das Christenthum heran, anstatt der praktisch-ethischen Frage tauchen die alten spekulativen Probleme aufs neue auf; es ist der Versuch, das Christenthum in die Mitte der religionsphilosophischen Theorien des spätern Heidenthums zu versetzen; weitaus die bedeutendste Erscheinung des zweiten Jahrhunderts.

---

1) Origenes, bei Eusebius h. eccl. VI, 38, Philos. IX, 13—17, Epiph. h. XIX u. XXX. Ritschl a. a. O. 234 f. Uhlhorn in Herzogs Real-Encycl. Bd. III.

Noch im vorigen Abschnitt sahen wir die Anfänge dieser γνῶσις ψευδώνυμος. Gleich in der nachapostolischen Zeit kommt sie wieder zum Vorschein. Die erste Spur von ihr findet sich bei Ignatius; denn er warnt vor ihr, als vor einer erst im Anzug begriffenen Gefahr. Es sind Eindringlinge, die, wie es scheint, von Ephesus her, den kleinasiatischen Gemeinden einen Doketismus aufzudringen suchen, welcher die Wahrheit der Menschheit Jesu und seiner Geschichte leugnete[1]). Eine Hindeutung darauf gibt auch die bekannte Stelle des Hegesipp bei Euseb. IV, 22. Jetzt, bald nach den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts, unter Trajan und Hadrian (117—138) bricht diese Gnosis mit wunderbarer Schnelligkeit hervor. So weit das Gebiet der christlichen Kirche reicht, von Syrien aus nach Alexandria, durch Kleinasien bis nach Rom entstehen zahlreiche Gnostiker und gnostische Schulen. Allenthalben, fast gleichzeitig wachsen sie empor, und zwar in mehr oder minder ausgebildeten Systemen. Die ältesten, der Syrer S a t u r n i n (etwa seit 120) und die vielgestaltigen Ophiten, bald hernach Basilides, Valentin (136, 141 in Rom) mit Herakleon, Ptolemäus und Markus, etwas später Marcion aus Pontus (seit 150 in Rom), Kerdon, Prepon, Bardesanes (172?) Karpokrates und sehr viele Andere.

Was will, was bedeutet diese räthselhafte Erscheinung?

Sie hat ihren letzten Grund in jenem bereits angedeuteten Vermischungs- und Verschmelzungsprozeß der alten Volksreligionen und der philosophischen Systeme, welcher diese Zeit charakterisirt. Um den bereits eingetretenen Bruch des religiösen Bewußtseins mit dem alten Volksglauben zu verhüllen und aufzuhalten, versuchte man, demselben einen tiefern Sinn unterzubreiten oder einzubilden[2]), man deutete das Positive in den herkömmlichen Religionen in allgemeine Ideen um, man behandelte das Geschichtliche und Mythologische als Symbol höherer, geheimer Wahrheiten: so verwandelte man die Religionen in

---

[1]) Trall. 6—11. Magn. 8. 10. 11. Eph. 7. 17—19. Smyrn. 2—5. Philad. 6. Wirklichen Eingang scheinen diese „Wanderlehrer" nur bei einzelnen Gliedern der Philad. Gemeinde gefunden zu haben. Ob und wiefern sie von jenen oben S. 56 erwähnten Judaisten verschieden waren, ist nicht ganz klar. Hilgenfeld scheidet beide, Zahn sieht in ihnen nur Eine, aber zweiseitige Partei von einer judaistischen und einer doketischen Richtung, wofür Magn. 8—11 spricht. — [2]) Damit soll nicht geleugnet werden, daß diese selbst ursprünglich einen andern Sinn gehabt hatten, als er in den Mythologien erscheint.

eine Sache theils der Spekulation, theils der dichtenden Phantasie. Zu dieser sogenannten Vergeistigung, d. h. Auflösung des Heidenthums bediente man sich der, schon aus alter Zeit stammenden, allegorischen Auslegungsweise, die selbst nur ein Erzeugniß jenes Bestrebens war. Den Standpunkt, den man auf diese Weise gewann, unterschied man von dem „gemeinen Volksglauben“ als eine höhere geheime Weisheit, und die in sie Eingeweihten nannten sich selbst die „Wissenden“. Es ist der Gegensatz von Profanen und Geweihten, von Esoterikern und Exoterikern, der weit in das griechische und orientalische Alterthum zurückreicht und sich in den „Mysterien“ desselben ausgeprägt hat.

Schon lange vor Christus hatte dieser Prozeß begonnen. Auf dem Gebiet der religiösen Culte sind wir ihm oben schon (S. 46) begegnet[1]); religionsphilosophisch vollzog er sich im Anschluß daran in zwei verschiedenen Strömungen. Die eine fällt in das Gebiet des alexandrinischen Judenthums und hat vorherrschend hellenische Färbung, die andere in das Gebiet des vorderasiatischen Heidenthums und hat einen vorherrschend orientalischen Charakter.

In Alexandria, dem Verbindungsgliede zwischen Morgen- und Abendland, hatte, so viel wir wissen, zuerst Aristobul den Versuch gemacht, von der stoischen Weltanschauung ausgehend, Moses und die griechischen Philosophen in Einklang mit einander zu setzen, und sich dabei der allegorischen Auslegungsmethode bedient[2]). Der Jude Philo, ein älterer Zeitgenosse Jesu (geb. 20 vor Chr.), entwickelte dann ein eigenthümliches System der Religionsphilosophie, welches zwar auf dem Boden des alten Mosaismus ruhte, in Wahrheit aber eine Umbildung desselben in platonische Philosophie war. Die Grundlage dieses Systems ist ein strenger Dualismus von Gott und Welt, Unendlichem und Endlichem, seinen Mittelpunkt aber bildet die Idee des Logos, ein Ausdruck, der hier in der Doppelbedeutung von Ver-

[1]) Vgl. darüber Lipsius' Artikel „Gnosticismus“ in der allgem. Encycl. von Ersch u. Gruber, Bd. 71 — eine bahnbrechende gründliche Leistung, der ich viel verdanke, obwohl ich zu ihrer Grundanschauung über den Gnosticismus in entschiedenem Gegensatz stehe. — [2]) Vgl. zum Folgenden Dähne: geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie Bd. 2, 11, Ritter, Gesch. der Philos. Bd. 4, Zeller, Gesch. der Philosophie III, 2, 559 ff. und die treffliche Schrift von Max Heinze: die Lehre vom Logos 1872, S. 184 ff. Ein kurzer Abriß in meiner Monographie über Origenes.

nunft und Wort (ratio und verbum) gebraucht wird. Dieser Logos ist nach Philo das Mittelglied zwischen den beiden, an sich schlechthin entgegengesetzten und unvereinbaren Gegensätzen: zwischen Gott, der hier als das über Alles erhabene, allumfassende, aber völlig bestimmungslose, qualitätslose (ἄποιον), reine Sein (τὸ ὄν, τὸ ἕν) gedacht ist, ein unnennbares, transcendentes Abstractum, — und zwischen der Hyle, dem Substrat der Welt, die das Leere, Nichtseiende, das μὴ ὄν im platonischen Sinn, und in so fern der Grund des Bösen (d. h. des Sinnlichen) in der Welt ist. Mittelwesen zwischen beiden kennen sowohl die mythologischen als philosophischen Theorien jener Zeit, Philo faßt sie in dem Logos zusammen. Er wird von ihm gedacht als der Inbegriff der Ideen (λόγοι) und der Kräfte (δυνάμεις), näher als der göttliche Weltgedanke, das Urbild der Welt (ἰδέα ἰδεῶν), aber auch als lebendige, die Welt gestaltende und durchwaltende Kraft, die ihr die göttlichen Ideen einprägt und mittelst derselben ihr immanent ist. Analog dem Unterschied des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός im Menschen (einwohnende Vernunft und ausgesprochenes Wort)[1]), hat dieser göttliche Logos zwei Seiten, oder besser Beziehungen an sich, eine nach innen und eine nach außen gerichtete, und je nach diesen Beziehungen nennt ihn Philo den κόσμος νοητός, den νοῦς τῶν ὅλων, θεός, aber auch δύναμις ποιητική, die erste und oberste der Kräfte, selbst δεύτερος θεός, „zwischen Gott und der Welt in der Mitte stehend", ὄργανον, δημιουργός, Erzengel, Heerführer der himmlischen Schaaren, u. s. w.[2]). Ob er ihn als selbstständige Hypostase, als persönlich denkt, oder ihn nur personificirt, läßt sich kaum entscheiden, denn er schwankt zwischen Beidem[3]).

Das Hervorgehen des Logos aus Gott betrachtet Philo als eine Art geistiger Emanation, als eine Selbstentfaltung des Absoluten, die Weltbildung — denn eine Weltschöpfung kennt er nicht — als eine

---

1) Nur wendet er diese Ausdrücke nicht auf den Logos selbst an, Heinze 231. — 2) Vgl. überhaupt die Belege bei Heinze 215 ff., 280 f.; Philo qu. rer. div. haeres I, 502: οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων (Gegensätze) ἀμφοτέροις ὁμηρεύων. — Zuweilen identificirt Philo den Logos mit der salomonischen σοφία. — 3) Treffend Heinze 295: „Die ganze Frage nach der Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit des Logos bei Philo ist eine aus dessen eigener Speculation gar nicht geschöpfte, sondern von außen, von einem spätern Standpunkte, hineingetragen".

Ausprägung der im Logos befaßten Idee in der an sich seienden Materie. Wie man ein Siegel in einem bildsamen Stoff abdrückt, so prägt er ihr sein Bild auf, insbesondere im Menschen stellt er es dar. Diese Gestaltung des menschlichen Seins (σχηματίζειν) wird von Philo als eine immer weiter fortschreitende Scheidung und Zertheilung des Inhaltes in Gegensätze, die dann wieder zu Einheiten zusammengefaßt werden, als ein logisch-physischer Prozeß vorgestellt [1]); und wie der Logos auf diese Weise die Welt bildet, so wohnt er ihr auch inne als das Alles zusammenfassende Band, oder, wie es unter einem andern Gesichtspunkt ausgedrückt wird, er läßt ihr seine λόγοι und δυνάμεις einwohnen (λόγοι σπερματικοί), die dann Philo bisweilen ganz wie selbstständige Potenzen behandelt [2]). — Es ist aber eine zwiefache Schöpfung, durch welche hindurch die Bildung der Welt sich vollzieht. Die erste ist die Entstehung der oberen Welt, einer Welt rein geistiger Existenzen, die auch die gesammte Engelwelt (Luftgeister, Dämonen) in sich befaßt, die zweite ist die Bildung dieser materiellen, sinnenfälligen Welt, von Philo zuweilen als eine Erfüllung des Leeren mit der unendlichen Fülle, oder als ein Hereinleuchten des Lichtes in die Finsterniß bezeichnet. Der Mensch aber gehört beiden Reichen an. Er ist ein Doppelwesen, aus Vernünftigem und Unvernünftigem gemischt (μικτῆς φύσεως — ἐξ αλόγου καὶ λογικῆς συναφθεὶς φύσεως); dem Geiste, der vernünftigen Seele nach ein Ausfluß, ein Abdruck (ἀπόσπασμα, ἀπαύγασμα) des Göttlichen, ein Gewächs aus göttlicher Wurzel, ein Abbild des Logos, ein Theil des Alles durchdringenden Logos, wesenseins mit ihm — πνεῦμα θεοῦ, πνεῦμα θεῖον nennt es Philo zuweilen; dem Leibe nach ein Gebilde aus Erde, welches eine Bürde für den Geist ist, die ihn niederhält, ein Gefängniß, das ihm den freien Aufflug zum himmlischen Vaterland verschließt, ein Grab der Seele. Aus so heterogenen Elementen ist der Mensch zusammengesetzt.

Insofern scheint schon die Erschaffung des Menschen, oder vielmehr die Verleiblichung der pneumatischen Seele ein Herabsinken derselben in eine ihr inadäquate Sphäre, gewissermaßen ein Fall zu sein. Und einen solchen lehrt Philo in der That, obwohl unter verschiedenen Formen. Denn bald betrachtet er die Verbindung der (präexisti-

---

1) Heinze 225—229. — 2) Heinze 223, 237, 239, 248.

renden) Seele mit dem leiblichen Organismus als einen göttlichen Akt, der jene erst zur Einwirkung auf die Welt befähigte, bald als ein Herabsinken der Seele aus der Idealwelt, ein selbsteignes Eingehen derselben in die Sinnlichkeit. Geradezu mythologisch wird dieser Vorgang dargestellt: der nach Gottes Bild geschaffene Urmensch, der Idealmensch habe das Weib (die sinnliche Lust) ergriffen, das Häßliche und Lügenhafte erwählt und so als Diener der Sinnlichkeit und des Unrechts ein degenerirtes Leben heraufgeführt. Von daher sind sie Alle mit Sünde befleckt, alle gleichsam lebendig todt, wenngleich noch die Typen der Verwandtschaft mit Gott und einen Zug nach ihm in sich tragend.

Daher ist es nun die Lebensaufgabe des Menschen, sich aus der Gemeinschaft des Sinnlichen loszuringen, von den Banden des Leibes und seiner Lüste sich zu befreien (*φυγὴ ἐκ τοῦ σώματος*), — Lösung von der Materie durch Selbstverleugnung, Entsagung, Reinigung, Ausziehung der Welt. Auf diesem praktischen Wege der Askese, aber auch auf dem theoretischen der Erkenntniß soll er in's Reich der Ideen emporbringen, zur Gemeinschaft mit dem zurückkehren, mit welchem er von Haus aus, d. h. seiner geistigen Natur nach wesensverwandt ist (*τέλος ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσις*). Nur vermag er das nicht aus sich selbst, „es wäre unmöglich, wenn der Mensch nicht durch die himmlische Speise und das göttliche Licht der Sophia und des Logos hiebei genährt und erleuchtet würde". Nur den Tugendhaften und Weisen gelingt die Lösung.

In der nähern Ausführung dieser Gedanken geht nun Philo auf die alttestamentliche Geschichte ein, und hier ist es, wo er den maßlosesten Gebrauch von der allegorischen Auslegung macht, dergestalt, daß er mittelst derselben nicht nur die lokale und nationale Begrenzung des Judenthums auflöst, sondern auch die historischen Grundlagen desselben völlig unterhöhlt. Er verwandelt die ganze Schöpfungs- und Heilsgeschichte in eine bloße Symbolik, die alttestamentlichen Personen sind ihm nur Typen innerer Vorgänge oder Zustände, der Tugenden und Laster, eine lange Reihe alttestamentlicher Thatsachen dünkt ihm, buchstäblich gefaßt, geradezu lächerlich oder unwürdig. Die Messiashoffnung aber verflüchtigt er theils ins Allgemeine, theils beschränkt er sie particularistisch auf eine glückliche Zukunft seines Volkes. Person und Name des Christ kennt er nicht; der Gedanke einer

Fleischwerdung des Logos liegt ihm bei seiner Ansicht von der Materie ohnehin fern. — Mittelst derselben allegorischen Schriftausdeutung begründet er endlich auch jenen zwiefachen Standpunkt einer höhern Weisheit und Vollkommenheit, und eines intellektuell wie sittlich beschränkten Zustandes der großen Menge, auf die er selbst als ein „Weiser" vornehm herabsieht.

Dieser Abriß wird hinreichen, um zu zeigen, wie sich in Philo der Geist der hellenischen Philosophie mit dem Mosaismus nicht nur amalgamirt, sondern denselben in sich absorbirt hat. Selbst Keim, der dem jüdischen Theosophen nachrühmt, „er habe den geistigen und sittlichen Kern des Judenthums aus der Schale gelöst", kann doch nicht umhin, anzuerkennen, „er habe es verändert, vergeistigt, verflüchtigt, den festen Boden der Nation, ihre Ordnungen, ihre Geschichte, ihre Zukunft gänzlich unterhöhlt, Alles in Frage gestellt, keinen gesunden Fortschritt begründet"[1]). Und diese Betrachtungsweise fand von Alexandria aus weite Verbreitung wie in der Diaspora Israels, so überhaupt im Morgen- und Abendland, wo auch die stoische Schule mit ihrer pantheistischen Weltanschauung, mit ihrer Lehre von dem *λόγος σπερματικός*, der göttlichen (geistig und physisch zugleich gedachten) Weltvernunft, und mit ihrem ethischen Rigorismus einen starken Einfluß darauf übte[2]).

Indessen war dieß nur der eine Strom des in Rede stehenden Prozesses. Auch der **Orient** drängte — und zwar schon früher — in den Occident herein. Der Parsismus mit seinen beiden Prinzipien strömte durch die geöffneten Kanäle herüber, der Buddhismus hatte sich in Baktrien festgesetzt, um von da nach Syrien vorzudringen[3]);

[1]) Keim, Geschichte Jesu von Nazara S. 223 fg. — [2]) Trefflich bezeichnet die gemeinsamen Züge der jüdisch-griechischen, neupythagoräischen und neuplatonischen Anschauung **Zeller**, Philos. der Griechen I, 3. S. 566 also: „Eine dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und Irdischen, ein abstrakter, jede Erkenntniß des göttlichen Wesens ausschließender Gottesbegriff, eine Verachtung der Sinnenwelt, welche an die Platonischen Lehren von der Materie und von dem Herabsteigen der Seelen in die Körper anknüpft, die Annahme vermittelnder Kräfte, welche die göttlichen Wirkungen in die Erscheinungswelt herüberleiten, die Forderung einer asketischen Befreiung von der Sinnlichkeit, der Glaube an eine höhere Offenbarung im Enthusiasmus." — [3]) Vgl. Lassen: Indische Alterthumskunde Bd. 3, 405 u. 383 f., wo auch die innere Verwandtschaft des Buddhismus mit dem Gnosticismus nachgewiesen ist.

hier aber und in ganz Vorderasien vollzog sich der religiöse Synkretismus am stärksten. Hier war die Stätte der wunderlichsten Mythen über die Entstehung des Universums, über die Vermählung des Chaos mit dem schöpferischen Geiste, die Heimath ungeheuerlicher Doppelgestalten, seltsamer Mischwesen, der Androgynen und Syzygien, des Baal und der Aschera, des Moloch und der Astarte (Himmel und Erde, Sonne und Mond), hier finden sich vielnamige demiurgische Potenzen, die Verehrung der Schlange u. s. w.; syrische, phönikische, phrygische, babylonische Mythologien fließen in einander. Und diesen heidnischen Mythologien liegen entweder schon von Haus aus kosmogonische Theorien zu Grunde, oder sie werden in solche übersetzt und umgedeutet. Die meisten gnostischen Systeme haben in diesen Kosmogonien und Theogonien ihre letzte Wurzel[1]).

Mit Recht hat Baur als Grundlage des Gnosticismus die philosophische Weltanschauung des Heidenthums, näher den Dualismus zwischen Geist und Materie, Gott und Welt bezeichnet[2]).

---

1) Wie insbesondere von Lipsius a. a. O. 270 f. aufs lehrreichste nachgewiesen ist. „Eine nähere Betrachtung zeigt, daß kein anderes Land als Syrien die Geburtsstätte des neutestamentlichen Gnosticismus gewesen ist". Vgl. S. 229: „Wie die römische Religion sich unter dem Einflusse der griechischen Götterwelt umwandelte, so gingen phönikische, phrygische, persische, ägyptische, jüdische, indische Elemente in den griechischen Götterglauben über. Es bildete sich allmählich ein weströstliches Götterpantheon, in welchem für den oberflächlichen Blick die fremdartigsten, groteskesten Gestalten wirr genug durcheinandertaumeln, aber der aufmerksame Beobachter findet auch in diesem nebelhaften Gewühle leicht (?) den einheitlichen Zug heraus, welcher das Ganze beherrscht. Unter den verschiedensten Formen und Namen verehrte man das Eine Allleben, die Natur, die Eine vielnamige Gottheit, die hier als Zeus, dort als Pan, dort wieder als Isis oder als die magna mater angerufen wurde. Es versteht sich von selbst, daß durch diese Göttermischung auch die Fortbildung der Philosophie wesentlich bedingt wurde. Die Philosophie war es, welche in den verschiedensten Mythen das einheitliche Band, in dem bunten Chaos von Göttergestalten das eine vielnamige Wesen herauserkannte . . So war sie, als sie zuerst mit dem Christenthum in Berührung trat, längst aus den engen Schranken der Schule und des Volksthums herausgetreten, hatte sich zu einer Weltweisheit im eigentlichsten Sinne (?) erweitert; die verschiedenen Formen des Volksglaubens dienten ihr zu eben so vielen Anknüpfungspunkten für ihre Spekulation, und diese Spekulation bekundet trotz aller schillernden Farben einen eben so universalistischen als monotheistischen Zug." Dieser letzte Satz thut jedoch der Sache zu viel. — 2) Das Christenthum der ersten drei Jahrh., Abschn. 3. 183.

Dieser Gegensatz prägte sich in verschiedenen Formen aus. Bei den Griechen erscheint er mehr ideal, im Orient substanziell; dort ist es der Gegensatz zwischen der Idee und der sinnlichen Erscheinung, zwischen dem wahren Sein und dem *μὴ ὄν*, welches da negativ, als die Grenze des Seins, als das Leere, Bestimmungslose gedacht wird, hier im Orient ist es der Gegensatz zwischen einem selbstständigen Reiche des Lichtes und der Finsterniß, die sich diametral entgegenstehen. Aber diese beiden Formen des Dualismus gehen nicht nur vielfach in einander über, sie ruhen zuweilen auf dem Hintergrunde eines Pantheismus, wie er den ostasiatischen Kreisen und dem Stoicismus eignete. Auf die Erklärung und Vermittlung dieser Gegensätze ist die ganze Tendenz der religionsphilosophischen Zeitbestrebungen gerichtet. Und auch sie wird auf verschiedenen Wegen gesucht. Von dem Platonismus mittelst der Ideen, die mehr und mehr personificirt werden, von der Stoa mittelst der den Kosmos durchwaltenden Vernunftkraft (unpersönliche Weltseele, Weltsame, *λόγος σπερματικός*), von den Alexandrinern durch Zwischenwesen, vermittelnde Kräfte (*λόγοι*), die die Kluft ausfüllen, im Orient auf dem Wege der Emanation und Evolution aus dem Urgrunde, und zwar je nachdem derselbe mehr geistig oder materiell gedacht wird, auf dem Wege eines theogonisch-kosmischen Prozesses, oder durch einen Conflict lichtfreundlicher und lichtfeindlicher Kräfte — Alles weit entfernt von dem biblischen Gottes- und Schöpfungsbegriff.

Hiermit haben wir den Stoff, mit welchem der sogenannte christliche Gnosticismus arbeitete, in seinen Grundzügen bezeichnet. Er hat ihn nicht erst erzeugt, er hat ihn nur aufgenommen und verwendet[1]). Er selbst, der Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts, mit dem wir es zu thun haben, entstand aus der Berührung dieser außerchristlichen Elemente mit dem Christenthum[2]). Es war, wie das Zusammentreffen zweier ver-

---

1) Lipsius, a. a. O. S. 238: „So viel ist (durch das Bisherige) festgestellt, daß es lange vor dem christlichen Gnosticismus eine Gnosis gab, und zwar eben sowohl unter den Hellenen, als unter den alexandrinischen und palästinischen Juden. Ueberall handelte es sich um die Aufgabe, von der Volksreligion eine Brücke zu schlagen zu neuen philosophischen Anschauungen u. s. w. — 2) Richtig Kahnis, Dogmatik 2, 29: „Die Gnosis des zweiten Jahrhunderts ist ein weitverbreiteter Versuch, das Christenthum in die Gedanken einer im Osten des römischen Reichs weitverbreiteten, im Wesentlichen orientalisch gestalteten Anschauung einzureihen."

schiedener Welten. Viele jener philosophisch angeregten Geister waren aus dem Heidenthum ins Christenthum hereingetreten, ohne den vorchristlichen Standpunkt aufzugeben, oder hatten, obwohl in der christlichen Kirche geboren, doch die philosophisch-theosophische Weltanschauung desselben sich angeeignet. Sie fühlten sich mächtig angezogen von dem Großen und Neuen, was das Christenthum darbot. Insbesondere die christliche Idee einer Erlösung von den Mächten des natürlichen Lebens, einer Befreiung und Erhebung des Geistes aus den Banden der sinnlichen (materiellen) Welt begegnete ihren Sympathien; die Tiefe und Höhe des Christenthums steigerte in ihnen den die Zeit bewegenden Zug zur Spekulation, ja es setzte ihn selbst erst recht in Bewegung. Denn das Christenthum trägt, wie die Kraft zur Erneuerung des Lebens, so auch das Prinzip einer höheren Gottes- und Welterkenntniß in sich. In seinem praktisch-soteriologischen Inhalt liegen die Wurzeln der tiefsten spekulativen Ideen. Statt nun aber dem Christenthum sich im Glaubensgehorsam hinzugeben, statt vor Allem sich von ihm persönlich durchdringen, sittlich erneuern und so in die neugeöffnete Heilserkenntniß sich einführen zu lassen, statt dessen beschränkten sie sich darauf, dasselbe theoretisch ihren vor- und außerchristlichen Anschauungen zu assimiliren und diese in jenes hineinzubilden[1]). Das eigentliche Wesen des Christenthums, sein praktischer und heilsgeschichtlicher Charakter blieb ihnen fremd. Sie hoben an ihm nur die Seite der Erkenntniß hervor und machten dieselbe, indem sie sie vielfach umdeuteten, zu einem Ferment ihrer auf dem Naturboden des Heidenthums erwachsenen religionsphilosophischen Anschauungen. So wurde ihnen das Christenthum statt zu einer Thatsache des Lebens zu einer einseitigen Gnosis. In diesem vermeintlich höhern Wissen, das sie dem einfachen Glauben entgegensetzten, ging ihnen das Wesen der Religion auf.

Wie sehr den Gnostikern Alles an dem Wissen lag, zeigt sich so-

[1]) Gerade umgewandt soll es sich nach Lipsius verhalten: die Gnosis habe ihre Wurzeln in dem Wesen des Christenthums gehabt, habe jenen der heidnischen Philosophie angehörigen Gedankenstoff von Innen heraus sich angeeignet und denselben unter den christlichen Gesichtspunkt gestellt, wodurch er selbst in seiner prinzipiellen Bedeutung zu etwas ganz Anderem geworden sei, als vorher. a. a. O. 230. 231. 259.

gleich an den Problemen, mit denen sie sich fast ausschließlich beschäftigten. Es waren die Fragen nach der Entstehung des Bösen und nach der Herkunft des Menschen — manche Kirchenlehrer sahen darin geradezu den Ausgangspunkt für die gesammte Gnosis [1]); und wenn dieß auch nicht ausreicht, so waren es doch die damit zusammenhängenden Probleme: das Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen, die Entstehung dieser materiellen Welt, das Verhältniß ihrer Bestandtheile, des Pneumatischen, Physischen und Materiellen, zu einander und der Ausgang, den es mit dieser aus so disparaten Elementen bestehenden Welt nehmen werde — also die höchsten Probleme der Philosophie [2]). Doch war es nicht sowohl das rein philosophische, als vielmehr das religionsgeschichtliche Interesse, in dem die Gnostiker diese Fragen behandelten. Denn gerade die drei Hauptformen der Religion, die heidnische, jüdische und christliche, sind es, in denen sich nach ihrer Ansicht jene differenten Prinzipien ausprägen, sie sind die großen Entwicklungsstufen, durch welche sich die Geschichte des Geistes, der Menschheit voran und der gesammten himmlischen und irdischen Welt hindurchbewegt. Diese Momente bildeten daher einen Hauptgegenstand ihrer Reflexion. Eine religionsgeschichtliche Tendenz zieht sich durch alle ihre Systeme hindurch.

Das Christenthum aber sollte ihnen zur Lösung des letzten der vorhin bezeichneten Probleme, zur Antwort auf die Frage nach dem Ausgang, den es mit dieser so beschaffenen Welt nehmen werde, dienen. Dieß ist der **Punkt**, an dem der Gnosticismus das Christenthum in sich hereinnahm. Er suchte oder ahnete in ihm den Schlüssel zu jenem Räthsel, von dessen Lösung sich Licht über alles andere verbreiten wird. In der Erscheinung Christi erblickte er den großen entscheidenden Wendepunkt. Hat sich (wir geben hier einen durchschnitt-

---

1) Tertullian de praescr. c. 7: unde malum et quare? unde homo et quomodo? et quod maxime Valentinus proposuit, unde Deus? Eusebius hist. eccl. V, 27 (*πόθεν ἡ κακία;*) Epiph. haer. XIV, 6. 7. Gieseler I, 1. 181. — 2) So bezeichnete sich ein Theil derselben (die sog. Ophiten) als „Gnostiker", *φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γιγνώσκειν*, und die Basilidianer sagten: die geheime Weisheit, welche die Schrift preist, bestehe darin zu wissen: *τίς ἐστιν ὁ οὐκ ὤν, τίς ἡ υἱότης, τί τὸ ἅγιον πνεῦμα, τίς ἡ τῶν ὅλων κατασκευή, ποῦ ταῦτα ἀποκατασταθήσεται.* Phil. VII, 26; vg. dazu Lipsius 240.

lichen Abriß des Gedankengangs nach den ausgebildetesten Systemen), hat sich der Prozeß der Emanation von dem absoluten Urquell des Göttlichen, dem βυθός, πατὴρ ἄγνωστος oder wie er sonst heißen mag, stufenweise durch eine lange Reihe von Aeonen hindurch immer tiefer herabbewegt, bis er zuletzt, sei es durch Verendlichung des Göttlichen, sei es durch einen Abfall von ihm, an dem Bereich der Hyle angelangt, in dem Menschen den Punkt erreicht hat, an welchem das pneumatische Element in den materiellen Leib eingegangen ist, um von ihm wie von einem Gefängniß fest- und niedergehalten zu werden: so kehrt sich jetzt die Bewegung um, es kommt zur Befreiung aus diesem Gefängniß, zur allmäligen Erhebung des endlichen Geistes in die obere Welt. Auf dem Wege der Erleuchtung, näher dadurch, daß der endliche, herabgesunkene Geist sich seiner Verwandtschaft, seiner Identität mit seinem Urquell bewußt wird, geschieht diese Rückkehr, und mit ihr kommt es zugleich zu einer rückläufigen Bewegung aller Elemente und Reiche der Welt an den Platz, der ihnen ihrer Natur nach zukommt, zur ἀποκατάστασις. Dieß ist die Bedeutung, die der Gnosticismus dem Christenthum zuerkennt. Er stellt es in die Mitte der Geschichte, er macht es zu einem neuen, welterneuernden, kosmischen Prinzip. Er betrachtet, wie es Baur sehr gut ausdrückt, „das Christenthum nicht zunächst als Heilsprinzip, sondern als das die ganze Weltentwicklung bedingende Prinzip“ [1]). Ohne Zweifel liegt in dieser Auffassung eine tiefe Wahrheit, sie scheint das Christenthum unter den höchsten und universalsten Gesichtspunkt zu stellen, unter den es sich überhaupt stellen läßt, sie erinnert an Schriftgedanken, wie wir sie im Epheserbrief und Kolosserbrief lesen.

Aber es fragt sich nun um die nähere Anwendung dieses Gesichtspunktes, um die Consequenzen, die daraus gezogen werden, sowohl rückwärts auf die mitgebrachten vorchristlichen Theorien, als für das Wesen des Christenthums selbst; denn nach beiden Seiten hin mußte das neue Prinzip bestimmend einwirken.

Die Rückwirkung war weder eine Correctur der vorausgesetzten Vorstellungen über das Wesen des Göttlichen durch den christlichen Gottesbegriff, noch eine Zurücknahme der kosmogonischen Theorien durch den biblischen Schöpfungsbegriff. Diese ganze dem Hei-

---

[1]) Das Christenthum der ersten drei Jahrh. 176.

denthum entnommene Grundlage blieb im Wesentlichen stehen. Und eben so der von daher stammende Dualismus; er geht, obwohl mannichfach modificirt, bei den syrischen schärfer ausgeprägt, bei den alexandrinischen durch Emanation erweicht, doch durch alle gnostischen Systeme hindurch; die ὕλη bleibt immer ein gottwidriges Prinzip. Je nach diesem Unterschiede einerseits und andrerseits je nach der verschiedenen Werthung des Judenthums im Verhältniß zum Christenthum gestaltet sich dann auch die Auffassung der weltbildenden Potenzen. Es sind dieß entweder eine Anzahl von Engeln, — seien es abgefallene oder herabgesunkene — mit dem Judengott an der Spitze, oder es ist Ein untergeordnetes Mittelwesen, der Demiurg, der tief unter dem höchsten Gotte steht, und so schreitet der Gnosticismus fort bis zu einer völligen Scheidung des Weltschöpfers (d. h. Weltbildners) von dem wahren Gott, dem Vater Jesu Christi. Dieß ist das Gemeinsame in allen gnostischen Systemen, so verschieden auch das Verhältniß dieses Demiurgs zu dem obersten Prinzip vorgestellt wird, bald mehr feindlich und widerwärtig (Saturnin, Ophiten), bald mehr nur als ein beschränktes, geistloses Wesen, das bei der Welt- und Menschenbildung, selbst unbewußt, nach höheren von Oben, von der Sophia, ihm eingegebenen Motiven handelt. Als der Vermittler zwischen dem Reich des Geistes und der Hyle steht er seiner Natur nach zwischen beiden; er ist der Repräsentant des mittleren, des psychischen Elements, und als solcher das Spiegelbild des Judenthums.

Vermöge dieser ihrer Entstehung besteht die Welt und der Mensch insbesondere aus drei verschiedenen Elementen. Das pneumatische ist ihm von Oben her (durch das Organ des Demiurg) mitgetheilt, das psychische stammt von dem Demiurgen, das leibliche von der Hyle. Und je nach diesen drei Prinzipien, oder doch nach dem Vorherrschen derselben theilen sich die Menschen von Haus aus in zwei oder in drei dem Wesen nach verschiedene Klassen (*φύσεις διάφοροι*). Der Unterschied ist also obwohl ein ethischer doch zugleich ein natürlicher, in der angeborenen Natur begründet und das Böse in der Welt ein Naturhaftes, Nothwendiges. Diesem Verhältniß entspricht dann auch die Stellung des Heidenthums und Judenthums zum Christenthum. Das Heidenthum repräsentirt die Herrschaft der Materie, und ist in manchen dieser Systeme selbst wieder von dem *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, der häufig als das persönliche Prinzip des Bösen gedacht

wird, beherrscht. Dem Judenthum prägt der Demiurg seinen beschränkten, mehr oder minder feindlichen Charakter auf und gibt ihm, um das Volk in seiner Gewalt zu behalten, ein strenges aber äußerliches, geistloses Gesetz mit äußerlichen Belohnungen und Strafen, und die Verheißung eines irdischen Messias, der seinem Bilde gleicht. So tief sinkt hier das Judenthum herab[1]); es wird zum Werk und Bild des beschränkten Demiurg, oder, wie man mit Baur sagen kann, dieser Demiurg ist selbst nur der Reflex einer armseligen Anschauung vom Judenthum, die dasselbe auf die Eine Seite des zwischen Gott und der sinnlichen Welt bestehenden Dualismus herabdrückt.

Nun aber die Consequenzen für das Christenthum. Man kann sie im Allgemeinen so ausdrücken: der Gnosticismus modificirt nach seinen mitgebrachten Principien Christi Person und Werk. Wie verschieden er auch die Person Christi sich vorstellen mag, seine Gotteslehre läßt es zu keiner wahren Menschwerdung Gottes, sein Dualismus zu keiner wirklichen Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo kommen. Immer bleibt das Verhältniß nur ein äußerliches, vorübergehendes, mythologisches. Denn Jesus ist ihm entweder nur ein natürlicher Mensch, mit welchem ein höheres Geisteswesen, ein Aeon aus dem Pleroma eine zeitweilige Verbindung eingegangen hat, (Basilides), oder er ist selbst die Erscheinung eines solchen Aeons; der Monogenes, der Soter erscheint in ihm in einem psychischen Leibe (Valentinianer), oder gar nur in einer Scheingestalt (Saturnin, Marcion). Denn das Pneumatische kann in keine unmittelbare Berührung mit der Materie treten, — und so fehlt dem geschichtlichen Christus der wahrhaft menschliche Wesenskern. Wie ein Gespenst kommt, geht und verschwindet er. Eben deshalb ist auch sein Leiden und Sterben kein real Menschliches, es trifft entweder nur die physische Außenseite seiner Erscheinungsgestalt oder es ist lediglich ein doketisches Schauspiel (δόκησις). In diesem Doketismus treibt sich der Dualismus auf die Spitze; er zerstört die Einheit der geschichtlichen Person des Erlösers. Aber nicht nur das: „der Doketismus in seinen verschiedenen Formen ist nur der Ausdruck der gnostischen Vorstellung von dem Wesen der Erlösung, ja von dem ganzen Christenthum," — eine völlige Verflüchtigung seines heils-geschichtlichen Charakters.

[1]) Alle diese Sätze sind in den einzelnen gnostischen Systemen selbst wieder verschieden modificirt.

Denn wie es der Person Christi an dem concreten Inhalt einer wahrhaft menschlichen Existenz fehlt, so hat auch seine ganze Erscheinung und Wirksamkeit keine wahrhaft soteriologische Bedeutung. Sie hat nur den Zweck, das in ihm verborgene Göttliche der Welt zu offenbaren, und die Erlösung besteht wesentlich in der Mittheilung dieser höheren Erkenntniß an die Pneumatiker. Sie bringt ihre höhere Bestimmung, ihre Verwandtschaft mit dem absoluten Geiste, ihren Ursprung aus und ihre Wesensidentität mit dem höchsten Gott zum Bewußtsein. So besteht die Erlösung wesentlich in der Gnosis. Und diese Gnosis soll zugleich das Mittel zur sittlichen Reinigung sein. „Denn wie alles Mangelhafte und Leidentliche aus der Agnoia hervorgegangen, so werde es durch die Gnosis wiederhergestellt, *καὶ ταύτην την γνῶσιν εἶναι τελείαν ἀπολύτρωσιν* — so lehren nicht nur die Valentinianer[1]); derselbe Begriff der Erlösung findet sich in den meisten gnostischen Systemen. Nach den Basilidianern ist das Evangelium geradezu *ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις*, und in einem ophitischen Hymnus spricht Christus zu dem Vater: Ich will hinabsteigen mit den Schlüsseln des Abgrundes versehen, alle Welten durchwandeln, alle Mysterien eröffnen, die Gestalten der Götter erklären, die Geheimnisse des heiligen Weges, d. i. die Gnosis mittheilen[2]). So ganz geht die Bedeutung Christi in der Mittheilung der Erkenntniß auf. Sein Leiden und Sterben verliert allen Werth. Für die Pneumatiker ist es ein bloßes Bild. Höchstens für die Psychiker trägt es nach einigen gnostischen Systemen etwas aus; es soll ihnen Sündenvergebung erwirken; aber diese werden auch nicht völlig erlöst; sie bleiben bei dem großen Prozeß der Wiederbringung an einem mittleren Orte zurück, während der Pneumatiker gereinigt und vollendet in das Pleroma eingeht. An seinen Pforten angelangt spricht er: „Ich stamme von dem, welcher vorher gewesen ist, und gehe wieder in das Meinige, von wannen ich gekommen bin." Die Erlösung ist also hier, wie die Kirchenlehrer mit Recht sagten, ein Naturprozeß (*φύσει σώζεσθαι*), näher ein phänomenologischer Prozeß, sofern sie ein

---

[1]) Irenäus I. 21, 4. I, 6, 1. *τὴν συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικόν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ* vgl. Stieren z. d. St. — [2]) A. a. O. u. Philo V, 10.

Vorgang lediglich im Bewußtsein ist, wird überdieß häufig ganz pantheistisch beschrieben. In einem apokryphischen Evangelium der Ophiten spricht die Weltseele oder das höchste Wesen selbst zu den Geweihten: „Du bist ich und ich bin du, und wo du bist da bin ich und ich bin in Allem zerstreut. Woher du willst, kannst du mich zusammenlesen, indem du mich aber zusammenlesest, liesest du dich selbst zusammen[1]).“ Daß am Ende dieses Prozesses die Leiblichkeit absorbirt, die Materie (in der Regel) vernichtet wird, versteht sich nach dem Obigen von selbst. Die Läugnung der Auferstehung des Fleisches, wenigstens für die Pneumatiker, ist in der That allen diesen Sekten gemeinsam — die letzte Consequenz der gnostischen Naturverachtung des aus dem Dualismus geborenen Doketismus.

Die andere Seite der Erlösung, die neben der intellectuellen hergehen soll, ist die praktische, die möglichste Enthaltung von der Gemeinschaft mit der Materie, von sinnlicher Lust, von der Ehe, von manchen Speisen u. s. w., überhaupt von der Berührung mit der Hyle. Die edleren unter den Gnostikern, wie die Basilidianer, Valentinianer, drangen darauf mit großem rigoristischen Ernste. Diese Askese ist der praktische Ausdruck der dualistischen Weltanschauung; ihre Bedeutung nicht sowohl persönliche Ueberwindung des Bösen durch Selbstverläugnung, als Fernhaltung der Macht der Hyle. Aber derselbe Grundsatz, von welchem aus die strenge Enthaltsamkeit gefordert und geübt wurde, schlug häufig zum häßlichsten Antinomismus und Libertinismus aus. Da das Wesen des Geistes von dem der Materie diametral verschieden ist, so könne dem Gnostiker die Theilnahme an Opfermahlzeiten, Wollust und Unzucht nicht schaden, wofern er anders nur den Geist dadurch nicht afficiren lasse; ja Einzelne rechtfertigten diese Schamlosigkeit durch den Grundsatz, man müsse das Fleisch durch Mißbrauch schwächen und ertödten[2]).

Es ist nicht meine Absicht, die einzelnen Systeme, in die sich diese Gnosis zersplitterte, darzustellen; sie sind so viele und fließen so bunt durcheinander, daß sie sich nicht einmal mehr mit Sicherheit classificiren lassen. Unter Verweisung auf die bekannten, ausführ-

---

1) Ephiph. haer. 26, c. 3. Neander II, 2. 770. 2) Neander KG. I. 2, 776 f.

lichen Darstellungen der neueren Forscher[1]) beschränke ich mich auf folgende Bemerkungen.

Im großen Ganzen lassen sich drei Hauptströmungen dieses Gnosticismus unterscheiden:

Die erste und jedenfalls älteste Form ist die aus Syrien stammende, deren Repräsentanten Saturnin (unter Hadrian) und die mannigfach verzweigten (älteren) Ophiten sind. Sie ruht auf einem, wenn auch nicht consequent durchgeführten doch überwiegenden Dualismus, der auf parsischen Hintergrund zurückweist. Das Reich des Lichtes und der Hyle stehn sich in ihr scharf gegenüber, letztere wenigstens bei Saturnin mit einem bösen Princip an der Spitze; die Weltschöpfung entsteht aus einem Conflicte beider, vermöge dessen ein Lichtfunke (Lichtsame) aus der oberen Welt in die materielle hereingesenkt wird. Die weltbildenden Potenzen, die ἄγγελοι κοσμοκράτορες des Saturnin und der Jaldabaoth der Ophiten mit seinem Ophiomorphos, sind wenn auch nicht geradezu schlechthin böse, doch gottentfremdete, beschränkte und widerwärtige Wesen. Das Menschengeschlecht theilt sich in zwei diametral verschiedene Klassen. Das Judenthum kommt auf eine sehr tiefe Stufe zu stehen. In der Lehre von Christo und von der Erlösung prägt sich der entschiedendste Doketismus aus: das Ganze trägt vorherrschend physisch-kosmologischen Charakter. Die Darstellung ist durchweg mythologisch, ein phantastisches Gewirre von seltsamen Gestalten, — namentlich die ophitischen Systeme tragen heidnische Mythen in die biblische Geschichte ein, und lassen den Hintergrund der asiatischen Naturreligionen noch deutlich durchblicken[2]).

---

[1]) Neander, Gieseler, Kurtz in ihren kirchenhist. Werken; die Detailforschungen von Baur, Lipsius, Hilgenfeld, Möller und Barmann, Nitzsch. [2]) Ueber Saturnin s. Irenäus I. 24, (wozu Stieren), Tertull. adv. omnes h. 3. Euseb. IV. 7. 22, 29. Unter den Ophiten ist die älteste Partei gemeint, wie sie von Irenäus I. 24, (der sie schlechtweg Gnostiker nennt) von Epiph. h. 37—39, von Theodoret fab.; h. I, 14, obwohl nicht gleichmäßig beschrieben ist. Die Naassener der Philosophumena V, c. 6—10 sammt den Peraten scheinen einer späteren, schon mehr hellenisirten Form der in viele Parteien zersplitterten Ophiten anzugehören. Von ihnen wurde die Schlange theils als Kakodämon betrachtet, theils als Weltseele verehrt. Die lehrreichen Abhandlungen über Saturnin und über die Ophiten in der Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie Jahrg. 6, S. 410 f. Jahrg. 7, S. 37 f. Nur wird von Hilgenfeld der Gegensatz zwischen dem verborgenen Gott und dem Demiurgen zu sehr abgeschwächt, und von Lipsius der Dualismus der Principien aus der gnostischen

Die zweite, spätere Hauptform ist die alexandrinische. Den Uebergang zu ihr bildet Basilides, ein Zeitgenosse Saturnins, der die Gnosis von Syrien auf ägyptischen Boden und damit in den Bereich der griechischen Philosophie verpflanzte. Unter den Einflüssen derselben gewinnt sie einen mehr logischen, spekulativen Charakter; die sinnlich mythologischen Gestalten der orientalischen Theogonien und Kosmologien werden vergeistigt, der Dualismus wird durch Emanation vermittelt, der Doketismus gemildert, der Demiurg zu einem nur beschränkten, der himmlischen Sophia unbewußt dienenden Organe, das Judenthum um eine Stufe höher heraufgerückt. Dieß gilt schon von Basilides, der, obwohl noch ganz auf dem Boden des persischen Dualismus stehend, doch in seiner bis ins Maßlose erweiterten Aeonenlehre (365 Reihen, deren Gesammtheit das Lichtreich bildet) den Einfluß neupythagoreischer Theoreme erkennen läßt, durch welche die ursprünglich astralen Mächte oder Götter in spekulative umgedeutet werden. Noch in höherem Maße gilt es von Valentin und seiner Schule, welche wie die uns bekannteste, so die weitverbreiteste aller gnostischen Sekten war. Obwohl auf denselben Grundlagen ruhend, unterscheidet sie sich von den ophitischen Systemen formell durch ihren spekulativen Charakter von vorherrschend platonischer Färbung. Wir haben hier ein ausgeführtes philosophisches oder vielmehr theosophisches System vor uns, in welchem die plastischen Gestalten des Gnosticismus fast schon in Ideen umgesetzt, oder doch wie Ideen behandelt werden. Die mythologische Form erscheint nur wie die leichte, durchsichtige Hülle dafür. Der Grundgedanke, der sich in dieser Hülle darstellt, ist offenbar: die allmählige Entfaltung des Absoluten bis zur Verendlichung, die Erhebung der endlichen Geister zum Bewußtsein dessen, was sie an sich sind, und damit zur Rückkehr in das Absolute. Dieser Prozeß wird in poetisch mythologischer Form wie in zwei großen einander entsprechenden Dramen vorgeführt, deren eines in der oberen Welt, dem Pleroma, das andere in der untern spielt. Dort entfaltet sich aus dem Bythos, dem als schlechthin unnennbar jenseitig und ruhend gedachten Urgrund (προαρχὴ προπάτωρ) auf dem Wege der Emanation, syzygienweise in absteigender Folge eine Reihe von dreißig Aeonen,

---

Unterscheidung zwischen Wissenden und Unwissenden als aus seinem letzten Grunde abgeleitetes (S. 237, 248), was ich für ganz unzulässig halte.

in denen sich das Göttliche immer concreter bestimmt und immer weiter von seinem Urquell entfernt, bis die unterste derselben, die Sophia, im Gefühle ihres weiten Abstandes von dem Urgrund in eine leidenschaftliche Bewegung geräth, wodurch sie dem Abfall aus dem Reich des Geistes, dem Pleroma, ganz nahe kommt und die Harmonie des Ganzen in Gefahr bringt. Aber die bedrohte Harmonie wird hier durch zwei neu erzeugte Aeonen, die die Sophia zur richtigen Erkenntniß bringen, wiederhergestellt und schließt sich dann in dem σωτὴρ oder Jesus, als der concentrirten Blüthe des ganzen Aeonen-Reiches, ab. Unverkennbar wird hier der dem Orient entstammende theogonische Prozeß in einen logischen, an die platonische Ideenwelt erinnernden, umgedeutet. Derselbe Vorgang wiederholt sich dann in der unteren, sinnenfälligen Welt, wo der theogonische Prozeß zum kosmogonischen wird. Den Uebergang dazu bildet eben jener Fall der Sophia und der von ihr sich ablösenden Enthymesis, der Achamoth (oder *κάτω σοφία*), die in das *κένωμα* herabsinkt und dadurch die Mutter der unteren Welt wird. Nicht durch einen Conflict mit dem Reich der Hyle, noch weniger durch einen Akt der Schöpfung, sondern auf dem Weg der Verendlichung, des Herabsinkens des Göttlichen entsteht diese Welt. Sie ist zunächst psychischer Substanz, das Gebiet des Demiurg, der den von ihm gebildeten Seelen materielle Leiber gegeben hat, während ihnen das Pneumatische durch die Achamoth mitgetheilt wurde, die unterdessen bereits durch den Soter aus der *μόρφωσις κατ' οὐσίαν* zur *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν* erhoben worden ist. Nun ist die Zeit der Erlösung gekommen. Der Demiurg sendet den Menschen seinen Messias, einen Menschen mit einem ätherischen Leibe, aber mit dem Anschein eines handgreiflichen, materiellen. Selber nicht ahnend, was mit ihm vorgeht, unterwirft sich Jesus der Taufe. Aber vom Himmel läßt sich der Soter auf ihn herab, ohne persönliche Einigung schwebt er gleichsam über ihm, wie eine Idee, um die göttliche Lehre, die Gnosis zu verkündigen, welche die Pneumatiker zum Bewußtsein ihrer Verwandtschaft mit dem Pleroma bringt und sie zur Rückkehr dahin befähigt. Der Demiurg, dem jetzt die Augen aufgehen, beugt sich willig vor ihm, gleich dem Hekatontarchen des Evangeliums, während der psychische Jesus von den unempfänglichen Juden ans Kreuz gebracht wird. Doch war sein Leiden nur Schein; und das Kreuz wird von nun an zum Symbol der Erlösung. Die Wirksamkeit des himmlischen

Soter nimmt ihren Fortgang. Und wenn durch ihn alles Pneumatische Gestalt und Vollendung empfangen hat, dann tritt die Vollendung ein. Die Sophia verläßt den Ort der Mitte, in dem sie sich vorher befand, und wird mit dem Soter zu einer Syzygie verbunden, die Pneumatiker werden der Seelen entkleidet und den Engeln des Soter im Pleroma vermählt. Der Demiurg nimmt den Platz seiner Mutter (den τόπος τῆς μεσότητος) ein, um ihn schaaren sich die Seelen der Psychiker — so hoch wird hier das Judenthum gestellt — das Uebrige verzehrt das aus den Eingeweiden der Erde hervorbrechende Feuer. — In keinem andern System sieht man so deutlich wie in dem Valentinischen die Uebersetzung der heidnischen Grundlagen in spekulative Gedanken, in den Gedanken eines Prozesses des Absoluten, der durch Diremtion zur Negation, durch Verendlichung zum Gegensatz hier fortschreitet, um aus ihm zur Versöhnung mit sich selbst zu gelangen. Es ist überhaupt das sinnreichste, anziehendste, mit poetischer Schönheit ausgestattete und weitverbreitetste unter allen gnostischen Systemen, das übrigens selbst wieder in verschiedene Formen und Schulen auseinandergeht (Secundus, Ptolemäus, Markus, Herakleon) [1].

Dagegen steht der Vertreter der dritten Hauptform, Marcion aus Pontus, später in Rom (140—160) insofern einzigartig da, als er von allen jenen Vermittlungen, Emanationen, Aeonenreihen, weltgeschichtlichen Entwicklungen völlig abstrahirend, den Dualismus in schroffster Gestalt vertritt. Und zwar, wie er meint, im Interesse des Christenthums. Denn es liegt ihm Alles daran, das Christenthum als ein absolut Neues, als eine rein supernaturale, unvermittelte Offenbarung Gottes geltend zu machen, nicht nur gegenüber dem Heidenthum, sondern auch dem Judenthum, dem Gott und dem Gesetz des Judenthums gegenüber. Deshalb stellt er alle Prinzipien in einen absoluten Gegensatz. Vor Allem Gott und die Welt: der wahre Gott ist ihm der ἀγαθός, der gütige, eine Güte, die nichts von Gerechtig-

---

[1]) S. die glänzende Darstellung Baur's a. a. O. 195 f.; aber auch die einfachere quellenmäßige von Heinrici: die valentinische Gnosis und die heil. Schrift. S. 44: „Es schwankt die gnostische Spekulation unter dem Einfluß entgegengesetzter Einwirkungen, die sie bald bis an das Grenzgebiet der in Sinnenglut getauchten Götterlehre Syriens, bald bis in die dem Wesen abgewandte Zahlenwelt des Neupythagoräismus drängen."

keit, Gericht und Strafe weiß; die materielle Welt, (mit dem Satan an der Spitze), Quell und Reich des Bösen, — der Demiurg aber, der Bildner dieser Welt und der Menschen insbesondere, ein Mittelwesen, das, weder gut noch schlechthin böse, jene äußerliche, gesetzliche Gerechtigkeit vertritt, die nichts von dem ethischen Zug der Liebe weiß und keine anderen Motive als Lohn und Strafe kennt; sein eigentliches Herrschaftsgebiet das Volk der Juden. Ihm gab er ein Gesetz, welches der Ausdruck ihres eigenen ungöttlichen Wesens war, und die Verheißung eines irdischen Messias. Da mitten hinein erschien ganz unvermittelt und plötzlich Gott in Christo. Der Sohn Gottes (vom Vater wohl nicht hypostatisch verschieden) offenbarte sich der Welt; im fünfzehnten Jahr des Tiberius, plötzlich in der Synagoge zu Kapernaum, trat er auf, eine doketische Scheingestalt, um der Menschheit den ihr bis dahin völlig verborgenen guten Gott, den Vater, zu offenbaren und jenes Evangelium der sündenvergebenden Liebe zu verkündigen, welches der direkte Gegensatz des Gesetzes ist u. s. w. So streng dualistisch, aber auch so ganz ungeschichtlich ist Marcions Anschauung. Seine Verachtung der Materie prägte sich praktisch in der rigoristischen, weltentsagenden Askese aus, sein Haß gegen das Gesetz machte ihn zum entschiedenen Feind des alten Testamentes, seine Ansicht von der evangelischen Gnade trieb ihn dazu, den Paulus für den einzigen ächten Apostel des Herrn zu halten — die übrigen sind ihm alle Verfälscher — und nur seine Briefe, nebst einem von ihm selbst redigirten Lucasevangelium als kanonisch anzuerkennen [1]).

Wie Nebelgebilde, auf welche die Sonne einzelne Strahlen wirft, sehen sich diese mannigfaltigen gnostischen Systeme an. In den meisten derselben tritt uns auf den ersten Blick ein wunderliches, phantastisches Gewirre von Gestalten entgegen; bei näherer Betrachtung erkennt man, daß Sinn und Gedanke dahinter liegt. Es fragt sich nur, in welchem Maaße. Man hat neuerdings den spekulativen Gehalt derselben überschätzt. Es war jedenfalls zu viel, wenn Baur die Gnosis als den Versuch bezeichnete, „Natur und Geschichte, den ganzen Weltverlauf mit allem was er in sich begreift, als die Reihe der Momente

[1]) Der scharfsinnige Versuch Ad. Harnacks, den Marcion über Basil. und Saturnin hinaufzurücken, hat mich bis jetzt noch nicht überzeugt. Vgl. dagegen Keim, protest. Kirchenzeitung 1873, S. 28.

zu betrachten, in welchen der absolute Geist sich selbst objectivirt und mit sich vermittelt" [1]). Nicht einmal dem valentinischen Systeme läßt sich dieser Grundgedanke der hegel'schen Philosophie unterschieben; denn es handelt sich da doch nur um den Prozeß des aus dem Pleroma herabsinkenden oder abgeschwächten Pneumatischen, wovon Gott in seiner absoluten Ueberweltlichkeit unberührt bleibt; auch kommt es zu keiner innern Ueberwindung der Gegensätze, sondern es ist ein Ausscheidungsprozeß der pneumatischen Elemente von den psychischen und hylischen, indem letztere vernichtet werden, erstere schlüßlich außerhalb des Pleroma bleiben. Der Dualismus wird nirgends in den Monismus aufgehoben, was doch die Tendenz der hegel'schen Philosophie ist [2]). Dasselbe gilt von dem allerdings spekulativen pantheistischen System des jüngeren Basilides [3]). Von den übrigen Systemen, den vielverzweigten ophitischen namentlich, wird man noch weniger zugeben, daß ihnen jener Gedanke von vorn herein zu Grunde liegen soll. Die Grundlage bilden vielmehr heidnische Kosmogonien und Mythologien, die auf uralten Naturcultus zurückgehen, und es wird sich schlechterdings nicht mehr ausmitteln lassen, was sich etwa später an philosophische Aperçus angeknüpft habe. Darauf beschränke ich das Maaß des spekulativen Gehaltes dieser Gnosis, den ich übrigens durchaus nicht läugne. Dazu kommt, was die Hauptsache, daß in ihr das überschwängliche, phantastische Element das logisch-verständige weit überwiegt sowohl dem Inhalt als der Form nach. Denn diese bewegt sich nirgends in den Wegen verständiger Entwicklung, sondern in Bildern phantastischer, zum Theil ungeheuerlicher Gestalten. Die ganze Darstellung ist sinnlich, symbolisch, mythologisch, im besten Fall, wie bei Valentin, poetisch, häufig eben so nebelhaft wie der substanzielle Inhalt. Der Ernst und die Zucht des Denkens fehlt gänzlich. Die Allegorie wird aufs willkürlichste, widersinnigste gehandhabt, ja die Einbildungskraft verläuft sich nicht selten in rohe, unzüchtige Bildungen, wie bei dem ophitischen Gnostiker Justin, von dessen Conceptionen die Philosophumena sagen, daß sie eine Pfütze voll Unrath seien (V, 27). — Dabei bezogen sich die Gnostiker allerdings vielfach auf die

[1]) Gnosis 18 ff. Comp. der Dogmgesch. 198. — [2]) Wie Lipsius selbst S. 263 nachgewiesen hat; vgl. Niedner K. Gesch. S. 242. — [3]) Wie es die Philos. geben. S. die glänzende Darstellung Baur's a. a. O.

heiligen Schriften, aber nicht um ihre Systeme darnach zu normiren, sondern um ihnen einen christlichen Anstrich zu geben. Ihr Schriftgebrauch war der willkürlichste, der sich nur denken läßt, eine wahre Mißhandlung der Schrift [1]).

Darauf hin können wir uns nun ein Urtheil über die ganze Erscheinung bilden: Es ist die religionsphilosophische Weltanschauung der Gebildeten jener Zeit des zu Ende gehenden Heidenthums, die in dem Gnosticismus an das Christenthum, von dessen Strahlen sie bereits berührt ist, herantritt, um es sich zu assimiliren; es sind die geistigen Mächte der außerchristlichen Welt, die das Christenthum in sich hereinziehen und umsetzen, umbilden möchten. Sie wollen es, seines geschichtlich-soteriologischen Charakters entkleidet, aus einer ethischen Heilsanstalt für die verlorene Welt in ein glänzendes System der Weltweisheit umsetzen, in der That aber verwandeln sie es in ein philosophisch-phantastisches Zerrbild, welches die sämmtlichen Grundlehren des Christenthums entweder ganz alterirt oder doch in ein falsches Licht stellt. Mit diesem Urtheil stimmen im Wesentlichen auch solche Theologen überein, welche die Gnosis philosophisch höher, als wir es thun, werthen. Baur bezeichnet sie „als eine Verflüchtigung des Christenthums durch Ideen, in welchen das christliche Bewußtsein in seiner schrankenlosen Erweiterung seinen specifisch-christlichen Charakter verlieren mußte", selbst Lipsius, der in dem Gnosticismus ein aus christlicher Wurzel entsproßenes Gewächs sieht, sagt: „Indem diese Systeme sich anschicken, zum ersten male das Wesen und die absolute Bedeutung des Christenthums im Zusammenhange einer umfassenden Weltanschauung zu begründen, verflüchtigen sie die historischen Thatsachen des Christenthums zu allgemeinen Begriffen und Symbolen von rein spekulativer Bedeutung; der christliche Realismus wird in einen die Substanz des christlichen Glaubens aufhebenden Idealismus verklärt, das Evangelium, statt in die Sündenvergebung und Versöhnung, in die Mittheilung der Gnosis gesetzt und dadurch umgewandelt in einen phänomenologischen Proceß" [2]). Nur verkennt Lipsius dabei, daß diese sogenannte „Verklärung in den Geist" eine gründliche Zerstörung des Wesens des Christenthums, und daß jene Weltanschauung

---

[1]) S. die lehrreichen Nachweisungen bei Heinrici: die valent. Gnosis u. die heil. Schrift, 1871. — [2]) A. a. O. S. 246 fg.

auf heidnischem Boden erwachsen, auch da, wo sie sich philosophisch, — sei es monotheistisch oder pantheistisch — ausgebildet und in eine mehr christliche Form gekleidet hat, doch wesentlich heidnisch geblieben ist. In dieser Hinsicht hat Baur ganz das Richtige, wenn er es ausspricht, „daß der substanzielle Inhalt der Gnosis aus der heidnischen Philosophie stamme, während das vom Christenthum Hinzugekommene nur ein Accidenz an der Substanz gewesen sei“ — ein Accidenz, setzen wir hinzu, das, in jene Substanz eingetaucht, selbst zum Symbol und Typus derselben geworden ist. Mit Recht nennt daher Graul die Gnosis eine Zurückstellung des Christenthums auf den heidnischen Naturgrund [1]).

Dieß ist die Gefahr, die von da aus der christlichen Kirche drohte. Und diese Gefahr war um so größer, als der Gnosticismus dem religiösen Synkretismus jener Zeit, dem universalistischen und spekulirenden Zug des Morgenlands entsprach. Er sah wie eine tiefere geistreiche Auffassung des Christenthums aus, dem gegenüber der einfache christliche Glaube wie Dürftigkeit und Beschränktheit erscheinen konnte („simplices notamur apud illos“). Er gab vor, die Offenbarung Gottes in Christo mit den allgemeinen Bildungselementen der Gegenwart zu vermitteln. Ohne den Gehorsam des Glaubens als Vorbedingung zu fordern, verhieß er eine höhere Erkenntniß Gottes und der Welt, eine Lösung aller Räthsel des Lebens und der Geschichte: das imponirte und schmeichelte dem natürlichen Sinn der Gebildeten. Diese spekulative Erkenntniß sollte zugleich die Stelle der Wiedergeburt vertreten, der Weg zur ethischen Vollendung sein: das ersparte den schweren Kampf der Buße und des Glaubens. Wie verlockend mußte das für Gemüther sein, die dem Zuge der Zeit folgend zum Evangelium gekommen waren, ohne sich gründlich bekehrt zu haben! Andererseits forderte auch die gnostische Moral, wenn auch noch so streng asketisch, doch nichts weniger als eine Umwandlung des Herzens, sie hielt sich nur im Aeußerlichen, drang nur auf Abscheidung des Materiellen, ließ auch häufig den sinnlichen Gelüsten Raum: so sagte sie dem fleischlichem Sinne zu. Dazu der Reiz des Geheimnißvollen, die blühende Phantasie, das verheißungsvolle Dunkel: man begreift, wie anziehend eine solche Religionsphilosophie für Viele sein

---

[1]) Siehe die Beilage im Anhang.

mußte zu einer Zeit, in der der christliche Glaube eben anfing, aus seiner Unmittelbarkeit heraus zur Reflexion über seinen Inhalt fortzuschreiten, und die kirchliche Lehrbildung noch in ihren ersten Anfängen begriffen war [1]).

Es war die schwerste Versuchung, welche die christliche Kirche jemals zu bestehen hatte.

Und sie hat sie bestanden.

c. Die Kirche erkannte sofort die Gefahr, die ihr von den beiden geschilderten Richtungen drohte, und trat ihnen mit aller Entschiedenheit entgegen.

1) Gegen Judaismus und Ebionismus hatte sie einen leichten Stand, denn sie war von vorn herein mit ihrem Glauben darüber hinaus; man bekämpfte sie als einen zurückgebliebenen dürftigen Standpunkt (τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης, Justin Dial. c. Tryph.).

Dem beschränkten Judaismus hielt man die Neuheit, die Freiheit und den Universalismus entgegen: mit der Erscheinung Christi ist der Welt ein absolut Neues aufgegangen, dem gegenüber selbst das Judenthum als eine überwundene Stufe erscheint. „Darum weg mit dem schlechten Sauerteig, dem veralteten, versäuerten, und wandelt euch in den, welcher ist Jesus Christus. Es ist unvernünftig, den Namen Jesu im Mund zu führen und jüdisch zu leben", (Ignatius) [2]). „Wir glauben, ruft Justin dem Juden Tryphon zu, an keinen andern Gott als ihr, und hoffen auf keinen andern, denn es gibt keinen andern, nämlich auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, aber unsere Hoffnung ist weder durch Moses noch durch das Gesetz vermittelt. Wir wissen vielmehr von einem neuen Gesetz, und von einem besseren, festeren Bund, dem jetzt alle Menschen sich untergeben müssen, so viele ihrer das Reich Gottes erlangen wollen. Das neue Gesetz hebt das alte, der neue Bund den alten auf. Als ewiges und letztes Gesetz ist uns Christus gegeben und der Glaubensbund. Nach ihm gibt es kein Gebot, kein Gesetz weiter" [3]). Man zeigte die völlige

---

[1]) Vgl. Hesselberg: Tertullians Lehre 1848. — [2]) Eph. 19. 20. Magn. 9. 10. ad Pol. 2 u. Philad. 9: die Propheten haben auf die Propheten hin gepredigt, das Evangelium, als die thatsächliche Erfüllung des prophetischen Wortes, ist „die ewige Vollendung, das vollkommene Wesen." — [3]) Dial. 11 u. 122 ꝛc. Ebenso Clem. Al. Strom. I. am Ende.

Unvereinbarkeit des gesetzlichen Judaismus mit der Gnade Gottes in Christo (εἰ μέχρι νῦν κατὰ νόμον ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι), und „daß es keinen andern Weg zur Vergebung der Sünden und zu dem ewigen Erbe gebe, als den des Glaubens an Christum, der Taufe auf seinen Namen und eines entsprechenden sündlosen Wandels" [1]). In der vorchristlichen Zeit sei allerdings ewige Seligkeit bedingt gewesen durch die Treue gegen das natürliche Sittengesetz, welche den Menschen durch die Unterstützung des Logos ermöglicht wurde, aber nachdem dieser Logos in der Person Christi Mensch geworden ist, kann Niemand, auch kein Jude, mehr selig werden, wenn er nicht vor seinem Tode noch Christum bekennet (c. 47). Die natürliche Abstammung von Abraham gibt noch kein Recht auf seine Erbschaft und Kindschaft (44); „Wir, die Christen, sind das wahre Israel, die ächten Kinder Abrahams, weil wir denselben Glauben haben wie er (διὰ τὴν ὁμοίαν πίστιν); denn wie jener auf den Ruf Gottes sein Land verließ, so sind auch wir auf denselben Ruf hin aus dem alten Sündendienste ausgezogen, und wie jener der Rede Gottes geglaubt hat und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, so haben auch wir der Stimme Gottes, die durch die Apostel und Propheten an uns erging, geglaubt und (im Gehorsam des Glaubens) Allem, was in der Welt ist, abgesagt" (c. 119). — Die meisten Kirchenlehrer behaupteten eine totale Aufhebung des Mosaischen Gesetzes als solchen; es sei den Juden um ihrer Sünden und Herzenshärtigkeit willen als Joch und Zuchtmittel, und zwar nur für eine Zeitlang gegeben worden: Barnabas c. 2—4, Justin Dial. 18—20. 27, Irenäus adv. H. IV, c. 13—15, Tertullian adv. Judaeos 4: ad tempus et praesentis causae necessitatem hujusmodi praecepta valuisse et non ad perpetui temporis observantiam — non aeternum sed temporale praeceptum, quod quandoque cessaret, überdieß seiner tieferen, typischen Seite nach in Christo erfüllet [2]).

---

[1]) Ignatius Magn. 8. 10, Justin Dial. 44. 64. — [2]) Justin unterscheidet Dial. 44 u. 45 drei Bestandtheile des Gesetzes: die eigentlichen Sittengesetze, welche „das, was von Natur gut und fromm und gerecht ist" gebieten, solche, „die sich auf das Mysterium Christi beziehen", d. h. typische Bedeutung haben (Opfer, Cultus), und solche, „die dem Volke nur um seiner Herzenshärtigkeit willen auferlegt sind" — ohne jedoch diese Unterscheidung consequent durchzuführen. Aehnlich Irenäus IV, 13 u. 15.

Gegen den **Ebionismus** insonderheit argumentirte man (wie gegen die Juden) theils aus dem alten Testament, indem man Christi Präexistenz und **Gottheit** aus den Theophanien und Weissagungen, insbesondere aus Psalm 45. 72. 110 erwies (Dial. c. 56 ff.), theils aber auch aus dem christlichen Bewußtsein. Ist Christus nicht göttlicher Natur, so gibt es keine Erlösung vom Tode, keine Gotteskindschaft, keine Wiedergeburt; denn Gott ist der Quell des Lebens, er allein kann den alten Tod überwinden und den Menschen zur Freiheit und zum Leben führen; nur er vermag die Gottesgemeinschaft zu vermitteln. Dieß die Summa der patristischen Ausführungen, insbesondere des Irenäus: „Diejenigen, welche ihn einen bloßen Menschen nennen, von Joseph erzeugt, die verfallen, indem sie auf dem Standpunkt der alten Knechtschaft verharren, dem Tode". Ignorantes eum, qui ex virgine est Emmanuel, privantur munere ejus, quod est vita aeterna; non recipientes verbum incorruptionis perseverant in carne mortali et sunt debitores mortis, antidotum vitae non recipientes, III. 19, 1. und ebenda IV. 33, 4: „Wie können sie zum Heil gelangen, wenn es nicht **Gott** war, der ihnen das Heil auf Erden beschafft hat; oder wie kann **der Mensch** zu **Gott** kommen, wenn nicht Gott zu den Menschen kam" [1]).

So wies man diesen Irrthum ab und sah sich durch ihn zugleich zu tieferem Eingehen in die Christologie veranlaßt.

2) Weit härter war der Kampf mit dem **Gnosticismus**. Die Kirche verstand, was er ihr galt. Sie sah in ihm nicht nur eine Verderbung einzelner christlicher Lehren, sondern eine grundstürzende, das ganze Christenthum gefährdende Häresie. Man leitete ihn aus der heidnischen Philosophie ab: „von daher haben die Gnostiker ihre Aeonen, ihre Emanationen, ihre Fabeln" [2]), man erkannte das Verführerische seiner Erscheinung. Die Väter vergleichen die Gnostiker mit den Stimmen der Sirenen, und selbst der hochgebildete Origenes

---

[1]) *πῶς δύνανται σωθῆναι, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἦν τὴν σωτηρίαν αὐτῶν ἐπὶ γῆς ἐργασάμενος, ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον*; vgl. V, 3. III. 19, 1. III. 21, 9. — [2]) So Irenäus II, 14, 1—6, Tertullian de praesc. haeret. 7, und besonders die Philosophumena, die es sich zur Aufgabe machen, den Ursprung der gnostischen Häresien aus den heidnischen Philosophen nachzuweisen, was von ihnen freilich nicht auf überzeugende Weise geschieht.

nennt Valentin und Marcion „die Pforten des Hades, welche die Kirche Gottes verschlingen wollen". Am heftigsten entsetzte man sich vor den Marcioniten, die mit verwegener Hand die Kluft zwischen dem Weltschöpfer und dem Gott der Heilsgeschichte am tiefsten rissen, für die gefährlichsten hielt man die Valentinianer, weil sie am meisten den Schein des Geistreichen für sich hatten. Denn, wie Irenäus sagt: „der Irrthum ist am verführerischsten, wenn er sich in ein reizendes Gewand kleidet". Man sah, es handle sich um eine Gefährdung des gesammten christlichen Besitzstandes, unter der oft ähnlichen Form um einen diametralen Gegensatz (Ir. proem.). Darum trat man denn dem Gnosticismus (der γνῶσις ψευδώνυμος) mit höchstem Ernste und mit allen Waffen entgegen. Eusebius Hist. eccl. IV, 24.

Die Waffen aber, die man ihm entgegenzustellen hatte, waren zunächst nicht die der christlichen Wissenschaft — eine solche besaß die Kirche damals noch nicht —, sondern es war die einheitliche apostolische Tradition, das christliche Erlösungsbewußtsein und die Autorität der heiligen Schriften. Als die christliche Wissenschaft den Kampf aufnahm, war der Sieg im Prinzip schon entschieden.

Die gewichtigsten Argumente, welche die Vorkämpfer der Kirche, Irenäus, Tertullian, Clemens Alex., Hippolyt u. A., gegen diese Häresie geltend machten[1]), sind folgende:

Vor Allem bezeichnete man als ihren Grundirrthum die Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott, — daran stieß sich das christliche Bewußtsein am stärksten. Es sei dieß ein heidnischer Irrwahn, eine blasphemia creatoris; er hebe den Zusammenhang zwischen Gott und der Welt auf, reiße die beiden Testamente auseinander, widerspreche den Fundamenten des christlichen Glaubens, der in dem Weltschöpfer auch den Welterlöser, den Vater Jesu Christi, verehre, und habe, wie das Grundbekenntniß der Kirche, so die ganze heilige Schrift entschieden gegen sich, Justin Ap. 1, 26.

[1]) Schon Justin schrieb gegen sie eine verloren gegangene Schrift „wider alle Häretiker", Irenäus sein großes Werk adv. Haereses, worin er vorzugsweise die Valentinianer bekämpft, Tertullian: de praesc. haer., adversus Valentinianos, und insbesondere B. IV. adv. Marcionem; Hippolyt (wahrscheinlich) verfaßte das Werk: κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος (Philosophumena, ed. Duncker und Schneidewin 1859), Clemens berücksichtigt die Gnostiker vielfach in den Stromata. Eusebius nennt noch mehrere andere H. E. IV, 24.

58, Dial. 35, Irenäus I, 10 ff., IV, praef.: blasphemant in Dominum nostrum, abscindentes et dividentes Jesum a Christo et Christum a Salvatore et Salvatorem rursum a Verbo et Verbum ab unigenito et unigenitum a Patre, und so durch das ganze Werk hindurch[1]). Aber nicht nur die heilige Schrift, auch das gemeinmenschliche Bewußtsein bezeuge die Einheit Gottes und des Schöpfers (II. 9, 1). Die ganze Schöpfung predige ihn, die gesammte Kreatur offenbare ihn, der Rückschluß von dem Daseienden auf Einen gemeinsamen Urheber alles Vorhandenen sei ein für die menschliche Vernunft schlechthin zwingender, dem christlichen Glauben ohnehin nothwendiger. In dieser Beziehung stimmt Irenäus dem kühnen Worte Justins bei, „daß er es dem Herrn selbst nicht glauben würde, wenn er einen andern Gott als den Weltschöpfer verkündigt hätte“ [2]). Die Gegenlehre sei geradezu widersinnig. Denn ist ein Gott, so kann er nur Einer sein. Das liegt schon in dem Begriff Gottes [3]). Es ist sein charakteristisches Merkmal, Schöpfer zu sein, und umgewandt: neben dem Schöpfer und Herrn der Welt ist kein Raum mehr für einen andern Gott. Die Annahme weltschöpferischer Engel sei nur ein Stück Polytheismus, und jener Demiurg, „der neue Gott Marcions“, ein vernunftwidriges, widerwärtiges Unding (a. a. O.). Nein: Hoc firmum et constans, neminem alterum Deum et Dominum a script. s. praedicatum nisi eum, qui dominator omnium, Deus cum Verbo suo IV, 1[4]).

Auch die gnostische Lehre von dem Bythos, dem Pleroma und dem Kenoma sei ein widerspruchsvolles, rein willkürliches und schriftwidriges Phantom (Ir. II, c. 2—5. c. 12—19). Sie zerstört die Absolutheit Gottes, die Alles einschließt, und findet ihr Correctiv an dem christlichen Gottesbegriff. Denn was den Gnostikern in eine lange Reihe aufeinander folgender Aeonen auseinandergeht, das fällt Alles in die unzertheilbare Einheit des Einen, wahren Gottes zusammen: Deus simplex et non compositus totus sibimet ipsi si-

---

[1]) III, c. 1—10. IV, 5. 9. 10. 32. — [2]) Ir. IV, 6, 2. vgl. Eusebius h. eccl. IV, 17. Ir. II. 9. 1. II. 10, 1. — [3]) Iren. II, c. 1 u. 2. Tertullian adv. Marc. II, 2. 3. Deus si non unus est, non est. — [4]) Vgl. Iren. III. 16, 8; Tert. c. Marc. I; derselbe Gedanke in anderer Form bei Origenes de Princ. II, 4.

milis et aequalis est, totus quum sit sensus (νοῦς) et totus spiritus et tota ennoia — et totus ratio et totus fons omnium bonorum. Darum ist er kein dunkler Grund, der sich erst aufschließen müßte; er ist vielmehr durch und durch Geist, in sich eins und sich selber offenbar: „was er denkt, das spricht er, und was er spricht, das denkt er. Denn sein Gedanke ist Wort (Logos) und das Wort Vernunft und die allumfassende Vernunft ist der Vater selbst" [1]). Unerkennbar in seiner Größe ist er erkennbar in seiner Liebe, die sich in dem Sohne von jeher geoffenbart hat [2]).

Und dieser Eine ewige Gott ist gütig und gerecht zumal (tam bonus quam justus). Dieß führt insbesondere Tertullian gegen Marcion aus: „die Gerechtigkeit ist Gotte nicht minder wesentlich und eingeboren (naturalis et ingenita) als die Güte. Beide sind wesentliche Eigenschaften Gottes und bedingen sich gegenseitig; denn eine Güte, der die Gerechtigkeit fehlt, ist eben nicht wahre, ethische Güte, und eine Gerechtigkeit ohne Güte wäre willkürliche Härte (bonitas nisi justitia regatur, ut justa sit, non erit bonitas — illic consistit bonum, ubi et justum (adv. Mc. II, 11. 12.). Erst die justitia macht die bonitas zur wahren, vernünftigen (22). Einen Widerspruch zwischen beiden setzen, hieße also, die Vollkommenheit Gottes läugnen. Aber dasselbe geschieht auch dann, wenn man ihm einseitig die Güte zuspricht (bonitas solitaria) mit Ausschluß der Gerechtigkeit. Allerdings ist die Güte das Erste. Sie ist das schöpferische, die Gerechtigkeit das ordnende, maßgebende Prinzip. Wie es jener natürlich ist, sich zu offenbaren, mitzutheilen, eine Welt zu schaffen, ihr Ebenbild im Menschen zu setzen, so ist es das Geschäft dieser, das Geschaffene schiedlich zu sondern und zu organisiren (bonitas Dei operata est mundum, justitia modulata est; ut omnia bonitas concepit, ita justitia distinxit (II, 12, wo die weitere Ausführung). Insofern war also die Gerechtigkeit zugleich mit der Güte von Anfang in Gott und, ganz abgesehen von der Beziehung auf das Böse, das Prinzip der natürlichen und sittlichen Weltordnung (c. 12). Aber seitdem die Sünde eingetreten und damit ein Widerspruch gegen Gottes Güte aufgetreten ist, seitdem hat die Gerechtigkeit noch eine andere Bethätigungsform bekommen, sie ist zur severitas, zur Strafgerechtigkeit geworden. Das

---

1) Iren. II. 13, 3. 8. II. 28, 4. 5. — 2) II. 13, 4. IV. 20, 4. 5. 6.

Böse provocirt dieselbe nothwendig. Gott wäre der Gute und Gerechte nicht, wenn er dem, was seinem Willen widerspricht, nicht zürnte, es nicht richtete und rächte, die Liebe zum Guten beweist sich nothwendig im Haß gegen das Böse und schützt damit sich selber dagegen [1]). Die Gerechtigkeit ist also die Selbstbewahrung der Güte (tutela bonitatis). Mit Unrecht wendet man ein, daß damit Gotte menschliche Affekte zugeschrieben werden: allerdings ist Gott menschenähnlich zu denken, aber deshalb, weil der Mensch gottähnlich geschaffen ist. Von dem Abbilde Gottes im Menschen schließt man mit Recht auf das, was Gotte eigenthümlich ist; aber bei dieser Aehnlichkeit will auch der Unterschied nicht übersehen sein. In uns sind diese Regungen und Gefühle unvollkommen, in Gott ist Alles gotteswürdig, göttlich. Ein Gott aber, der von dem Bösen nicht afficirt, nicht beleidigt, nicht irritirt würde, wäre ein starres, empfindungsloses, unheiliges Wesen (I, 26, II, 15. 16). So vertheidigt Tertullian die Strafgerechtigkeit Gottes gegen Marcion. Aber, fährt er fort, selbst diese Bethätigung der Gerechtigkeit ist Erweisung der Güte an der Kreatur (procuratio bonitatis), denn sie beabsichtigt heilsame Furcht und Besserung des Sünders. Beide, bonitas und severitas, verhalten sich sohin wie absolute und relative Eigenschaften; jene bethätigt Gott um sein selbst willen, diese auf Anlaß von außen, „jene ist ihm wesentlich, diese accidentell“ (II, 11.). Und so, als den Gütigen und Gerechten zumal, hat er sich auch von Anfang an geoffenbart in der Schöpfung der Welt, in der Setzung seines Ebenbildes, im Paradies, in der Zulassung des Bösen, in der Gesetzgebung, in der ganzen Welt- und Heilsgeschichte (II, 7—9. 11. 12. 13). Eben hier haben auch die beiden Testamente, das alte und das neue, Gesetz und Evangelium ihre Wurzel; sie sind nur der Ausdruck jener societas et conspiratio bonitatis et justitiae in Gott [2]).

---

1) adv. Mc. 1, 26: malo parcere Deo indignius est quam animadvertere et quidem Deo optimo, qui non alias plene bonus, nisi aemulus (Eiferer) mali, uti boni amorem odio mali exerceat et boni tutelam expugnatione mali impleat. Vgl. de test. an. 2.). — 2) Eben so Irenäus III. 25, 1—3: Marcion ipse dividens Deum in duo, alterum quidem bonum alterum judicialem dicens, ex utrisque interimit Deum. Hic enim qui judicialis (justus), si non et bonus sit, non est Deus, quia Deus non est, cui bonitas desit; et ille rursus qui bonus, si non est judicialis, idem quod hic patiatur: ut auferatur ei ne sit Deus, ebd. 4. 5,

Mit derselben Energie bekämpfen die Kirchenlehrer den Dualismus der Gnostiker und ihre damit zusammenhängende Lehre von der Weltbildung: der Dualismus ist eine frevelhafte Negation der Absolutheit und insofern nur eine andere Form der Läugnung Gottes. Ist Er Gott, so kann nichts außer ihm existiren oder geschehen ohne oder gegen sein Wollen und Wissen. Wenn nur der Geist von ihm stammt, das Psychische und Hylische aber von dem Demiurgen, so hat er aufgehört, Gott zu sein[1]). Eben so verkehrt und Gottes unwürdig sei ihre Lehre von der Weltschöpfung. Er bedürfe, um zu schaffen, nicht eines vorhandenen Stoffs, auch nicht der Mittelursachen, der Aeonen, der Engel, sondern er schafft aus Nichts — das ist das Prägorativ der Allmacht. Die Substanz der Welt ruft er durch sein Wort hervor, die Urbilder der Dinge nimmt er aus seinem eigenen Geiste und verwirklicht sie durch seinen Willen. Es ist die einstimmige und die allein vernunftgemäße Lehre der Schrift und der Kirche, daß der Vater Alles durch sein Wort und seinen Geist geschaffen habe[2]). Und solche Schöpfung ist kein Naturprozeß, auch kein Akt der Nothwendigkeit, sondern eine That der Freiheit, der freien Güte Gottes, daher alles Geschaffene, auch der menschliche Geist, von ihm wesentlich verschieden und schlechthin abhängig ist: ipse a se ipso omnia libere fecit et ex sua potestate et disposuit et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas ejus, Iren. II, 30. 9. III, 8, 3: altera sunt quae constituta sunt ab eo qui constituit, et quae facta sunt ab eo qui fecit[3]).

Die damit zusammenhängende gnostische Anschauung von der materiellen Welt als einem Reich des Schlechten, welches die unmittelbare Einwirkung Gottes ausschließe, widerlege sich, außer dem Obigen,

---

die Berufung auf Plato de leg. 4. IV. 36, 1—8, der Nachweis an der Geschichte. Wie tief sinkt gegenüber dieser ethischen Auffassung der Liebe der von Neander so hochgerühmte Marcion mit seinem „guten Gott", von welchem verwunderlicher Weise auch Dorner sagt: daß in ihm die christliche Idee der Liebe hervorgebrochen sei, 1, 373.

1) II, c. 3 u. 4. II. 30. c. 6 — c. 9. Vgl. oben S. 91. — 2) Iren. II. 1, 1. II. 2, 45: proprium est hoc Dei supereminentiae, non indigere aliis organis ad conditionem eorum, quae facit, II. 10, 4. II. 16, 3. Tertullian adv. Marc. I, de resurr. carnis c. 11, Clemens cohort. 55. — 3) Vgl. II. 2, 5. 5, 4. IV. c. 11. 12. V. 12.

durch die Schönheit und Gesetzmäßigkeit, welche die ganze Natur predigt und wofür selbst die Heiden ein Auge und ein Ohr haben. Die gesammte Schöpfung ist ein Spiegelbild derselben Gnadensonne, die auch in der Geschichte der Menschheit leuchtet, und die Gegensätze, aus denen sie besteht, Sichtbares und Unsichtbares, Geistiges und Körperliches, Lebendiges und Lebloses, lassen keineswegs, wie die Gnostiker wollen, auf verschiedene Urheber schließen, weil durch alle diese Gegensätze eine höhere Einheit hindurchgeht (una melodia ex multis et contrariis sonis subsistens). Der Freund der Wahrheit erkennt in dem Ganzen eine Offenbarung der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit des Schöpfers[1]. — Was aber das Böse (Malum) betrifft, welches die Gnostiker mit Berufung auf Jes. 45, 7 von Gott ableiten, so ist zu unterscheiden zwischen dem physischen Uebel, das Gott als Strafe oder Zuchtmittel verhängt, und zwischen dem sittlich Bösen, der Sünde. Dieses ist nicht von Gott geschaffen, sondern von ihm nur zugelassen, um die sittliche Freiheit, welche das höchste und gotteswürdigste Gut ist, dem Menschen nicht zu entziehen. Die Schuld des Bösen sammt allen daraus fließenden Uebeln liegt lediglich in dem Mißbrauch der freien Selbstbestimmung von Seiten der Kreatur, mit welchem für diese zwar die Möglichkeit, nicht aber die Nothwendigkeit des Abfalls gesetzt ist[2]. Daher kein verderblicherer Irrthum als jene gnostische Lehre von dem natürlichen Unterschied guter und schlechter Seelen (*φύσεις διάφοροι*); denn sie hebt mit der sittlichen Freiheit auch die Selbstverantwortlichkeit des Menschen und damit seine Gottesebenbildlichkeit auf, sie macht, indem sie das Gute und Böse in eine Naturnothwendigkeit verwandelt, alle sittlichen Handlungen werthlos, alle Mahnungen und Drohungen der Schrift zu Illusionen und schließlich Gott zum Urheber des Bösen, womit sie ihm auch faktisch das Recht zum Weltgericht abspricht. Aber nein! non idem habendus est delicti auctor, qui interdictor immo et condemnator[3]. Aus demselben Grunde ist auch die gnostische und stoische

[1]) Iren. II. 25, 2. Tert. adv. Mc. I, 11. 15, 16. II, 1. — [2]) Irenäus IV, 18, 3. c. 39, 3. c. 37. Tertull. adv. Marc. II, 6—8. Deus malum non operatur. Homo sibi mortis statum attraxit. — [3]) Iren. IV. 37, 2: *εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν, οὔθ᾽ οὗτοι ἐπαινετοὶ, ὄντες ἀγαθοὶ, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκευάσθησαν· οὔτ᾽ ἐκεῖνοι μεμπτοὶ, οὕτως γεγονότες.* Tert. c. Marc. II, 9. 11. 22.

Lehre von dem Fatum entschieden abzuweisen, wie insbesondere Clemens an d. St. betont.

Noch mehr widerstreitet dem christlichen Bewußtsein die Christologie der Gnostiker: die Trennung Jesu von dem Sohne Gottes, des historischen, leidenden und sterbenden Christus von dem idealen, dem sogenannten *ἄνω Χριστός* (Iren. III, c. 16), am allermeisten aber ihr Doketismus; denn der vernichte geradezu das Centrum des Christenthums, die Erlösung. „Ist Christus nur eine Scheingestalt, so hat sein Leben und Leiden, sein Tod und seine Auferstehung keine Wahrheit, keine Bedeutung, so gibt es für uns keine Versöhnung der Sünden und keine Auferstehung aus dem Tode" (*εἰ φαντασία ἡ ἐνανθρώπησις, φάντασμα καὶ ἡ σωτηρία*), so ist die ganze Heilsökonomie eine Lüge, das ganze Christenleben Wahnsinn, die Christenhoffnung ein leerer Schein[1]). Mit der höchsten Entrüstung treten die Kirchenlehrer diesem „todbringenden Wahne" entgegen. „Stopfet eure Ohren zu, schreibt Ignatius an die Trallianer, wenn Jemand zu euch redet ohne den Jesus Christus, der aus Davids Geschlecht von Maria stammend, wahrhaft geboren wurde, wahrhaft unter Pontius Pilatus verfolgt, gekreuzigt, gestorben, von den Todten auferstanden ist. Wenn aber einige Gottlose, d. h. Ungläubige sagen, er habe nur zum Schein gelitten, sie, die selbst nur ein Scheindasein haben, warum bin ich denn gebunden, warum verlangt mich mit Thieren zu kämpfen? So stürbe ich um Nichts, so lüge ich wider den Herrn" (c. 9. 10). Irenäus hält ihnen III, c. 16—18 das Zeugniß der ganzen Schrift und Kirche entgegen und spricht es aus der Tiefe des christlichen Bewußtseins heraus aus: „die da sagen, er sei nur scheinweise erschienen und weder im Fleisch geboren, noch wirklich Mensch geworden, die liegen noch in der alten Verdammniß, weil nach ihrer Meinung der Tod noch nicht besiegt ist", c. 7; am herrlichsten aber Tertullian in der berühmten Stelle adv. Marc. III, 8, die wir ganz hersetzen: „Wird Christus seinem Fleische nach als Lüge erfunden, so folgt, daß auch alles, was durch das Fleisch Christi geschehen ist, zur Lüge wird, sein ganzer Verkehr mit den Menschen, selbst die Wunder. Alles ist nur Schein. Dann verdient auch das Leiden Christi keinen Glauben mehr, denn nichts hat gelitten, wer nicht wahrhaft gelitten hat. Ein

---

1) Ignat. Smyrn. 2. 4. 5.

bloses Scheinbild konnte nicht wahrhaft leiden. Eversum est igitur totum Dei opus; totum christiani nominis et pondus et fructus, mors Christi, negatur, quam tam impresse apostolus demandat, utique veram, summam eam fundamentum evangelii constituens et salutis nostrae et praedicationis suae. Negata vero morte nec de resurrectione constabit — proinde resurrectione Christi infirmata etiam nostra subversa est, atque ita inanis est fides nostra, inanis praedicatio apostolorum (vgl. de carne Christi, c. 5). Dasselbe gilt auch von jener Form des Doketismus, die Christo einen ätherischen Leib zuschrieb, „denn dichtet Jemand dem Herrn Fleisch von einer andern Wesenheit, als der unsern an, dem wird auch die Versöhnung unter den Händen weggleiten; denn versöhnt wird das, was ehedem in Feindschaft stand", Iren. V, 14, 3. Diesem Irrthum gegenüber wird dann von den Kirchenlehrern die Nothwendigkeit einer wahren Menschwerdung zu unserem Heil gezeigt: „Nur dadurch, daß er den Menschen mit sich vereinigte, konnte der Herr den Menschen mit dem Vater versöhnen [1]), wobei namentlich Tertullian gegen Marcions „unvermittelte Erscheinung Christi" sehr fein bemerkt, daß eine solche der gesammten göttlichen Heilsökonomie, die überall einen geordneten geschichtlichen Gang einhalte, widerspreche. Erst mußte der Vater der Welt geoffenbart werden, ehe der Sohn eintreten konnte, erst die Vorbereitung, dann die Erscheinung, erst die Weissagung, dann die Erfüllung; nur so konnte er Glauben finden. Die äußere Ordnung folgt stets dem innern Zusammenhang der Sache. Alioquin nihil putem a Deo subitum, quia nihil a Deo non dispositum; adv. Mc. III. 2. 3. So wahrt Tertullian auch nach dieser Seite den geschichtlichen Charakter des Christenthums. Auf den Vorwurf der Gnostiker aber, die sich an dem „Niedrigen, Schwachen, Gottesunwürdigen", was sie in einer göttlichen Herablassung fanden, stießen, gibt er die schöne Antwort: „Gott konnte mit den Menschen nicht in Berührung treten, ohne sich menschliche Empfindungsweisen und Affekte anzueignen, um so den Glanz seiner Majestät, den die menschliche Schwachheit nicht ertragen konnte, zu mildern; und ist solche Herablassung (humilitas) auch Gottes nicht würdig, so ist sie doch für den Menschen nothwendig, und deshalb auch Gottes würdig, weil nichts so sehr Gottes würdig ist,

---

1) Iren. V. Orig. in Joh. T. X, 4 zu Röm. 5, 12

als was zum Heil des Menschen dient" (quia nihil tam dignum Deo quam salus hominum). „Was ihr immer als Gottes unwürdig tadelt, das ist auf den Sohn zu beziehen, der erschienen, gesehen und gehört worden ist, der mit den Menschen verkehrte, der Zeuge und Diener des Vaters, der, Gott und den Menschen in sich einigend, in den Machtbeweisen Gott, in den Armseligkeiten (pusillitates) den Menschen darstellte, um dem Menschen so viel zu geben, als er Gotte (an Herrlichkeit) entzieht. Die ganze Schmach meines Gottes, wie ihr es nennt, ist das Geheimniß des menschlichen Heils (totum Dei mei penes vos dedecus sacramentum est humanae salutis). Gott wandelte unter den Menschen, damit der Mensch göttlich wandeln lernte, Gott verkehrte mit den Menschen als mit seines Gleichen, damit der Mensch mit Gott, wie mit seines Gleichen verkehren könne. Gott wurde klein erfunden, damit der Mensch groß werde"; Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret, adv. Mc. II, 26. 27.

Der letzte Punkt endlich, auf den sich Angriff und Vertheidigung der Kirchenlehrer richtet, ist die Läugnung der Auferstehung des Fleisches. Es war dieß der Punkt, an dem sich der Spiritualismus jener Zeit am heftigsten stieß. Schon die Apologeten, namentlich Athenagoras, hatten daher die Auferstehung des Leibes gegen die hellenische Weltanschauung zu vertheidigen gehabt. Dasselbe geschah nun auch gegen die Gnostiker, welche Tod und Auferstehung nur im geistigen Sinne nahmen. Man machte vor Allem geltend, daß eine solche Auferstehung die entschiedenste Läugnung der leiblichen Auferstehung sei; diese läugnen aber hieße nichts anderes, als dem Leibe, der doch ein wesentlicher Bestandtheil des Menschen, von Gott zum Organ des Geistes geschaffen, durch Christum verklärt, durch die Sakramente geweiht sei, das Heil absprechen, ja schlüßlich dem ganzen Menschen es absprechen, weil eine leiblose Unsterblichkeit ein bloses Phantom sei. Neben dem Schriftbeweis, auf den man sich hier unentweglich stützte, suchten Irenäus und Tertullian die Möglichkeit der Auferstehung des Leibes objectiv aus der Allmacht Gottes, subjectiv aus der Natur des Fleisches an der Analogie des Naturlebens, ihre Vollgewißheit aus der Auferstehung des Herrn, aus ihrem engen Zusammenhang mit der Erlösung und dem Endgericht, aber auch aus der Idee des Menschen, als des geschöpflichen Ebenbildes Gottes, nachzuweisen: die Idee der Gottesebenbildlichkeit begreift nicht nur die Seele, sondern auch den

Leib, d. h. den ganzen (vom Geiste Gottes durchdrungenen) Menschen in sich; daher ist die Erneuerung des göttlichen Ebenbildes erst dann vollständig, wenn mit der Seele auch der Leib zu seiner ursprünglichen gottgewollten Integrität wieder hergestellt wird [1]). Tertullian setzt seinen ganzen Realismus ein, um jenen Spiritualismus der Gnostiker zu bekämpfen, um das Fleisch wieder zu Ehren zu bringen, und kommt mit Irenäus in dem Resultat überein, daß die Negation der Auferstehung nichts geringeres als eine Destruction des ganzen positiven Christenthums oder doch der Anfangspunkt sei, an dem dieselbe einsetzt, de resurrectione carnis, c. 2.

Schlüßlich enthüllen sie die unsittlichen Grundsätze, die Laxheit, die Frivolität, den frechen Antinomismus, die häßliche Emanzipation des Fleisches, in welche jener Spiritualismus häufig ausartete. Iren. I, 6, 3. II, 32.

So bis in den innersten Kern der Sache dringt die kirchliche Kritik ein, so mächtig reagirt das christliche Bewußtsein gegen diese grundstürzende Häresie.

Auch ihre Quellen decken die Kirchenlehrer auf. Die objective liege in den Systemen der heidnischen Philosophie (s. oben), die subjective in dem speculativen Hochmuth, der statt unter das Wort Gottes sich zu beugen, entweder ganz daran vorübergeht, oder durch willkürliche Deutung den Sinn desselben verdreht. „Daher vornehmlich kommen ihre Irrlehren und Träume, daß sie nie die Hand auf den Mund legen, daß sie Gott nichts allein wissen lassen wollen" (haec caecitas aut stultiloquium inde provenit nobis, quod Deo nihil reservetis, Iren. II, 28, 3. 4); deshalb verkehren sie die Schrift so unverantwortlich, weil sie die kirchliche Glaubensregel nicht zur Norm ihrer Auslegung nehmen und nicht von einfachen und klaren Stellen aus die dunkeln erklären, sondern in mystischen Traditionen, in Namendeutungen, Zahlentheorien und maßlosen Allegorien sich herumtreiben. „Aber, sagt Irenäus, göttliche Dinge sind nicht nach Zahlen und Buchstaben zu messen, sondern nach dem Grundinhalt der geoffenbarten Wahrheit" (II, 25). Dazu kommt, daß sie zur Begründung ihrer Lehren nicht die Gesammtheit der göttlichen Schriften gebrauchen, sondern einzelne Theile derselben mit Verwerfung der anderen, je nach-

---

[1]) Iren. V, c. 7. 13 ff. Tert. de resurr. carn. c. 6. 7. 16.

dem deren Inhalt mehr oder weniger zu ihren spekulativen Träumen zu passen scheint; auch haben sie die heiligen Schriften theils gefälscht, theils eigene Machwerke ihnen untergeschoben. Und bei dem Allem ist es ihre Tendenz: non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi. Nostra suffodiunt, ut sua aedificent, sagt Irenäus, und hält ihnen die ganze, einheitliche Schrift entgegen.

3) Indessen blieb die Kirche bei dieser Abweisung beider Häresien, des ebionitischen Judaismus und des Gnosticismus, nicht stehen, sie stellte den von ihnen gefährdeten Momenten des christlichen Glaubens die positiv-richtigen Bestimmungen entgegen und nahm sie in ihre Glaubensregel auf; nämlich:

Die Einheit Gottes, und die Identität des Weltschöpfers mit dem Vater Jesu Christi, jene dem heidnischen Polytheismus, diese dem gnostischen Dualismus gegenüber: unus Deus nec alius praeter mundi conditorem; die Allmacht Gottes, gegenüber den untergeordneten weltbildenden Aeonen: unicus Deus omnipotens; die Güte und Gerechtigkeit desselben, gegenüber dem Marcion: hic Deus, justus et bonus, legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et apostolorum Deus est et veteris et novi testamenti (Origenes); die wesentliche Zusammengehörigkeit beider Testamente.

Die Schöpfung aus Nichts, gegenüber der gnostischen Lehre von der Weltbildung aus der Hyle: universa de nihilo produxit per Verbum suum — cum nihil esset, esse fecit universa Deus.

In der Christologie die Gottheit Christi im Gegensatz zum Ebionismus, im Gegensatz zum Doketismus die Wahrheit seiner menschlich-leiblichen Natur, seiner Geburt, seines Lebens und Leidens, seines Todes und seiner Auferstehung: credimus post patrem etiam in Filium Dei, Christum Jesum, Dominum Deum nostrum; — unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, ut unici Dei sit et Filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt... Hunc missum a Patre in virginem et ex ea natum, hominem et Deum, filium hominis et filium Dei, Jesum Christum. — Vere natus et passus, vere mortuus, vere resurrexit.... qui deinde misit a Patre spiritum sanctum, paracletum, sanctificatorem etc.

Endlich die freie Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit des Menschen, gegenüber dem Fatalismus und der Naturhaftigkeit des Guten und Bösen: omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis — unde et consequens est, hos non necessitati esse subjectos, ut omni modo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona agere cogamur.

Alle diese Bestimmungen treten jetzt in die regula fidei ein [1]). Mit diesem positiven Gewinn bereichert geht die Kirche aus diesen großen Kämpfen hervor.

Allein es war dieß nicht der einzige Gewinn: sie erfaßte sich selbst als „die katholische“.

4) Die katholische Kirche.

Die Idee der Kirche ist dem Christenthum durch seine Stiftung eingeboren; denn die Kirche ist selbst nichts geringeres, als die durch Christum geschaffene Existenzform seines Reiches auf Erden, der organische Leib des Herrn. Die Apostel haben in ihrem mündlichen und schriftlichen Wort den Gottesgedanken der Kirche auf's Herrlichste entwickelt. Er bildet von vorn herein ein wesentliches Moment des christlichen Gemeinglaubens. Das apostolische Symbolum bekennt „eine heilige Kirche“. Von den apostolischen Vätern geschieht ihrer vielfach Erwähnung. Die Christenheit ist nach Barnabas (4. 14) und nach Clemens das Volk Gottes, aus der ganzen Welt gesammelt, das wahre Israel, das an die Stelle des alten getreten ist (29. 30. 41), ein wohlgegliederter Leib (37. 38). Ignatius hat zwar, wo er den Ausdruck ἐκκλησία gebraucht, immer zunächst die Einzelgemeinde im Auge, aber die in ihrem Bischof geeinte Ortsgemeinde ist ihm ein besonderer Typus, eine Erscheinung der allgemeinen Kirche, welche auch schlechtweg die Kirche heißt [2]). Diese allgemeine Kirche ist überall da wo Christus ist (Smyrn. 8), Christus selbst der untheilbare Geist, welcher in dem einen aus Juden und Heiden gesammelten Leibe, seiner Kirche wohnt (Mgn. 15. Sm. 1). Glieder derselben sind alle Christen, als Glieder Christi. Was sie dazu macht, das Einheitsband, das sie verbindet, ist der gleiche, von allen Zungen der Gläubigen in

1) Vgl. die ursprüngliche Form des apostol. Symbols S. 41. 42 mit den ausführlicheren Recensionen der regula fidei bei Hahn, 70 ff. — 2) Sm. 8: ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ, ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

der Welt bekannte Glaube, die über alle räumlichen Grenzen übergreifende Liebe der Christen untereinander, der gemeinsame Christenname und die gemeinsame Christenhoffnung, der eine Gott, das Kreuz Christi, als das Feldzeichen, um welches sich die Gläubigen aus Juden und Heiden sammeln [1]). Die Häretiker sind keine Pflanzung des Vaters, keine Zweige des Kreuzes (Tr. 11). Diese allgemeine Kirche ist ihrem Wesen und ihren wesentlichen Momenten nach unsichtbar. Zur sichtbaren Erscheinung kommt sie nur in der Einzelgemeinde, und ihre Einheit zur Darstellung in dem Verhältniß der Einzelgemeinde zu ihrem Bischof [2]). Dadurch, daß sie ein unter Bischöfen und Presbytern verfaßtes und geeintes Gemeinwesen sind, sind die Christen eines Ortes eine Kirche, ein die Idee der Kirche darstellendes Ganzes [3]). — Noch ausführlicher spricht sich Hermas aus. Er beschreibt die Kirche als den herrlichen Bau Gottes, der auf Christus, dem alten, ewigen Felsen, erbaut, über Wassern, d. h. auf die Taufe gegründet, von dem Geiste Christi durchwaltet, aus den Gläubigen und Gerechten aller Zeiten, als aus lebendigen Steinen, besteht. In glänzender Schönheit, ein wohlgefügter Bau ohne Fugen und Risse, geschmückt mit allen christlichen Tugenden steht sie vor seinen Augen. Den eigentlichen Grundbau, die erste Schicht des Baues bilden die Apostel und die alten heimgegangenen Lehrer, die zweite die Väter des alten Bundes [4]), die dritte die gegenwärtig lebenden Gläubigen, in welche aus den zwölf Nationen der Welt die tauglichen Steine eingefügt werden, bis der Bau allmählig seine Vollendung erreicht [5]). So schaut sie Hermas im Gesicht. Es ist ihre Idee, die Kirche, wie sie nach dem ewigen Willen

---

1) Smyrn. 1. Magn. 10. Ephes. 1. Trall. 11. — 2) Zahn 438, Summa: „Es gibt für die Vorstellung des Ignatius, wie in der damaligen Wirklichkeit nur Einzelgemeinden ohne äußerliche Verbindung unter einander, aber auch eine ihrem Wesen nach unsichtbare, allgemeine Kirche, welche mehr ist als die Summe der Einzelgemeinden, weil sie über die irdische Sichtbarkeit übergreift". — 3) Von hier aus erklärt sich die Ansicht des Ig. von der Stellung des Bischofs zur Gem. und ihrer Unterordnung unter ihn; 440. — 4) Sie gehörten Christi Kirche nicht an sich an, sondern erst nachdem sie die bis in's Reich der Todten gedrungene Predigt der Apostel vernommen und den Geist Christi empfangen haben, werden sie der Kirche eingefügt, Sim. IX. 3. 4. 15. 16. Daß ihrer Hermas hier gedenkt, erklärt sich aus dem visionären Charakter der Darstellung. S. Zahn a. a. O. 198—200. — 5) S. Ritschls altkath. K. S. 291 gegen Hilgenfelds Deutung auf die zwölf Stämme Israels.

Gottes sein soll und annähernd ihren Anfängen nach war. Zugleich aber sieht er sie auch in ihrer empirischen Wirklichkeit — und da erblickt er an ihr viele angefressene, rissige, verdorbene Steine, Namenchristen, Unlautere, Halbe (*δίψυχοι*), Weltförmige, vom Glauben innerlich Abgefallene, die wieder aus dem Bau *entfernt* werden, obwohl sie meist auch durch Glaube und Taufe ihm einverleibt waren. Und diese Entfernung ist hier nicht als eine äußerliche, durch kirchliche Disciplin zu vollziehende gemeint, sondern als eine rein innerliche, auf Christi Urtheil gegründete Ausscheidung. Es ist die Unterscheidung zwischen Wesen und Wirklichkeit der Kirche, die jedoch in der bilderreichen Darstellung des Hirten auch wieder durcheinander fließen [1]). — Aehnlich, nur kürzer noch, bei Justin, der sie als das priesterliche Volk bezeichnet, welches, gereinigt durch Vergebung der Sünden, allerorten gottwohlgefällige Opfer darbringt, oder auch als den Einen Leib des Herrn; „denn die an Christum glaubenden sind wie Eine Seele und Eine Synagoge und Eine Gemeinde"; daher die Kirche in der Schrift wie Eine Person angeredet und betrachtet werde [2]). Wie Ignatius, so unterscheidet auch Justin zwischen solchen, die nur dem Namen nach Christen sind, nicht in der That und Wahrheit [3]), eine Distinction, die, consequent verfolgt, auf eine innere und äußere Seite der Kirche führen würde; nur geht er diesem Gedanken nicht weiter nach. Aber die Häretiker betrachtet auch er und mit ihm Theophilus als außerhalb der Kirche stehend [4]). Die Sache also, die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen, war von Anfang an vorhanden, und damit der Zug zu einer über die Einzelgemeinden hinausgehenden Verbindung, zu einer greifbaren Zusammenfassung derselben. In dem lebhaften, gastlichen und schriftlichen Verkehr, der zwischen ihnen und zwischen einzelnen ihrer Bischöfe stattfand, suchte er zunächst seine Befriedigung. Es war der natürliche Drang der vorhandenen Glaubens- und Liebesgemeinschaft, der sich darin bethätigte.

Aber gegenüber den zahlreichen, zerfahrenen und zwiespältigen Sekten der Judaisten und Gnostiker und der von daher drohenden Gefahr der Zersplitterung mußte sich dieser der Kirche eingeborene Zug nothwendig verstärken; das Bedürfniß eines engeren Zusammenschlusses

---

[1]) Vis. III. Sim. VIII u. IX. — [2]) Dial. 35. 42. 63. 116. Apol. I, 16 mit Berufung auf Mtth. 7, 21. 22. Dial. 11, 6 das wahre Israel. — [3]) A. a. O. — [4]) Apol. I, 26. 58. Th. ad Autol. II, 14.

auf einer festen gemeinsamen Basis und damit eines Abschlusses gegen jene Häresien machte sich unabweisbar geltend; die Erhaltung des einheitlichen Fortbestandes der Kirche forderte ihn mit Nothwendigkeit. Wo fand sich diese Basis? Sie brauchte nicht erst gefunden zu werden, sie lag von vorn herein in dem Gemeinglauben der christlichen Kirche, der sich auf die apostolische Verkündigung durch Wort und Schrift gründete. „Was das Siegel apostolischen Ursprungs hat, dem kommt göttliche Wahrheit und Auctorität zu". — Dieß war von Anbeginn an kirchlicher Grundsatz. Nun beriefen sich aber auch jene Irrlehrer auf geheime Traditionen, die sie für apostolische ausgaben und als Wahrheit geltend machten. Es fragte sich also im Streit mit ihnen, welches denn die ächte ursprüngliche Lehre der Apostel und wie dieselbe zu constatiren sei? Mit der Berufung auf die h. Schriften ließ sich diesen Gegnern gegenüber die Frage nicht entscheiden, weil sie einen Theil derselben verwarfen, und bezüglich der andern der kirchlichen Auslegung ihre eigene willkürliche entgegenstellten [1]). So war denn die einfache Antwort die: Was die Apostel gelehrt, das lasse sich am sichersten aus den von ihnen selbst gestifteten Gemeinden, den sogenannten Muttergemeinden (ecclesiae apostolicae, eccl. matrices) entnehmen. Hier, wo, wie Tertullian sich ausdrückt, „noch jetzt ihre Lehrstühle stehen, wo noch die Urschrift ihrer Sendschreiben gelesen wird, wo ihre Stimme noch nachtönt und ihr Zeugniß als ein heiliges Vermächtniß treu und unverfälscht bewahrt wird", hier ist, wenn irgendwo, die den Aposteln gewordene, göttliche Offenbarung zu finden; und was mit ihr übereinstimmt — das und nur das muß Wahrheit sein [2]). Auf

[1]) Tert. de praescr. 17: Ista haeresis non recipit quasdam scripturas, et si quas recipit, non integras etc. — [2]) Tertull. de praescr. h. 36 vgl. 20. 21: si dominus Jesus Christus apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores, quam quos Christus instituit (Mtth. 11, 27). Quid praedicaverint apostoli et quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam non aliter probari debere, quam per easdem ecclesias quas ipsi apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando tam viva, quod ajunt, voce, quam per epistolas postea. Si haec ita sunt, constat, omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei (den Quellen und Anfangspunkten des Glaubens) conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit — — reliquam vero omnem doctrinam de mendacio esse praejudicandam. Mit jenem postea will übrigens Tertullian die apostolischen Schriften nicht, wie Baur D. Gesch. 1, 336

die in ihnen schriftlich und mündlich niedergelegte und von ihnen mittelst der Bischöfe überlieferte Lehre war man deshalb allseitig zurückgegangen (communicare cum ecclesiis apostolicis), im Abendland vornehmlich auf die römische angeblich von Petrus und Paulus gegründete Kirche. Und diese Tradition hatte sich überall wesentlich als dieselbe erwiesen; es zeigte sich ein durchgängiger Consensus im Gegensatz zu der Vielheit und Zerfahrenheit der häretischen Parteien, eine constante Einheit des Glaubens, des christlichen Bekenntnisses. Mit Freuden constatirt es Irenäus: „Wie verschieden auch in der Welt die Sprachen seien, der Inhalt der Ueberlieferung ist ein und derselbe, und weder die in Germanien gegründeten Kirchen haben einen andern Glauben oder eine andere Ueberlieferung, noch die in Spanien, Iberien, Gallien, noch die im Morgenland, Aegypten u. s. w., sondern wie die Sonne Gottes in der ganzen Welt eine und dieselbe, so scheinet auch die Verkündigung der Wahrheit überall und erleuchtet alle Menschen, die „da wollen zur Erkenntniß der Wahrheit kommen", I, 9, 5. I, 10, 2. vgl. III, 19, 24. V, 20, 1: Ecclesiae praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur. Diesen Consensus hielt man den Häretikern entgegen, nicht blos von Seiten der genannten abendländischen Kirchenlehrer, auch die griechischen, wie Justin d. M., auch die alexandrinischen machten ihn geltend. Wir, sagt Clemens A., haben an der kirchlichen Paradosis das Kriterium des Wahren und Falschen (*κανὼν ἀληθείας*), den wir der subjectiven Willkür der Häretiker entgegensetzen; wir halten den Consensus in den höchsten und wichtigsten Wahrheiten fest, während jene, die Gnostiker, ihn verlassend, straucheln und irren [1]). Und indem sich so die Kirche ihnen gegenüber einerseits in ihrer Glaubenseinheit erfaßte, andrerseits sich mit dieser auf ihren Ursprung zurückbezog, setzte sie sich selbst als die katholische. —

Apostolicität, Universalität und Einheit (die innere des Glaubens

---

sagt, als das „nur Zufällige und Untergeordnete", sondern als das der Zeit nach Spätere bezeichnen. Vgl. c. 13.

1) Strom. VII, 15 (Potter 867): *ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα, καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς μὲν φυλάττομεν, οἱ δὲ* (die Häretiker) *παραβαίνουσι*, vgl. VII, 7 (854). VII, 16. Ihr Abfall kommt daher, daß sie nicht festhalten *τὴν ἐκκλ. παράδοσιν*. Und so herunter bis auf Origenes.

und die äußere des Bekenntnisses) sind die charakteristischen Merkmale des Katholischen. In der Einheit dieser drei Momente betrachtet und bekennt sich die Kirche in ihrer Gesammtheit als den Einen bis auf Christus zurückreichenden Strom des ächten Christenthums: „Alle Gemeinden zusammen bilden, indem sie die ursprüngliche Lehre festhalten, welche sie von den Mutterkirchen empfangen haben, mit denselben die Eine apostolische Kirche (itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima ex qua omnes; sic omnes prima et omnes apostolicae, dum una; omnes probant unitatem[1]); — sie weiß und bekennt sich als die Trägerin der Heilswahrheit, als die Erbin und Bewahrerin der apostolischen Hinterlassenschaft: „Mein ist, spricht sie mit Tertullian, mein ist der Besitz von Alters her, ich habe die sichern Documente von den ursprünglichen Eigenthümern selbst (origines firmas ab ipsis autoribus, quorum fuit res). Ich bin der Erbe der Apostel. Wie sie es in ihrem Testamente verfügt, wie sie es mir auf Glauben anvertraut, wie sie es zugeschworen, so halte ich es“ [2]). Um diese Eine alte doctrina apostolica her schließt sie sich als ein Organismus zusammen und schließt eben damit was derselben widerspricht von sich aus. So bildet sie die Grenzscheide gegen die häretischen Sekten, den Boden für die gesunde geschichtliche Continuität des Christenthums und stellt sich in dieser Eigenschaft auch nach Außen hin verfassungsmäßig dar. Dieß ist die Genesis und der Sinn der „katholischen“ Kirche, wie wir sie bei Irenäus und den großen Kirchenlehrern des dritten Jahrhunderts finden.

Wir begegnen ihr da noch im lebendigen Vollzug ihres Abschlusses. Denn allerdings (wir wiederholen es) verhält es sich nicht so, als ob sich die Kirche jetzt erst aus einem Conglomerat differenter Richtungen heraus zur Glaubenseinheit hindurchgerungen hätte, — diese Einheit war von Anfang an vorhanden und trat nur aus ihrer Innerlichkeit in greifbare Objectivität, aus ihrer ursprünglich fließenderen Form in eine festere Gestalt heraus. Auch so verhält es sich nicht, als ob diese Consolidirung das Resultat eines Compromisses zwischen Petrinern

---

1) Clemens Al. St. VII, 17: Φανερὸν .. μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν. — 2) de pr. h. 37, vgl. Iren. III. 4, 1: Tantae etc.

und Paulinern gewesen wäre[1]); sie vollzog sich von Innen heraus allmählig unter den bezeichneten Verhältnissen und Gefahren.

Einen sehr bedeutenden Faktor bildete dabei die Geschichte der Verfassung: die Erhebung des Einzelbischofs über die Presbyter und die Fortbildung des Episkopates vom Gemeindeamt zum Kirchenamt, die in der Zeit von Ignatius bis Irenäus erfolgte. In dem Maße, als diese Wandlung sich vollzog, erblickte man in den Bischöfen die Amtsnachfolger der Apostel (ii apud quos est ea quae ab apostolis successio Iren.), in ihrer Succession die legitime Continuität des apostolischen Lehramtes, die Inhaber des Gemeinderegimentes, und in ihrer Gesammtheit die Repräsentanten der Kirche. Allerdings noch nicht in dem späteren, exclusiven Sinn: Amt und Gemeinde zusammen constituirten nach der herrschenden Anschauung die Kirche — die Bischöfe aber die Centralpunkte, die sich selbst wieder zu einem Organismus zusammenschlossen und eben damit die Einzelgemeinden zu einem gegliederten Ganzen mit einander verbanden. Die ersten Spuren einer darauf gerichteten Thätigkeit gewahren wir in den Reisen des Bischof Polykarp († 167) und des Hegesipp zu Aniket nach Rom[2]), besonders in den Bemühungen der römischen Bischöfe und Gemeinden (Iren. III. 3, 3). Etwas später ums J. 178 schrieb der Korinthische Bischof Dionysius eine ganze Reihe „Katholischer Briefe" an die Gemeinden in Lacedämon, Athen, Nikomedien, Kreta, Pontus, Rom (Euseb. IV, 23), um dieselbe Zeit wirkte Theophilus von Antiochia in gleichem Sinne (a. a. O. 24), wozu dann alsbald noch die Sitte der Circularbriefe und das Institut der Synoden hinzukam. Den Nachweis dieser Vorgänge und ihrer Bedeutung überlassen wir, weil außerhalb unserer Aufgabe liegend, der Kirchengeschichte[3]). Man kann die Ausbildung

---

[1]) Riedner a. a. O. 211: „Erst neuerliche Fiktion ist, daß die „katholische Kirche" nur als endliches Zusammentreten der Petriner und Pauliner um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sei (Baur, Credner). Gleich verkehrt würde es auch sein zu bezweifeln entweder das Dasein oder die Unvollständigkeit des Daseins der „kathol. Kirche" vom apostolischen Anfang an". — [2]) Wenn Polykarp an die Philipper schreibt: *ἀπολείποντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν προδοθέντα λόγον ἐπιστρέφωμεν*, so enthalten diese Worte recht eigentlich den treibenden Gedanken, aus welchem die Entstehung der „katholischen" Kirche hervorgegangen ist, Credner, Gesch. d. n. tstl. Kanon S. 74. — [3]) S. Baur a. a. O. 261. Ritschl 345. Hasse Vorles. über die K.-Gesch. 2. Aufl. S. 25, wo auch die Literatur.

der Verfassung die äußere Form nennen, in der sich die Bildung der altkatholischen Kirche vollbrachte, aber das innere Motiv lag doch in der Wahrung der kirchlichen Gemeinschaft, das treibende Prinzip in dem Bewußtsein der vorhandenen Glaubensgemeinschaft [1]).

So dürfen wir denn (mit Baur) sagen: die Kirche war von Anfang an die katholische und ist es geworden, indem sie ihrer innern Einheit auch nach außen hin einen Ausdruck gab. Und die Lehre von ihr hat sich dadurch gebildet, daß das, was sie geworden war, begrifflich aufgefaßt und ausgesprochen wurde.

Bei dieser Fassung der Kirche als der katholischen kam nun der Unterschied zwischen der innern und äußern Seite, zwischen Wesen und Erscheinung kaum in Betracht. Die sichtbare im Bekenntniß geeinte verfaßte Kirche erachtete sich selbst für die Darstellung der Einen christlichen Gemeinschaft; ausschließlich erachtete sie sich dafür. Der Unterschied zwischen Glaube und Unglaube fiel mit dem zwischen Orthodoxie und Häresie zusammen: si haeretici sunt, christiani esse non possunt. Nur hin und wieder bemerkte man noch eine Andeutung tieferer Unterscheidung. So wenn Clemens A. Str. VII, 5 sagt, er nenne die Kirche nicht den Ort der Zusammenkunft, sondern die Versammlung der Erwählten, oder wenn er der „irdischen" Kirche (ἐπίγειος) die vollkommene „himmlische" entgegenstellt, von welcher jene nur ein schwaches Abbild sei, IV c. 8. Oder wenn Origenes zwischen der „eigentlichen" Kirche (ἡ κυρίως ἐκκλησία) und der äußern empirischen Gestalt derselben also unterscheidet: Jene ist „die Vereinigung und Gemeinschaft der Heiligen, die vom Himmel bis auf die Erde herniederreicht, der Leib des Herrn, von seinem Geiste durchwaltet, — die Braut Christi, die keinen Flecken noch Makel hat. Die wahrhaft glauben, sind ihre Glieder. Sie ist das obere Jerusalem, zu welchem Niemand hinansteigt und in welches Niemand eingeht, wer irdisch gesinnt ist, dessen Bürger nur der sein kann, welcher einen edleren Sinn und jene geistige Sehkraft hat, die das Unsichtbare wahrnimmt. Das

---

[1]) Bei Ignatius ist dieß von selbst klar, s. Zahn S. 295 ff. 425 ff. Aber auch dem Irenäus ist doch der Hauptpunkt, um dessen willen er so großes Gewicht auf den Episkopat und dessen Succession legt, immer die Bewahrung der Einheit des Glaubens und die Continuität der apostol. Lehrtradition z. B. I, 10. IV, 26, 2—5. V, 20. Eben so Tertull. de praescr. 20, de virg. vel. c. 2. Clem. Al. Str. V, 6. VII, 17. Origenes Hom. in Genes. II, 3.

ist die Kirche, außer welcher kein Heil ist, die wahre, aus den Fluthen rettende Arche"; während die äußere empirische Kirchengemeinschaft auch faule Fische in sich begreift, schlechte Glieder, die durch die kirchliche Disciplin auszuscheiden sind [1]). Auch bei Tertullian findet sich in der montanistischen Schrift de pudic. 21 eine ähnliche Unterscheidung: „Die Kirche ist es, welche Sünden vergibt, aber die Kirche des Geistes (die montanistische) durch den geistlichen Menschen, nicht als der Complex der Bischöfe" (non ecclesia numerus episcoporum). — Im Allgemeinen bezog man jedoch auf diese sichtbare, bischöflich verfaßte und geleitete Kirchengemeinschaft alle die oben genannten Prädikate: die Einheit, Allgemeinheit, Apostolicität, auch, obwohl seltner, das der Heiligkeit; von ihr galt jener Grundsatz des Irenäus III. 24, 1: ubi ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas; sie hieß die Grundveste der Wahrheit, die Thüre zum Leben, die Pflanzung des Paradieses, die Arche, welche mittelst der Taufe die ihr Angehörigen rettet, gleichsam der heilige Leib der Trinität; außer ihr keine Wahrheit, kein Heil, kein Christus: spiritus sancti non sunt participes, qui non currunt ad ecclesiam [2]). Die Häretiker sind draußen in der Finsterniß,

---

[1]) Hptst. de orat. c. 20 (p. 164 Lommatzsch) 26 (199); Homil. in Cant. I (308): eccl. coetus omnium sanctorum; c. Cels. VI, 48: „Die Schrift lehrt uns, daß die ganze Kirche Gottes der Leib Jesu Christi sei, der durch den Sohn Gottes durchwaltet und beseelt wird, und daß alle Gläubigen Glieder dieses Leibes und Theile dieses Ganzen sind; denn wie die Seele den Leib bewegt und belebt, der seiner Natur nach die Kraft der Bewegung nicht in sich selbst hat, so der Logos den ganzen Leib der Kirche". Vgl. den gz. Abschnitt III, c. 60—70. — Zu Mtth. 16, 18 bemerkt Origenes, daß das Wort des Herrn: „du bist Petrus" von jedem gelte, der von Gott erleuchtet bekenne: du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes; denn Fels (πέτρα) ist jeder (geistliche) Jünger Christi. In jedem, in welchem jener Verein von Lehren, Werken und Gedanken ist, die mit einander die Vollendung ausmachen, ist die Kirche, die Gott erbaut hat.. Die unreine befleckte Seele ist weder ein Fels, noch eine Kirche, noch ein Theil derselben. Im flgd. erklärt sich dann Orig. sehr bestimmt gegen einen Vorzug Petri vor den übrigen Aposteln; in Matth. XIV u. XII, c. 10 (p. 147) —12. Redepenning I. 352 f. — [2]) Ignat. ad Eph. 5. Iren. III. 4, 1: Tantae igitur ostensiones (Zeugnisse der Apostel und der K.V) quum sint, non oportet quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere; quum apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis; uti omnis ex ea sumet potum vitae. Haec

in der Nacht, im Tode, sie sind keine Pflanzung des Vaters, sondern Werkzeuge der bösen Geister; wer ihnen folgt, schließt sich selbst von dem Reiche Gottes aus [1]). — Selbst diejenigen Kirchenlehrer, welche die eigentliche und die empirische Kirche unterscheiden, betrachten doch die Zugehörigkeit zu dieser und die Theilnahme an ihrem Bekenntniß als die absolute Bedingung der Zugehörigkeit zu jener und stimmen insofern dem allgemeinen Grundsatz bei: extra eccles. catholicam nulla salus [2]).

Wie nahe lag bei solcher Gleichsetzung der innern und äußern Seite der Kirche die Gefahr einer Veräußerlichung! Und diese Gefahr drohte noch von einer andern Seite. Es hatte sich nämlich gleichzeitig ein gewisser gesetzlicher Zug, wie er der apostolischen Zeit noch ferne lag, in der Kirche angesetzt. Dieser gesetzliche Zug prägte sich in der ganzen Auffassung des Christenthums aus. Es wird schon von einigen apostolischen K.V., von Justin und sodann von den großen Kirchenlehrern des 2. und 3. Jahrhunderts, insbesondere von Irenäus, unter den Gesichtspunkt eines neuen Gesetzes (nova lex) gestellt, und sein Verhältniß zum alten Testament als das einer zwiefachen legisdatio bezeichnet [3]). Das hat nun an sich noch nicht den unevangelischen Sinn, welchen Neuere, auch Ritschl (313) darin finden. Der Ton liegt nicht auf „Gesetz", sondern auf neu. Und dieses neue Gesetz wird ausdrücklich mit Beziehung auf prophetische Stellen (Jes. 2, 3.

---

enim est vitae introitus; omnes autem reliqui fures sunt et latrones. Propter quod oportet devitare quidem illos; quae autem sunt ecclesiae, cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis traditionem. Tert. de bapt. 15. Clem. Str. VII, 17. Orig. hom. III in Jos. c. 5: nemo sibi persuadeat, nemo semet ipsum decipiat: extra hanc domum, id est, extra ecclesiam, nemo salvatur.

1) Ueber die Häretiker vgl. Ignat. Phil. 3. Smyrn. 4. Trall. 11. Justin Apol. I, 26. Iren. IV. 26, 2. Tertull. de bapt. 15: non idem Deus est nobis et illis (haereticis), nec unus Christus, id est idem, ideoque nec baptismus unus. Clem. Al. Str. VII, 17. — 2) Orig. in ep. ad Tit. frgm. schließt Alle aus, die der regula fidei zuwider lehren. Vgl. Rothe 588. 618.

3) Justin dial. II. Iren. III. 10, 5: nova libertatis dispositio (διαθήκη). IV. 12, 4. IV. 16, 5. Tert. adv. Jud. c. 3 lex nova — testamentum novum. c. 6: aeternae vitae possessio non per Moysen i. e. per legis disciplinam, sed per Jesum i. e. per novae legis gratiam. Clem. Paed. I. 7, 58. 59.

Jerem. 33, 31—32. Ezech. 11, 19) als ein durch den heiligen Geist in die Herzen geschriebenes, sein wesentlicher Inhalt als die Liebe, ja als Christus selbst bezeichnet: „das Gesetz vom Sinai ist veraltet und beschränkt sich blos auf die Juden, das neue ist für Alle, zum neuen und ewigen Gesetze ist uns Christus gegeben“ [1]). Es wird häufig mit *διαθήκη* identificirt und geradezu als das Gesetz der Freiheit dem alten, als dem Gesetz der Knechtschaft mit großem Nachdruck entgegengestellt: major est legisdatio, quae in libertatem, quam quae data est in servitutem. Es hat diese aufgehoben und jene promulgirt [2]). Gerade Irenäus betrachtet das Christenthum als Neuschöpfung und Wiederbringung des Menschen zu seiner ursprünglichen, göttlichen Bestimmung, die novitas als den wesentlichen Charakterzug desselben: Christus omnem novitatem attulit, seipsum offerens [3]). Tertullian macht innerhalb der Einheit beider Testamente, die er gegen Marcion vertheidigt, doch auch den diametralen Unterschied geltend: in lege maledictio, in fide benedictio, dort das Joch der Knechtschaft, hier die Annahme zur Gotteskindschaft (V. 3, 4). Der Sinn jenes Ausdrucks wird also der sein, daß das Christenthum ein neues sittliches Lebensprinzip ist. Aber rein evangelisch wird doch dieser Gedanke nicht durchgeführt. Es geht ihm immer die Nebenbestimmung zur Seite, daß das Wesen dieses neuen Lebens ein Thun des Gesetzes sei. Der Glaube wird zuweilen geradezu als „Gehorsam“ bezeichnet, häufiger aber neben dem Glauben der Gehorsam gegen Gott und die göttlichen Gebote als Bedingung oder doch als Mitbedingung der Seligkeit genannt [4]); als Frucht aus der Lebenswurzel des rechtfertigen-

---

1) Justin dial. c. 11: *αἰώνιος ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη καὶ ἡ διαθήκη πιστή, μεθ' ἣν οὐ νόμος, οὐ πρόσταγμα, οὐκ ἐντολή.* Eben so sagen Barnabas c. 4, Hermas Simil. VIII, 3. XII, 4. Iren. IV. 12, 1—4. — 2) Justin dial. 122. Iren. IV. 9, 2. — 3) IV. 34, 4. c. 13. 2. III. 17, 1. — 4) Justin Apol. 1, 14. 16. dial. 44. (in fine) 123: *ἡμεῖς θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα κ. ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες.* Iren. IV. 6, 5: credere Deo est facere ejus voluntatem. IV. 28, 2: qui salvantur sunt hi, qui diligunt Deum, et sequuntur Verbum Dei, . . 3 qui credunt Deo et eam, quae est erga illum, dilectionem custodierunt. Im ff. credere Deo, obedire, custodire — als Bedingung des Heils. IV. 12, 3: praecepta (dilectionis) sine quibus salvari non est. — Clem. Al. Str. V, 3: *ἡ τοῦ λόγου ὑπακοὴ, ἣν πίστιν φαμὲν, τοῦ καθήκοντος ἔσται ποιητική.* Vgl. Ritschl alt. k. K. 281.

den Glaubens erscheint das sittliche Leben nur selten. Damit verblaßt der biblische Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium. Wie Justin so macht auch Irenäus zwischen dem alten und neuen Gesetz einen nur quantitativen Unterschied, indem er ihn als den einer niedern und höhern Stufe der sittlichen Vollkommenheit bestimmt, und setzt den Vorzug des Evangeliums (das plus) vor dem Gesetz in eine Erweiterung, Erfüllung, Vertiefung des letztern (extentio, augmentum), diese Vertiefung aber theils in die Aufhebung der blos äußerlichen Satzungen (Beschneidung, Sabbate) und die Enthüllung des eigentlichen Kerns des Gesetzes, der Gesinnung, der Liebe, theils in die größere Freiheit des Liebesgehorsams, zu der uns Christus befreit hat, aber auch eines höhern Maßes der Untergebung und der Furcht[1]). Er spricht wiederholt die Ansicht aus, daß die Patriarchen durch das alte natürliche Gesetz, das sie im Herzen geschrieben in sich trugen (naturalia et communia legis) gerechtfertigt worden seien (IV, 13. IV, 16, 3). Aehnliche Aeußerungen bei Tertullian und bei Clemens, der zwar schärfer unterscheidet, sofern er von dem alten Gesetze sagt, daß es durch die Furcht erzogen habe, vom neuen, daß es die Furcht in Liebe verwandle, dann aber doch beide als die zwei Stufen der göttlichen Menschenerziehung betrachtet[2]). Dieß ist das Eine.

Auf der andern Seite wird die regula fidei mit demselben Nachdruck betont und als objectives Prinzip, als Glaubens- und Lehrnorm geltend gemacht; sie erhält die Bedeutung eines Glaubensgesetzes (s. Oben).

So standen also beide Gesichtspunkte: das Christenthum ein neues Gesetz — und der christliche Gemeinglaube eine regula normativa neben einander. Und gerade dieses äußerliche Nebeneinander bedingte jenen gesetzlichen Zug, der sich nicht nur in einzelnen Stellen, sondern in dem ganzen Tenor der angeführten Schriften ausprägt.

Die Erklärung dieser folgenreichen Erscheinung bietet die obige

---

1) A. a. O. IV. c. 12. c. 13. c. 16. IV. 9, 1 u. 2 setzt er beide auf Eine Linie, ejusdem sunt substantiae, sie unterscheiden sich nur wie lumen a lumine et gratia a gratia, und durch ein geringeres oder höheres Maß derselben. — 2) Tert. adv. Jud. 2: Unde Noë (and. Lesart: Moses) justus inventus, si non illi naturalis legis justitia praecedebat? unde Abraham amicus Dei deputatus, si non de antiquitate et justitia legis naturalis? Ueber Clemens s. Ritschl 320.

Darlegung der Gegensätze: Der heidnischen Zuchtlosigkeit und dem Antinomismus der Gnostiker gegenüber sahen sich die Lehrer der Kirche gedrungen, die sittlichen Anforderungen des Christenthums, den vollen Ernst, den es mit dem Gehorsam gegen die göttlichen Gebote macht, auf's stärkste hervorzuheben. In dem Maße als jene Judenthum und Christenthum, altes und neues Testament auseinanderrissen, mußte man den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium als einen nur relativen darstellen, um die Einheit des Urhebers beider zu wahren. Sämmtliche vorhin angeführten Aeußerungen haben diese Tendenz. Andrerseits sah sich die Kirche durch die subjective Willkür, mit der die Gnostiker die Lehren des Christenthums behandelten, genöthigt, die objective Glaubensregel als Schutzwehr nach Außen und als Einheitsband nach Innen recht nachdrücklich zu betonen. War sie es auch ihrer ursprünglichen Tendenz nach nicht, sie mußte unter diesen Verhältnissen nothwendig zum Lehrgesetze werden; ja selbst abgesehen davon: sobald sich nur die Kirche als wirkliches Gemeinwesen gestaltete, mußte sie ihrem Gemeinglauben einen bestimmten Ausdruck geben und diesen zur Lehrnorm erheben.

Nach beiden Seiten hin war also die alte Kirche im Recht; indem sie das Christenthum als neues sittliches Prinzip, und den christlichen Gemeinglauben als regula et norma hinstellte, that sie nur, was ihr Beruf erforderte. Aber der Punkt, der beides innerlich verbindet oder vielmehr wurzelhaft aus sich hervortreibt: die Rechtfertigung aus Gnaden durch den persönlichen Glauben, und was damit unmittelbar zusammenhängt, das organische Verhältniß von Leben und Lehre, Glaube und Bekenntniß einerseits („ich glaube, darum rede ich"), und andrerseits das Verhältniß von Glaube und Leben, von göttlicher sündenvergebender Liebe und von menschlicher werkthätiger Gegenliebe; ferner das Verhältniß von Freiheit und Gebundenheit, Bedingtheit und Unbedingtheit — das volle Verständniß dieses centralen Punktes war damals der Kirche noch nicht aufgegangen. Nicht als ob die Sache selbst gefehlt hätte, — die erleuchtende und erneuernde Kraft der Gnade lebte von Anfang in ihr, — aber die schärfere Fassung und lehrhafte Bestimmung dieser dem natürlichen Denken schwierigen Momente lag noch außerhalb der dogmenbildenden Reflexion. Es ist in der That auffällig, wie wenig Verständniß gerade der paulinischen Lehrform, in welcher die dialektische Vermittlung für diese Momente liegt, sich in jener Zeit

vorfindet (s. oben S. 29. 35), wie unklar oder schwankend die Väter darüber sich ausdrücken; und in diesem Mangel vornehmlich hat es seinen Grund, daß jene beiden Gesichtspunkte unvermittelt, neben einander stehen blieben, und, weil unvermittelt, in eine gesetzliche Stellung geriethen: daß die Glaubensregel als Glaubensgesetz, das christliche Glaubensleben als Gesetzesgehorsam gefaßt wurde. — Dazu kam, was gleichfalls nicht ohne Einfluß darauf bleiben konnte, die schon damals sich verbreitende Ansicht, daß es zur Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden besonderer Bußakte, gleichsam zur Ergänzung des Glaubens, bedürfe, sogar der Wahn von der Verdienstlichkeit gewisser guter Werke; endlich der Gegensatz zu dem immer unkirchlicher werdenden Montanismus; nimmt man das Alles zusammen, so erklärt sich der gesetzliche Zug, der sich damals schon ansetzte und in verstärktem Maße durch die folgenden Perioden hindurchgeht.

Er ist eine der Wurzeln des mittelalterlichen Katholicismus. Erst die Reformation hat ihn im Prinzip überwunden mit ihrem Grundsatz von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben.

Nur war — dieß muß zur Abwehr eines Mißverständnisses hinzugefügt werden — die Gefahr der Veräußerlichung der Kirche, von der wir reden, erst im Anzug begriffen. Denn 1) war die Tradition, die sich in der regula fidei einen kurzen, faßbaren Ausdruck gegeben hatte, kein todter Buchstabe, sondern, wie bereits bemerkt, ein lebendiger Strom in dem Herzen der Kirche und weit entfernt, die Bedeutung der heiligen Schrift als Quelle der Heilswahrheit beeinträchtigen zu wollen [1]); die Häresien dagegen, die mittelst ihrer von der Kirche ausgeschlossen wurden, waren wirklich grundstürzende, das eigenthümliche Wesen des Christenthums zerstörende Irrthümer [2]). 2) Die nächsten Träger der Tradition aber, die Bischöfe, fühlten und gerirten sich noch nicht als Herren über die Gemeinden, sondern als die berufenen Vertreter des kirchlichen Gemeinglaubens, den sie mit ihnen theilten, hatten überdieß in jenen Tagen des Kampfes zum großen Theil nicht nur als Bewahrer der gesunden Lehre, sondern als Hirten, Vorbilder und Vorkämpfer des Herrn sich bewährt. Gerade gegen sie richtete sich die Spitze der Verfolgungen, und wie viele von ihnen haben ihren Glau-

---

1) Vgl. die ergänzende St. auf S. 116. — 2) S. auch Rothe a. a. O. S. 632.

ben mit ihrem Blute besiegelt! So fiel ihnen von selbst eine bevorzugte Stellung zu. 3) Was endlich das christlich-kirchliche Leben betrifft, so zeichnete es sich noch immer durch Glaubens-Bekenntnißtreue, sittliche Reinheit und werkthätige Bruderliebe aus. So einfach der Glaube der Glieder war, einen äußerlichen Traditionsglauben kann man ihn so wenig nennen, als ihre Sittlichkeit ein äußerliches Gesetzthum. Noch war das Feuer der ersten Liebe nicht erloschen, noch trug die Kirche ein weißes Kleid mit den Rosen des Martyriums geschmückt. Grobe Sünden und ärgerliche Auswüchse, an denen es allerdings nicht fehlte, schnitt die Strenge der kirchlichen Disciplin ab. Die Identificirung ihrer äußern und innern Seite war also, im großen Ganzen angesehen, keine Unwahrheit, der Name fideles et sancti kein bloser Titel. Dazu kommt die Erwartung der nahen Zukunft ihres Herrn. Auf sie war Blick und Hoffnung der Christenheit gerichtet [1]. Und selbst als der Glaube an ihre Nähe zurücktrat, wiegte man sich doch nicht mit Hoffnungen auf weltliche Gestaltung und Macht der Kirche, sondern man rüstete sich zum erneuten Kampf mit den Mächten des Heidenthums und gewärtigte den Ausbruch weiterer Verfolgungen. Dieß zur Ermäßigung des obigen Urtheils. Die Gefahr der Veräußerlichung war erst im Anzug [2].

5) Tradition und Schrift.

Mit der Entstehung der katholischen Kirche stehen im engsten Zusammenhang folgende weitere Momente: Tradition, Kanon, Inspiration und Schriftauslegung, die wir wenigstens kurz berühren müssen.

1) T r a d i t i o n und K a n o n der Schrift. Traditio ecclesiastica sive apostolica bezeichnet ihrer ursprünglichen noch sehr elastischen Bedeutung nach die Ueberlieferung der gesammten apostolischen Hinterlassenschaft, — obenan der mündlichen, aber auch der schriftlichen (s. S. 37). Beide flossen von Anfang an in einander. Denn wie das Apostelwort, welches die Kirche gegründet hatte, alsbald in Schrift gefaßt wurde, so setzte sich hinwiederum, was aus dieser in die Gemeinden einfloß, in mündliche Ueberlieferung um, und durchdrang sich

---

1) Iren. IV, 22, 1. 2. Just. dial. 28. Tert. de cultu fem. 9. —
2) Ueber den römischen Primat s. w. unten am Ende des ersten Haupttheils.

also in ihr mündliches und schriftliches Apostelwort. Die alte Kirche hat beide nie in Gegensatz gestellt [1]).

Ein anschauliches Bild der mündlichen Ueberlieferung gibt Irenäus in dem (von Eusebius h. e. V, 20) aufbewahrten Briefe an Florin. Nachdem er da erzählt, wie er noch in seiner Jugend den greisen Polykarp gekannt und dessen Bericht über seinen Umgang mit Johannes, über Wunder, Lehren und Leben desselben noch wohl in Erinnerung habe — fährt er fort: „Dieses hörte auch ich, Irenäus, damals mit allem Eifer und schrieb es nicht auf Papier, sondern in mein Herz, und stets bringe ich es mir durch die Gnade Gottes wieder in frische Erinnerung“.

Ueber das Wesen der Tradition, wie sie im Verhältniß zu Schrift und Kirche damals gefaßt wurde, spricht sich Irenäus am significantesten aus in der St. III. 24, 1, die ich deshalb ganz hersetze: „Nachdem wir die Irrlehren der Häretiker über Gott und die göttliche Heilsordnung widerlegt haben, haben wir die Verkündigung der Kirche (praedicatio ecclesiae) als allerwärts beständige und gleichmäßig dauernde, von den Propheten und Aposteln und allen Jüngern bezeugte, nachgewiesen, gleichwie in den Anfängen und in der Mitte und am Ende, so auch durch die allgemeine Weltordnung und die auf die Seligkeit des Menschen abzweckende Heilsordnung hindurch, welche in unserem Glauben enthalten ist (quae est in fide nostra). Diese von der Kirche überkommene Verkündigung bewahren wir gleich einem kostbaren in edlem Gefäße niedergelegten Schatz, vermöge des Geistes Gottes sich und das Gefäß selbst, worin er sich befindet, verjüngend (depositum juvenescens et juvenescere faciens ipsum vas, in quo est). Denn dieses göttliche Geschäft (munus) ist der Kirche anvertraut worden, gleichwie den Geist dem Geschöpfe einzuhauchen, so noch dazu alle Glieder lebendig zu machen, die ihn aufnehmen; und in ihm (dem der Kirche anvertrauten Geschäfte Gottes) hat die Mittheilung Christi ihre feste Ordnung (l. disposita nicht deposita), das ist der heilige Geist, das Angeld der Unvergänglichkeit und die Bekräftigung unseres Glaubens wie die Leiter der Erhebung zu Gott“ [2]).

---

[1]) Wie auch Möhler: Einheit der Kirche vgl. 53 f. anerkennt. — [2]) S. Stieren zu d. St.

Der Natur der Sache nach trat, bevor die apostolischen Schriften gesammelt waren, das alte Testament in den Vordergrund, ihm zur Seite das in dem Bewußtsein der Gemeinde niedergelegte apostolische Wort, die Tradition mit ihren drei charakteristischen Merkmalen: dem apostolischen Ursprung, der Katholicität und der Vermittlung durch die Succession der Bischöfe. Die von den Gnostikern her drohende Gefahr verstärkte noch das Gewicht derselben und drängte zugleich zur genaueren Formulirung ihres Inhaltes (oben). Ihnen gegenüber erhob sich die Tradition zum Richtmaß der kirchlichen Lehre und Lehrbildung. Der Grundsatz, den Origenes an die Spitze seines Werkes de principiis stellt: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastico et apostolico tramite discordat, war schon ein Jahrhundert zuvor der allgemein kirchliche. — Diese eminente Bedeutung konnte jedoch die Tradition nur so lange behalten, als sie sich in ihrer anfänglichen Einfachheit und Reinheit erhielt. Als sie im Fortgang der Zeit durch die Einfügung kirchlicher Lehrbestimmungen sich erweiterte, oder sich auch auf kirchliche Sitten und Observanzen erstreckte, da hörte man bereits einzelne Stimmen: „Woher stammt denn jene Ueberlieferung? aus der Autorität des Herrn und der Evangelien, oder aus den Geboten der Apostel und Episteln? Denn nach dem, was geschrieben ist, hat man sich zu richten, zu halten (Josua 1, 18). Das Herkommen ohne Wahrheit ist nur das Alter des Irrthums" [1]. Man müsse unmittelbar auf die Urkunden der göttlichen Offenbarung zurückgehen. Aber auch abgesehen davon konnte es nicht fehlen, daß den apostolischen Schriften alsbald, wenigstens prinzipiell, die Stellung zuerkannt wurde, die ihnen ihrer innern Bedeutung nach gebührte.

Dieß führt uns auf die Bildung des neutestamentlichen Kanons.

Das Christenthum fand die heiligen Schriften des alten Bundes als ein geschlossenes Ganze vor. Christus selbst hatte dieses Ganze als normatives Gotteswort, und zwar als auf ihn abzielendes, in ihm erfülltes Gotteswort anerkannt, geltend gemacht und damit die Einheit seines Wortes und Werkes mit dem in jener Urkunde niedergelegten

---

[1] Tert. Apol. 19: Sine divina literatura nullius momenti est antiquitas, antiquior quippe omnibus veritas; Cyprian ep. 74, 2. 9: consuetudo sine veritate vetustas erroris est. S. weiter u. Augustin.

bezeugt. Eben so die Apostel. Sie begründeten die Wahrheit ihres Zeugnisses von Christo neben der persönlichen Erfahrung durch die Autorität der alttestamentlichen Schrift (1 Kor. 15, 1 ff.). Sie galt daher den christlichen Gemeinden von vorn herein als Kanon und wurde als solcher anfangs ausschließlich, eine Zeit lang auch dann noch, als bereits Apostelschriften erschienen waren, gebraucht; von vorn herein aber auch schon als in Christo erfüllt und im Lichte dieser Erfüllung, was wohl im Auge zu behalten ist. Aus ihr entnahmen die ältesten K.V. in der Apologetik und Polemik ihre Beweise für die Wahrheit des Christenthums; *λέγει ἡ γραφή, λ. τὸ πνεῦμα ἅγιον* ist die Formel, mit der sie es anführen [1]. Aber auch die apostolischen Schriften wurden frühzeitig gesammelt und mit den alttestamentlichen zur Einheit Eines Kanons verbunden. Es geschah dieß im engsten Zusammenhang mit der Bildung der katholischen Kirche. Sichere Kunde von der kirchlichen Fixirung eines solchen Complexes neutestamentlicher Schriften gibt uns das berühmte von Muratori aufgefundene Fragment aus der römischen oder afrikanischen Kirche. Es umfaßt die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, dreizehn Paulinische Briefe, den ersten des Johannes, und die Apokalypse (ob den ersten Brief Petri, bleibt ungewiß). Diese Stücke bezeichnet der Muratorische Kanon als allgemein anerkannte, im kirchlichen Gebrauch stehende. Ueber den Werth des 2. und 3. Johannisbriefes, sowie über den des Judas äußert er sich zweifelhaft, den 2. Petri, den des Jakobus und den Hebräerbrief (?) nennt er nicht, — während er in zweiter Linie eine Apokalypse des Petrus und den Pastor des Hermas stellt, eine epist. ad Laodicenses und ad Alexandrinos als unächt abweist. Abgeschlossen ist also hier die kirchliche Sammlung noch nicht, obwohl schon weit vorgeschritten [2]. Die Zeit ihrer Entstehung wird gewöhnlich circa J. 170 angesetzt. Stand sie aber damals in Afrika und Rom in anerkannter kirchlicher Geltung, so muß sie sich jedenfalls schon geraume Zeit zuvor in dem Urtheil der Kirche festgestellt haben, und dieß führt uns bis weit über die Mitte des zweiten Jahrhunderts

---

[1] Z. B. Justin Apol. I, 33. Dial. c. Tr. 7. cohort. ad Gr. 38. Athenag. leg. 4. 7. — [2] Aehnlich verhält es sich mit dem wohl etwas jüngeren Kanon der syrischen Kirche, wie er der Peschito zu Grunde liegt; sie enthält 14 paulinische Briefe (also den Hebrbf.) den Bf. Jakobi u. d. 1. Johann. Petri 2 u. Apokal. fehlen.

zurück. Noch weiter zurück weist die Sammlung Marcion's (140—150), die nur dadurch veranlaßt sein konnte, daß die Christengemeinden, von deren Lehre er abwich, eine ähnliche bereits besaßen; die Ansätze dazu lassen sich schon bei Theophilus und Justin, selbst bei Ignatius [1]) und bei Polykarp (12) nachweisen; ja das neue Testament selbst deutet auf die allerersten Spuren hin: Kol. 4, 16; 2 Pet. 3, 15. 16. Ueber den Hergang dieser Bildungsgeschichte wissen wir nur wenig. Ohne Zweifel waren es kleine, vereinzelte Sammlungen und verschiedene Punkte, von denen sie ausging, um sich hernach zum Ganzen unter sich und mit dem alttestamentlichen Kanon zusammenzuschließen. Unsere Aufgabe ist es nicht, auf die äußere Seite dieses Prozesses näher einzugehen, so wenig als auf die kritischen Bemühungen des Origenes und Eusebius [2]), wohl aber auf die inneren Motive desselben.

Da ist denn ohne Zweifel das Erste der hohe Werth, den man auf das Wort der Apostel, als der von dem Herrn selbst autorisirten Zeugen seines Namens legte. Der Glaube an ihr Wort fiel zusammen mit dem Glauben an das des Herrn. „Die Apostel haben ihr Evangelium an uns von Christo Jesu empfangen, Jesus Christus von Gott. Also hat Christus seine Sendung von Gott, die Apostel von Christus; beides nach Gottes Ordnung und Willen. Nachdem sie die Aufträge empfangen und durch die Auferstehung des Herrn volle Glaubensgewißheit gewonnen hatten und in dem Worte Gottes gefestigt worden waren, zogen sie aus mit der Plerophorie des heiligen Geistes, das Evangelium der Welt zu verkündigen" schreibt Clemens R. c. 42, und Polykarp rühmt „die hohe von Niemandem sonst zu erreichende Weisheit, mit welcher der selige und herrliche Paulus das Wort der Wahrheit sorgfältig und kräftig gelehrt" c. 3. Ignatius stellt das Wort der Apostel auf eine Linie „mit den Propheten, dem Worte

---

[1]) Ad Philad. 8. — [2]) Auch durch ihn wurde der ntstl. Kanon noch nicht völlig abgeschlossen, nicht einmal durch die Synode von Laodicäa 360, für das Abendland erst durch die Synode v. Hippo 393, und da in unkritischer Weise. Vgl. überhaupt Kirchdorfer's Quellensammlung zur Gesch. d. neutest. Kanons 1842, die Arbeiten Credner's zur Gesch. d. Kanon, den gründlichen Art. von Landerer in der Real-Encyc. Bd. 7; K. Tischendorf: Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 1865. Anders Hilgenfeld: der Kanon u. die Kritik des n. Tst. 1863. — Ueber die Anführung ntstl. Stellen bei den Gnostikern: Hofstede de Groot: Basilides am Ausgang des apostol. Zeitalters.

Gottes und den Geboten Christi"; er nennt das „Evangelium" im Verhältniß zu den Propheten die „Vollendung"[1]). Auch Justin redet mit großer Ehrfurcht von ihnen und von der Kraft aus der Höhe, womit ausgerüstet sie den Völkern das Wort Gottes lehrten (Apol. I, 39), und coordinirt das ihrige geradezu dem prophetischen: „Wir haben der Stimme Gottes geglaubt, die durch die Apostel Christi zu uns geredet hat und die durch die Propheten uns kund geworden ist" dial. 119. Eben so Hippolyt c. Noët. 17: „Wie durch die Propheten hat der heilige Geist aus dem Munde der Apostel geredet". Daß sich die K.V., denen diese Aussagen angehören, selbst auch vom Geiste Gottes beseelt und erleuchtet wissen, thut ihrer hohen Achtung vor dem Apostelwort keinen Eintrag[2]). Nun handeln allerdings diese Anführungen nur von dem verbum praedicatum derselben, wie es auf dem Wege der Ueberlieferung auf die erste und zweite Generation gelangt war. War es aber eben dieses Wort, welches den Glauben der Gemeinde geschaffen, ja diese selbst geboren hatte, so verstand es sich von selbst, daß man, nachdem die lebendige Stimme der Apostel verklungen war, auf ihre schriftliche Hinterlassenschaft zurückging und auf diese dasselbe Ansehen übertrug, das man jener beigelegt hatte. In der That erwähnen auch schon die apostolischen VV. die Mehrzahl ihrer Schriften; zwar in der Regel nicht mit jener Formel, wie man alttestamentliche Stellen zu citiren pflegte, was ein geschlossenes Ganzes voraussetzt, sondern in der Weise freier Anführungen und Reminiscenzen, allein daraus folgt keineswegs eine geringere Werthung des Apostelwortes, wie man neuerdings so oft behauptet. Stellt doch Ignatius mehrfach ihre Schriften den alttestamentlichen an die Seite, und ermahnt seine Leser zu achten „auf die Propheten, besonders aber

---

[1]) Ep. Polyc. 3. Ignat. Magn. 13. Philad. 9 ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας. Ephes. 12. ep. ad Diogn. 11 stehen Gesetz und Propheten, Evangelien u. Apostel in Einer Reihe. Iren. III. praef. u. c. 1: Die Apostel sind Zeugen der Wahrheit, weil Schüler Christi, der absoluten Wahrheit. III. 4, 1: Die Apostel haben den ganzen Schatz der Wahrheit in der Kirche niedergelegt, damit jeder der da will, aus ihr den Trank des Lebens schöpfe. III. c. 12, 13: Die Apostel u. ihre Schüler docentes perfecti fuerunt. vgl. c. 13. — [2]) Gegen Ziegler Iren. 117. Wenn sich derselbe zum Beweis dafür, „daß von Polykarp die Belehrung Pauli und der übrigen Apostel auf eine Stufe mit andern Männern gestellt werde", auf c. 9 beruft, so übersieht er, daß es sich hier nicht um Lehre, sondern um das Vorbild in der Geduld handelt.

auf das Evangelium, in welchem uns das Leiden Christi vor Augen gestellt und die Auferstehung vollkommen dargelegt wird"[1]); sagt doch Clemens von dem Briefe an die Korinther: *ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς* habe ihn der selige Paulus geschrieben (c. 47), und citirt Barnabas Mtth. 20, 16 mit der Formel: *ὡς γέγραπται*, Polykarp Ephes. 4, 26 als Bestandtheil „der heiligen Schriften, in denen seine Leser wohlerfahren seien", Theophilos die paulinische St. 1 Tim. 2, 2, Röm. 13, 7 als *θεῖος λόγος* und bemerkt zu Joh. 1, 5: „Es lehren uns die heiligen Schriften und alle Geistesträger (*πνευματοφόροι*), unter denen Johannes spricht: Im Anfang war das Wort" u. s. w. Sie betrachten überhaupt die Schriften der Apostel als Fortsetzung ihrer mündlichen Belehrung[2]). Justin hat jedenfalls unsere synoptischen Evangelien gekannt — denn daß diese unter seinen „Denkwürdigkeiten der Apostel" (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*) ungeachtet der freien Benützung derselben, zu verstehen sind, läßt sich nicht bezweifeln; daß sie aber von ihm und zu seiner Zeit dem alten Testament an Dignität gleich geachtet worden sind, erhellt aus seiner Angabe: „daß sie im öffentlichen Gottesdienst neben den Propheten gelesen wurden"[3]). Von der dargelegten Anschauung aus mußte es nothwendig zur Sammlung eines neutestamentlichen Kanons kommen. Der Glaube an das Wort des Herrn, das man in dem urkundlichen Apostelwort rein und unverfälscht vor sich hatte, drängte von selbst dahin. Und man darf sich nur den lebendigen Verkehr, der damals zwischen den christlichen Gemeinden Statt fand, vergegenwärtigen, so kann man leicht ermessen, daß es schon frühzeitig dazu kommen mußte. Offenbar haben wir hier das innerste Motiv[4]).

---

1) ad Smyrn. 5. 7: *προσέχειν τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ.* Vgl. Graul a. a. O. 120 ff. — 2) ad Autol. II, 22. III, 12. 14. Auch in dem sog. zweiten Brief des Clemens, der nicht viel jünger als Theophil. sein kann, wird Matth. 9, 13 so angeführt: *ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει.* — 3) Vgl. die Abhandlung von Johannes Delitzsch: de inspiratione script. s. quid statuerint patres apost. et apologetae saec. secundi, wo auch die Literatur, u. Zeitschr. für wissensch. Theol. XV, 1872, wo die entgegengesetzte Ansicht über Justin. Daß derselbe auch den Johannes gekannt habe, scheint mir nach den mehrfachen Anspielungen darauf gewiß. S. Otto, index l. p. 509. — 4) Dieß bestätigt der Murat. Kanon insofern, als man daraus ersieht: Das Prinzip, das die Aufnahme bestimmte, war die unmittelbare oder mittelbare **apostolische Urheberschaft**. Derselbe Grundsatz bei Iren. u.

Ein weiteres, bereits angedeutetes, war das innere Verhältniß dieser Schriften zu dem alten Bund und dessen Schriftdenkmal: der Zusammenhang zwischen Weissagung und Erfüllung, zwischen vorbereitender und vollendeter Heilsökonomie, vermöge dessen beide auf einander hinweisen und sich gegenseitig bestätigen; — diese schon in dem Worte des Herrn und in der apostolischen mündlichen Verkündigung ausgeprägte Geisteseinheit beider ließ dieselben dem christlichen Bewußtsein als ein Ganzes erscheinen. Durch die gesammte Patristik tönt es hindurch: die Propheten haben auf das Evangelium hin gepredigt, im neuen Bund ist der alte erfüllt; Ein Logos, der durch sie redet, Ein Geist Gottes in Aposteln und Propheten [1]). Man sah darin eines der schlagendsten Zeugnisse für die Wahrheit des Christenthums. Es konnte nicht fehlen, daß sich diese innere Einheit in der Zusammenfassung beider einen praktischen Ausdruck gab (τὰ ἐνδιάϑηκα).

Dazu kommt Folgendes: Noch am Ende des apostolischen Zeitalters hatte die Kirche die Erfahrung gemacht, wie leicht die geoffenbarte Wahrheit auf dem Wege mündlicher Reproduction getrübt und entstellt werden könne. Als nun im zweiten Jahrhundert die großen gnostischen Sekten auftauchten, war die Bildung des Kanon noch im Werden begriffen. Man schwankte noch über die Authentie einzelner Apostelschriften, man hatte neben unsern vier Evangelien verschiedene aus dem ersten Jahrhundert stammende Berichte über das Leben des Herrn (Luc. 1), wohl auch mehrere Redactionen derselben (ein sog. Hebräerevangelium), man hatte ferner einzelne Schriften der ältesten Kirchenlehrer (des Clemens, Barnabas) den apostolischen ganz nahe gerückt; der Begriff des Kanon hatte überhaupt noch eine gewisse Weite und Dehnbarkeit. Dazu kamen nunmehr eine Reihe apokryphischer, zum großen Theil von Gnostikern verfaßter oder interpolirter Machwerke, auf willkürlicher Auswahl beruhende Sammlungen ächter oder inter-

---

Tertull.: Die Apostel sind allein untrüglich, Marcus u. Lucas participiren „als Schüler u. Begleiter" an ihrer Autorität, Iren. III. 1, 5. Tert. contr. Marc. II.

1) Ignatius ad Philad. 5. 9. Justin Apol. I, 30. 33. 39. cohort. ad gent. c. 8. Theoph. Aut. III, 12: ἐν ἑνὶ πνεύματι ϑεοῦ λελαληκέναι. Iren. III. 21, 4: Unus et idem Spiritus Dei, qui in prophetis praeconavit, quis et qualis esset adventus Domini .. et in apostolis annuntiavit plenitudinem temporum venisse. II. 27, 2. IV. 9, 1: unius et ejusdem substantiae sunt omnia. Orig. c. Cels. VI, 10.

polirter Apostelschriften (der Kanon Marcions). Eine ganze Fluth von solchen zum Theil mit den wunderlichsten Sagen geschmückten Elaboraten waren gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Umlauf gekommen: ein Evangelium von der Kindheit Christi, ein Evangelium des Nikodemus, der Aegypter, des Basilides, Karpokrates, mehrere sog. Acta der Apostel, die sog. *περίοδοι Πέτρου, ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* u. s. w.; — innumerabilis multitudo apocryphorum, sagt Irenäus. Damit verstärkte sich für die Kirche das Bedürfniß, sich des Schatzes ihrer ächten Apostelschriften zu versichern und die unächten auszuscheiden. Es war derselbe Zug wie in der Consolidirung der „Katholicität" der Kirche, und wie dort diente auch hier die Tradition zum leitenden Prinzip. Zunächst die historische: die Muttergemeinden, an welche die apostolischen Schriften ursprünglich gerichtet waren und bei denen sie auf's Sorgfältigste aufbewahrt wurden, theilten sich gegenseitig mit, was davon bei ihnen in Besitz und Gebrauch war; bei ihnen und ihren Bischöfen konnten auch die andern Gemeinden genaue Kunde über Verfasser und Abfassung dieser Urkunden erhalten (communicare cum ecclesiis apostolicis). So gewann man ein sicheres Urtheil; man sanctionirte als kanonisch quod apud ecclesias apostolicas fuerit sacrosanctum [1]). Aber nicht allein in diesem äußerlichen Sinn als Zeugniß über die Entstehung der neutestamentlichen Literatur, auch in seinem tieferen und weiteren als lebendige Fortpflanzung des apostolischen Wortes und Geistes gebrauchte man dabei die Tradition. Nach ihr bemaß man den innern Werth oder Unwerth der fraglichen Schriften. Was ihr widersprach, die gnostischen Machwerke mit ihrem häretischen Gottes- und Schöpfungsbegriff, ihrem Dualismus, Doketismus u. s. w., das schied man ohne weiters aus, wie es auch bereits der Muratorische Kanon zeigt: fel enim cum melle misceri non congruit; worüber man bisher zweifelhaft gewesen

---

1) Ein lehrreiches Beispiel für die Praxis der alten Kirche bietet die Mittheilung des Eusebius VI, 12 über den Bischof Serapion in Antiochia circ. 190. In der Gemeinde von Rhossus in Cilicien hatte ein gnostisches Evangelium unter dem Namen des Apostel Petrus Eingang gefunden. Serapion schrieb dagegen, nachdem er es eingesehen, eine besondere Schrift, worin er erklärte: *Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀπεκδεχόμεθα ὡς Χριστόν*, aber die pseudonymen Apostelschriften verwerfen wir, weil wir aus Erfahrung wissen, daß wir dieselben nicht (von den Altvordern) überkommen haben.

war, die oben bezeichneten Stücke rückte man näher an den Kanon heran, den kirchlich gebrauchten Schriften der apostolischen K.V. wies man allmählig eine untergeordnete Stellung an (scripturae ecclesiasticae non apostolicae), dem Hebräerbrief aber, obwohl man selbst in der morgenländischen Kirche seiner Abfassung durch Paulus nicht sicher war, erkannte man gleichwohl kanonische Autorität zu, weil man apostolischen Geist in ihm spürte: „bewundernswerthe Gedanken, welche den einstimmig als apostolisch anerkannten Schriften in nichts nachstehen", wie sich Origenes ausdrückt [1]). Namentlich die Alexandriner verfuhren in dieser freieren Weise. Origenes machte mehrmals den Grundsatz geltend, daß nicht sowohl die blose Abstammung von einem Apostel, als vielmehr das dem Geiste eines Apostels Würdige zur Aufnahme in den Kanon qualificire, während er anderwärts erklärt, daß man sich streng an die Ueberlieferung der Kirche zu halten habe, „über welche augenscheinlich die göttliche Vorsehung gewaltet". Er hat auch zuerst den Versuch einer Klassification der heiligen Schriften nach ihrem Werthe gewagt und (nach Redepenning's treffendem Ausdruck) die Sammlung der Urkunden alten und neuen Testaments gleichsam mit einem Vorhof umgeben, durch den das Allerheiligste vom Heiligthum geschieden ward [2]). — Man darf nun freilich bei dem Allen nicht an ein eigentlich kritisches Verfahren denken, es war mehr nur ein geistliches Sensorium, von dem man sich bestimmen ließ, es fehlte auch nicht an Mißgriffen [3]), aber so viel erhellt doch aus dem Bisherigen, daß derselbe Zug, welchem die Kirche in der Ausgestaltung ihrer Katholicität gefolgt war, sie auch bei der Sammlung und Feststellung des Kanons leitete: die Tradition des apostolischen Wortes und Geistes in der Kirche verbürgte ihr das apostolische Schriftwort. Man kann es mit Landerer nennen „einen Instinct, aber den Instinct der Wahrheit, in welchem sich das Walten der göttlichen Vorsehung über die Kirche und über die Bildung ihres Kanon verhüllte" [4]); wir

---

1) Bei Euseb. VI. 25: Der Brief unterscheide sich von der paulin. forma ac ratione dicendi; reineres fließenderes Griechisch, größere Eleganz. Die Gedanken seien paulinisch; Form und Verbindung von einem Schüler desselben. Das Abendland erkannte ihn erst seit Hieronymus als kanonisch an. — 2) Das Nähere bei Credner u. Landerer a. a. O. — 3) Z. B. das Urtheil über die Johanneische Apocalypse.

4) Landerer in Herzog's Real=Encyc. VI. In diesem sehr vorsichtigen

nennen es lieber ein von dem in der Kirche lebenden Geist geleitetes Urtheil.

Die völlige Gleichstellung des neu-testamentlichen mit dem alttestamentlichen Kanon fällt in die letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts. Bei Theophilus tritt sie uns zuerst entgegen, vollständig durchgeführt hat sie erst Irenäus. Er betrachtet und gebraucht das neue als vollgiltige, selbstständige Urkunde des Christenthums, er citirt es ganz so wie das alte Testament, er schreibt ihm dieselbe normative Autorität zu [1]). Dem so festgestellten einheitlichen Schriftkanon stellt er dann die Tradition an die Seite, und beide zusammen, in ihrer vorausgesetzten Einheit, bilden fortan die Norm für Glauben und Lehre der alten Kirche. Irenäus, in der zusammenfassenden Hauptstelle IV, 33, 8: „Die wahre Gnosis ist die Apostellehre und Alles, was von Alters her die Kirche in der ganzen Welt constituirt (σύστημα); das ausgeprägte Bild des Leibes Christi, gemäß der Succession der Bischöfe, denen die Apostel die allenthalben vorhandene Kirche übergeben haben. Diese Gnosis ist auf uns gekommen durch sichere Bewahrung ohne Fiktion, als Ausdruck vertrautesten Umgangs mit der Schrift (Scripturarum tractatio plenissima) ohne Zusatz und Verkürzung; als unverfälschte Schriftlesung (lectio sine falsatione), so wie als treue sorgfältige Schriftauslegung (expositio legitima) ohne Willkür und Schmähung [2]); zusammt der Gabe der Liebe, welche

und, wie mich dünkt, fast hyperkritischen Artikel heißt es: „Sieht man die Dinge unbefangen an, so wird man zugeben müssen, daß die mündliche Ueberlieferung der christl. Wahrheit, wie sie in der Kirche vorhanden und in der Glaubensregel zusammengefaßt war, die erste und nächste Norm bildete, nach welcher über den Werth der gegebenen Schriften geurtheilt wurde. — — Die Kanonicität bestimmte sich nach dem Merkmal der Apostolicität, das Urtheil über diese aber einerseits darnach, daß man in einer Schrift das in der Kirche als apostolische Wahrheit Geglaubte und Gelehrte wiederfand, andererseits nach der geschichtlichen Ueberlieferung, . . also Annahme der unvordenklich als apostolisch überlieferten Schriften auf eine dogmatische Ueberzeugung hin, wie namentlich aus Tertullian adv. Marc. und de praescr. ersichtlich, wo so deutlich zu spüren ist, wie die Plerophorie von dem gegenwärtigen gemeinsamen Besitz sich wie mit einem Schritt unmittelbar in die apostolische Zeit zurückversetzt und gleichsam von Innen heraus den ununterbrochen stetigen und unantastbaren Zusammenhang der Geschichte erkennt und proklamirt". (Vgl. Beil. im Anhang).

1) Vgl. die oben angef. berühmte St. vom Schriftwort: fundamentum et columnam fidei nostrae futurum III. 1, 1. — 2) sine peri-

köstlicher ist als die Erkenntniß, edler als die Prophetie, alle anderen Gnadengaben überragend". Der Berufung der Gnostiker auf eine geheime mündliche Ueberlieferung hält er mit großer Energie das geschriebene Wort entgegen; ja vom dritten Jahrhundert an stellen die griechischen Kirchenlehrer im Prinzip die Schrift als letzte Instanz noch über die Tradition, wie Clemens A. Strom. VII, 15: „Die Schrift sei unbedingt und allein um ihrer selbst willen glaubwürdig, weil sie von Gott herrührt, dessen Wahrhaftigkeit unmittelbar dem Glauben sich bewährt. Deshalb sei sie *ἀρχὴ ἀναπόδεικτος*, denn das ist die Natur des Prinzips, daß es nicht erst einer vorgängigen Beurtheilung unterliegt, sondern seinen Beweis in sich selber trägt" [1]). Origenes braucht sie ohnehin durchweg als reinste Quelle, eben so Cyrill von Jerusalem, selbst Cyprian nennt sie divinae traditionis caput et origo [2]). In der kirchlichen Praxis behielt jedoch die Tradition, deren Inhalt man als identisch mit dem der Schrift wußte, das Uebergewicht.

2) Mit der Anerkennung einer Schrift als kanonischer war eo ipso auch die ihrer Inspiration gegeben. Nicht als ob die Apostelschriften erst durch den äußerlichen Zusammenschluß mit dem alten Testament den Charakter von geistgewirkten bekommen hätten (siehe oben), aber man faßte sie doch mit denselben unter dem gemeinsamen Begriff der Inspiration zusammen, den wir im Allgemeinen bezeichnen können: als Wirkung des heiligen Geistes zur Herstellung der heiligen Schriften: Quod per spiritum Dei sacrae scripturae conscriptae sint, bekennt die Glaubensregel bei Origenes. Gerade auf die Schrift als Ganzes legte man dabei den Nachdruck; als solchem kommt ihr Sufficienz und Irrthumslosigkeit zu: Scripturae perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu ejus dictae (Irenäus). „So wenig sie etwas Irriges oder Verdrehtes enthalten, so wenig etwas Unbedeutendes und Leeres (sacra volumina plenitudine Spiritus s. spi-

---

culo et sine blasphemia? Vielleicht ist periculum im Sinne Quintilians gemeint: kühne hochtrabende Rede. Dann wäre zu übersetzen: ohne hochtönende und schmähende Rede, was zu dem Gegensatz der Gnostiker passen würde. —

1) Vgl. Clem. a. a. O.: *ἡ γραφὴ … πασῶν ἀποδείξεων ἐχεγγυωτέρα, μᾶλλον δὲ ἡ μόνη ἀπόδειξις.* Orig. Redepenning 1, 99. 136. — 2) Cypr. epist. 74. Cyrill. catech. 4. 5. Auch Ambrosius de fide gebraucht die Schrift a. u. n. Tsts. als alleiniges Beweismittel.

rant), nichts, was nicht Gotte geziemend, seinem Wesen nicht angemessen wäre. Durch alle ihre Theile ergießt sich die Fülle göttlicher Weisheit und Majestät; sie bilden einen großartigen Organismus, in welchem Alles zusammenstimmt wie die Saiten des Psalters, wie die Stimmen eines himmlischen Chors. Wo es anders scheint, wo ein Widerspruch zu bestehen scheint, da liegt es lediglich an unserem mangelhaften Verständniß, und eher muß man durch allegorische Deutung die Auflösung suchen, als etwas dergleichen zulassen. Denn wie die göttliche Kunst nicht allein an den Gestirnen und Himmelskörpern, sondern auch an den irdischen, hinfälligen Dingen sich kund gibt, so nehmen wir an, daß jedem Buchstaben der sämmtlichen vom heiligen Geist eingegebenen Schriften Spuren der Weisheit, so viel es sein könnte, eingeprägt wurden. Wer den Urheber der Welt und der Schrift für dasselbe Wesen hält, kann darüber nicht zweifelhaft sein". Solch eine großartige Zuversicht hatte die alte Kirche zu ihrer heiligen Schrift[1]). Es ist zwar ihren Lehrern nicht gelungen, diese innere Harmonie und aus ihr die Inspiration derselben genügend nachzuweisen, dazu fehlten jener Zeit die wissenschaftlichen Mittel; aber es war die Erfahrung von der Geistesmacht, die in diesem Schriftganzen waltet, und der Eindruck der unzertrennlichen Einheit der alt- und neutestamentlichen Oekonomie und des Urhebers beider, die dieser Anschauung der Kirchenlehrer zu Grunde lag. Aus ihr, speciell aus der Erfüllung der Weissagungen, entnehmen sie den Hauptbeweis für die Inspiration[2]). Origenes beruft sich daneben auf die großen, weltgeschichtlichen und welterneuernden Wirkungen des einfachen, schmucklosen Evangeliums (1 Kor. 1, 26) gegenüber den Lehrsystemen menschlicher Weisheit, und auf den unmittelbaren Eindruck, den schon das alte Testament auf den Leser macht. „Wer sich mit Sorgfalt und Aufmerksamkeit mit den prophetischen Schriften beschäftigt, der wird aus dem Lesen selbst

---

[1]) Justin dial. 65. cohort. ad gr. 8 (A. Tst.), Iren. II. 28, 2. c. 38. IV. 35, 1—2. Clem. Al. cohort. 71. Strom. II, 444, VII, 891. 899 (Potter). Origenes de Pr. IV. Homil. XXI in Jerem.: s. literas ne unum quidem apicem habere vacuum sapientia Dei. — [2]) Justin Apol. I, 30 nennt es *μεγίστην καὶ ἀληθεστάτην ἀπόδειξιν*. Clem. A. Strom. VI, 15: *ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικὸς: ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν κυρίου παρουσίαν παραδεδομένῃ διαθήκῃ.* Vgl. VII, 11 (p. 484), Credner 26. — Tertull. Apol. 20. Orig. de Princ. IV.

die Spur der Begeisterung fühlen (ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ) und durch dieses Gefühl sich überzeugen, daß die von uns für göttlich gehaltenen Schriften nicht Menschenwerk sind;" aber, setzt er hinzu, „erst mit der Erscheinung Christi ist das volle Licht angebrochen, welches seine Strahlen rückwärts auf das Alte wirft und den göttlichen Ursprung desselben erst vollens besiegelt, indem es den Schleier, der auf Gesetz und Propheten liegt, hinwegzieht", de Pr. IV. 1, 6.

Ueber die Art der Inspiration finden wir noch keine bestimmte Theorie. Die Inspiration der Propheten wurde nach dem Vorgang Plotins so gedacht, daß die menschliche Geistesthätigkeit dabei völlig zurücktrat, man verglich sie der Lyra, dessen sich das himmlische Plektrum bedient habe, oder der Flöte, welche der Odem des heiligen Geistes beseelte, man nannte sie Instrumente ὄργανα, στόμα θεοῦ, und Justin sagt ausdrücklich: „Nicht von Natur und durch menschlichen Scharfsinn können so große und göttliche Dinge erkannt werden, sondern nur durch das göttliche Geschenk, das von oben her auf die heiligen Männer herabkam, die keiner Wortkunst und Dialektik bedurften, sondern sich rein der Einwirkung des heiligen Geistes hingaben (καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ), damit das vom Himmel herabkommende Plektrum sich ihrer wie einer Laute bediente, um uns Kenntniß der göttlichen Dinge zu ertheilen. Daher sie auch wie mit Einem Munde und mit Einer Zunge die göttlichen Wahrheiten ausgesprochen haben" [1]. Die Montanisten trieben diese Ansicht in der Anwendung auf ihre eigene Prophetie auf die Spitze. Tertullian vertheidigt adv. Marc. IV, 22 den Satz: in causa novae prophetiae gratiae ecstasin i. e. amentiam convenire. In spiritu enim homo constitutus .. necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina. Aber eben diese montanistische Theorie wurde von den Katholiken bestritten.

1) coh. ad gr. 8. vgl. c. 10. Apol. 1, 36: „Man hört nicht sowohl ihre, der Propheten, eigene Worte, als die Worte des göttl. Logos; Gottes eigenes, unmittelbares Wort. Athenag. leg. 7 u. 8 (κατ' ἔκστασιν), Theophil. ad Aut II, 9. II, 10, wo er Genes. 1, 1 mit den Worten citirt: Μωσῆς δὲ, μᾶλλον δὲ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ὡς δι' ὀργάνου δι' αὐτοῦ φησιν. Doch darf man selbst diese Ausdrücke nicht zu sehr pressen. Sagt doch Theoph. a. a. O., daß die Männer Gottes, vom h. Geist erfüllt und durch ihn erleuchtet, geheiligt, eben dadurch gewürdigt worden seien, die göttliche Weisheit zu fassen und zu reden.

Miltiades schrieb nach Eusebius V, 17 eine Widerlegung derselben. So hoch man die Propheten stellte, wollte man doch ihre Bewußtlosigkeit nicht zugeben. Daraus darf man schließen, daß man noch weniger bei der Inspiration der Apostel an eine reine Passivität dachte. Sagt doch derselbe Irenäus, der sonst eine wörtliche Inspiration lehrt, „Paulus schreibt nach der Hast seiner Rede, nach dem ungestümen Drang seines Geistes gerne in übertriebenen Ausdrücken **propter impetum, qui in ipso est, spiritus, III. 7, 1. 2.** Jedenfalls hatten die alexandrinischen Kirchenlehrer darüber freiere Ansichten. Sie faßten die Inspiration in Analogie mit der allgemeinen Wirkung des göttlichen Logos als die höchste Stufe derselben. Von diesem Gesichtspunkte aus extendirte sie Clemens (nach Plato) einerseits auf alle geisterfüllten Männer der Vorzeit, während er sie im engeren Sinne genommen, auf die Propheten und Apostel beschränkte und diese, wie Athenagoras, *ὄργανα θείας φωνῆς* nannte[1]). Er kann also damit ihre freie Selbstthätigkeit nicht haben ausschließen wollen. Origenes aber stellte ausdrücklich der heidnischen Magie und Manie den Satz entgegen, daß diejenigen, welche so hoher Offenbarung gewürdigt werden sollten, „erst an sich selbst die heiligende Kraft des heiligen Geistes erfahren haben und im Stande ruhiger Besonnenheit und Klarheit sich befinden müßten. Die göttliche Vorsehung erwählte die (ächten) Propheten um ihrer heiligen Gesinnung und ihres standhaften, in Gefahr und Tod bewährten Wandels willen". Dieß war die Vorbedingung für die Berührung von dem heiligen Geist, „durch welchen hinwiederum ihre natürliche Geisteskraft erhöht, ihre Einsicht reiner und lichter geworden sei; — eine göttliche Erhebung des Gemüthes (*θεῖος μετεωρισμός*) nennt er es[2]). Von der Eigenthümlichkeit der heil. Autoren zeuge ihr Stil, der menschliche Mängel an sich trägt. Man müsse zwischen Form und Inhalt (*φωνὴ καὶ σημαινόμενα καὶ πράγματα* (Zeichen und Sache) unterscheiden, um keinen Anstoß an den Solöcismen zu nehmen. Der Inhalt sei immer richtig, im

1) Str. V, 697. VI, (c. 18) 827. VII, 868 (Potter). Selbst Tertull. scheint de habit. mul. neben seinem strengen Insp. Begriff auf einen weiteren hinzudeuten. — 2) c. Cels. IV, 8. VII, 3. 4: *οἱ προφῆται .. διὰ τῆς πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἁφῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος διορατικώτεροι τὸν νοῦν ἐγίνοντο* ff. vgl. 6. 7. in Joh. T. II, 49 die ethische Persönlichkeit der Propheten, gegenüber der heidnischen Mantik.

Ausdrucke haben sie zuweilen fehlgegriffen — das gehöre mit zu der Knechtsgestalt der göttlichen Weisheit: in irdenen Gefäßen der köstliche Schatz [1]). Auch sei nicht Alles in gleichem Grade inspirirt; es sei ein Unterschied zwischen dem, was sich als eigenes, unmittelbares Wort Gottes ankündigt: „so spricht der Herr", und zwischen dem, was nur berichtet wird als göttliche Offenbarung, ein Unterschied zwischen dem, was Paulus aus eigenem Geiste, und was er im Geiste Christi redete; auch jenes sei in göttlicher Anregung geschrieben, aber doch nicht, wie dieses, ganz lauter aus der göttlichen Eingebung geflossen" (in Joh. T. 1, 5). Spätere Kirchenlehrer, um dieß gleich hier vorwegzunehmen, wie Athanasius, Chrysostomus, Basilius, Hieronymus und Epiphanius, haben es ohnehin bestimmt ausgesprochen, daß der wahre Prophet mit vollkommener Ruhe und klarem Bewußtsein rede (*μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφροσύνης*), und daß die göttliche Erleuchtung nicht blind mache, sondern die natürliche Sehkraft schärfe [2]).

Der Thatbestand ist also der, die alte Kirche erkannte die durchgängige Inspiration der heiligen Schrift an, ohne deshalb die Verfasser zu blos passiven Werkzeugen des göttlichen Geistes herabsetzen zu wollen. Ersteres ein wesentliches Moment ihres Glaubens; letzteres zur Wahrung des ethischen Charakters der heil. Autoren. Nähere Bestimmungen lagen ihr noch ferne.

3) Dieselben Gesichtspunkte wie bei der Bildung des Kanon bestimmten auch Gebrauch und Auslegung der heil. Schriften: da beide, Schrift und Tradition, aus derselben Quelle fließen und im Wesentlichen übereinstimmen, so werden sie sich auch gegenseitig erklären. In eigenthümlicher Weise machte Tertullian diesen Grundsatz gegen die Gnostiker geltend. Bei der willkürlichen Art, wie sie die heiligen Schriften behandelten, zerstückten und deuteten [3]), war mit exegetischen Erörterungen wenig gegen sie auszurichten und wenig zu gewinnen. Deshalb stellte er den Kanon auf: non ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen. Vor Allem müsse gefragt werden, wo der rechte Glaube zu finden sei, wem die Schriften angehören, von wem, durch wen und an wen die christliche Lehre überliefert worden sei. Wo sich die Wahrheit der Lehre und

---

[1]) in Joh. T. IV, vgl. Redepennings Origenes I, 262 f. — [2]) Rudelbachs Zeitschrift für luth. Theol. Jahrg. 1840 ff. — [3]) Iren. III, 1—4 und oben S. 104.

des christlichen Glaubens findet, da wird auch die wahre Schrift und die rechte Auslegung der Schrift sein (veritas scripturarum et expositionum). Dafür aber gibt die kirchliche Tradition das allein sichere Zeugniß. Auf sie sind also die Häretiker zu verweisen und von der Schrift abzuweisen: non admittendi sunt ad ullam de scripturis disputationem [1]). — Sehen wir von der speciellen Beziehung dieser Präscription bei Tertullian ab, so liegt ihr der richtige Gedanke zu Grunde, daß Schrift und Kirche zusammengehören, daß das Schriftwort, welches der Kirche eignet, nicht richtig verstanden werden könne ohne den in dieser waltenden Geist und das in ihr lebende ungeschriebene Wort. Es war dieß allgemeiner Grundsatz in unserem Stadium. Nicht nur Irenäus und Tertullian [2]), auch Clemens und Origenes sprachen es aus, daß die heil. Schrift nach der regula fidei auszulegen sei, und daß man sich darnach bei den Trägern derselben, den Bischöfen, erkundigen müsse. An ihnen, die bis auf die Apostel zurückreichen, habe man allein eine sichere Handleitung. Den gnostischen Häretikern, sagt Clemens VII, 17, fehlt der Schlüssel zum Eingang in das Himmelreich, wir gehen *διὰ τῆς τοῦ κυρίου παραδόσεως* zur Erkenntniß der Wahrheit ein; und Origenes unterstellt schließlich den ganzen Inhalt seines Lehrgebäudes dem Urtheil der Glaubensregel: de his, quae diximus, vel de reliquis, quae consequentia sunt, secundum hanc formam quam supra exposuimus (praef.) sentiendum est; de Pr. anaceph.

Indessen will dieß doch mehr in dem negativen Sinn verstanden sein: nihil contra regulam; keineswegs aber sollte damit ein selbstständiger, freier Schriftgebrauch zur Vertheidigung, Bewährung und Erweiterung christlicher Erkenntniß ausgeschlossen werden. Selbst Tertullian kommt in seinen Schriften gegen Marcion, gegen Praxeas de carne Chr. u. A. immer wieder auf die probatio ex scripturis zurück. Im Apolog. (38), erklärt er geradezu: So wenig den Häretikern die Fälschung der Lehre hätte gelingen können ohne Verfälschung der Urkunden, so wenig uns die Reinerhaltung der Lehre ohne die

[1]) de praescr. h. 15. 17. 19. Praescriptio ist die juristische Einrede gegen das Recht des Besitzes. Vgl. Iren. II, 27. 28, 1. — [2]) Iren. III. 4. IV. 26, 2. 5: die Verweisung an die Presbyter, ubi charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab apostolis successio etc. Tert. de pr. 20. 21. 36. Orig. in Joh. XXXII, 9. 10.

Integrität derselben[1]); Irenäus aber setzt, nachdem er „die kirchliche Ueberlieferung der Wahrheit“ betont hat, sofort hinzu: „man solle also die Irrthümer der Häretiker fliehen, seine Zuflucht aber zur Kirche nehmen, an ihrem Busen sich erziehen lassen und an den Schriften des Herrn (dominicis scripturis) sich nähren[2]). In seinem großen Werke gegen die Gnostiker macht er davon den umfassendsten Gebrauch. Er widerlegt sie mit dem Gesammtinhalt der Schrift und mit allen einzelnen Haupttheilen derselben, mit den vier Evangelien, mit der Apostelgeschichte, mit den Paulinischen Briefen; den ganzen Organismus des Kanon stellt er ihnen entgegen; die Apostelschriften sind ihm die höchste Autorität. Auch in der Alexandrinischen Kirche entwickelte sich ein umfassendes Schriftstudium. Clemens dringt mit Nachdruck darauf, und Origenes ist der erste wissenschaftliche Exeget und Kritiker der alten Kirche[3]). Zwar war hier die allegorische Auslegungsweise, die man sich aus der allgemeinen Zeitbildung angeeignet hatte, mit ihren Willkürlichkeiten und Spielereien der gesunden Schriftauslegung sehr nachtheilig. Ruhend auf der Voraussetzung eines geheimen mystischen Hintergrundes verleitete sie die K.V. häufig zur Verkennung des einfachen, grammatischen Schriftsinns, zu spielenden Erklärungen, besonders zu einer ganz unstatthaften Eintragung des neuen Testaments in das alte. Am weitesten ging darin Origenes, der oft nahe daran war, den geschichtlichen Gehalt der Schrift ganz preis zu geben und in eine symbolische Darstellung sogenannter höherer Ideen aufzulösen, für deren Hineindeutung in den „Buchstaben“ ihm die allegorische Interpretation zum willkommenen Mittel diente[4]). Und obgleich Irenäus der Willkür gnostischen Allegorisirens entgegentrat und den richtigen, hermeneutischen Kanon aufstellte, daß die Schrift aus und nach der Schrift, die dunkeln Stellen aus den deutlichen auszulegen

---

1) de carne Chr. c. 6: auch ohne Anwendung der Präscription sei es ein Leichtes für die (geoffenbarte) Wahrheit, über die Gegner obzusiegen. — 2) V. 20, 1. 2. IV. 33, 8. s. oben S. 125. 126. — 3) Redepenning 1. — 4) S. die ausführl. Darstellung in Mosheims Comment. de reb. chr. ante Const. M. p. 637 ff. und Engelhardts Dogmengesch. Bd. I. 170 f. Seinen exegetischen Prinzipien liegt übrigens eine geistvolle Weltanschauung zu Grunde: Alles Sichtbare ist Symbol des Unsichtbaren, Alles Körperliche des Geistigen, Alles Offenbare Ausdruck eines Verborgenen; Himmel und Erde sind ein Spiegelbild der Ideen, eine Leiter zum Verständniß der höheren Welt — alles Geschichtliche in der Schrift Bild und Hülle des Intelligibeln.

(secundum scripturas expositio legitima), der Kern und Stern der Schrift aber Christus sei [1]), so hat er doch diesen Grundsatz nicht einmal selbst consequent durchgeführt und noch weniger ist er zum maßgebenden geworden. Hier liegt überhaupt die schwache Seite der alten Kirche. Wie oft werden an sich richtige Lehren durch nichts beweisende oder auch durch irrig ausgelegte Schriftstellen begründet und vertheidigt. Es fehlt überhaupt an festen exegetischen Prinzipien. Dennoch hielt die Macht des kirchlichen Glaubens dieser willkürlichen Auslegungsweise das Gleichgewicht und erzeugte in den Kirchenlehrern einen Takt, der den Mangel einer richtigen Methode einigermaßen ersetzte. Wo es auf die einzelnen Glaubenslehren ankam, wußten sie doch das Treffende herauszufühlen.

6) Die kirchliche Wissenschaft.

Endlich hatten sich im Kampf mit dem gebildeten Heidenthum und noch mehr mit der häretischen Gnosis die Anfänge einer christlichen Wissenschaft, einer ächten Gnosis, gebildet. Um diese großen Gegensätze wirklich zu überwinden, genügte es nicht, sie einfach abzulehnen, man mußte sich auf sie einlassen, um sie zu widerlegen und ihnen gegenüber die Wahrheit des Christenthums zu rechtfertigen. Es geschah dieß vor Allem in der griechischen Kirche, die, von Haus aus zur Spekulation geneigt, das Christenthum vorzugsweise aus dem Gesichtspunkte einer Offenbarung der absoluten Wahrheit betrachtete. Den Anfang machten die Apologeten des zweiten Jahrhunderts: voran Justin der M., der wandernde Evangelist im Philosophenmantel, den man den Begründer der christlichen Gnosis nennen kann († 166), der Syrer Tatian, der feingebildete Athener Athenagoras (c. 177), Theophilus, der schriftkundige Bischof von Antiochien (168) — alle Verfasser trefflicher Vertheidigungsschriften und Monographien. Diese wissenschaftlichen Bestrebungen setzten sich dann fort in der Alexandrinischen Schule, mit Clemens und Origenes an der Spitze. Hier an dieser Stätte hellenischer Bildung erwuchs den Kirchenlehrern die Aufgabe, das Verhältniß des Christenthums zur Weltanschauung des Heidenthums, näher zur vorchristlichen Philosophie darzulegen, und dieß führte bis auf die letzten und tiefsten Fragen, auf das Verhält-

---

1) II. 28, 1—3. IV. 26, 1. S. Beil.

niß von Vernunft und Offenbarung, von Glauben und Wissen. Darüber stellten sie folgende Prinzipien auf:

Die christliche Heilslehre ist in sich selbst vollkommen und vollendet (ἀπροσδεὴς καὶ ἀνενδεής), bedarf daher weder der Bewährung noch der Bereicherung durch menschliche Wissenschaft. Sie wird vielmehr angeeignet durch den einfachen Glauben (πίστις ψιλή). Dieser einfache Glaube geht aller wissenschaftlichen Demonstration voraus, er ist das unmittelbar und unwandelbar Gewisse, ein im Innern niedergelegtes Gut, der kurze Inbegriff des Nothwendigen (πρόληψις ἑκούσιος, ἐνδιάθετόν τι ἀγαθὸν, καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν, θεῖόν τι, Clemens). Aber er soll auch zum Wissen erhoben werden. Dieß geschieht, indem die Reflexion und Demonstration hinzutritt und jenen einfachen Glaubensinhalt nach seinem Grund und Wesen erkennt. Dieß ist die Gnosis, die ächte, wahre, im Unterschied von der häretischen: sie hat den Glauben zur Grundlage, die objective Offenbarung zur Voraussetzung und zur Norm (πίστις θεμέλιος γνώσεως). Ohne Glauben keine Gnosis, Jes. 7, 9. Sie selbst aber ist der zum Wissen erhobene Glaube, denn der Glaube ist auch schon ein Wissen, nur noch kein explicirtes (σύντομος γνῶσις), die Gnosis dagegen eine πίστις ἐπιστημονική, „das feste und sichere Erkennen des im Glauben Aufgenommenen", — in soferne also höher als der einfache Glaube, die Vollendung (τελείωσις) des Glaubens. So hoch stellten sich diese Alexandrinischen Theologen das Ziel — nicht ohne Verkennung des Wesens des Glaubens und Ueberschätzung des Wissens.

Aber welche Mittel hatte man zur Durchführung dieser kühnen, jugendlichen Theorie? Eine wissenschaftlich-christliche Bildung gab es noch nicht. Man mußte also Form und Methode der allgemeinen Zeitbildung entnehmen, und diese war die hellenische Philosophie in ihrer damaligen eklektischen Gestalt. Sie sollte der christlichen Gnosis zur Propädeutik dienen, wie es Clemens ausdrückt, der königlichen Lehre den Weg bereiten (Str. I, 20. 26). Aber es fand sich auch ein sachlicher Anschließungspunkt in ihr: die Idee des göttlichen Logos, wie sie sich in der Alexandrinischen Religionsphilosophie durch Philo aus alttestamentlichen und platonischen Elementen gebildet hatte, zugleich auch von stoischen Einflüssen tingirt (s. oben), und dann mit dem johanneischen Theologumenon in Verbindung gebracht worden war. Diese Logosidee führten jetzt die Alexandrinischen Kirchenlehrer

in die christliche Wissenschaft ein; sie erhoben sie zum Prinzip derselben. Und eben dieß ist der Punkt, an dem sich das wissenschaftliche Bewußtsein der Christen mit der allgemeinen philosophischen Bildung jener Zeit in Verbindung setzte. Vermittelst der Logosidee unternahm man es, sowohl die Universalität des Christenthums im Verhältniß zur vorchristlichen Zeit und zu Allem, was sich an Wahrheitselementen in ihr vorfindet, aber auch seine Erhabenheit darüber nachzuweisen: Der göttliche Logos, die absolute Vernunft, ist das vermittelnde Prinzip zwischen Gott und der Welt, Grund und Quelle aller Offenbarung des verborgenen Gottes an die Kreatur, Alles himmlischen Lichtes in ihr. An ihm participirt gewissermaßen die ganze Menschheit. Er hat sich auch schon vor Christus in der Welt geoffenbart, vermöge seiner Immanenz in dem menschlichen Geiste überallhin seine Strahlen ergossen (*λόγος σπερματικός, πάντη κεχυμένος*), insbesondere in der Philosophie, namentlich der Platonischen. Was sich in der Vorzeit an solchen Offenbarungen vorfindet, ist, weil vernünftig (logisch), auch christlich, gleichsam ein Stück des Christenthums (*ὅσα παρὰ πᾶσιν καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστιν*). Von da aus angesehen empfängt die Philosophie eine hohe Bedeutung, sie erscheint als ein göttliches Geschenk an die Griechen, sie soll der Heidenwelt einen ähnlichen Dienst leisten, wie das Gesetz dem Volke Israel; sie wird zu einer Pädagogie auf Christum. So Justin und die Alexandriner, wobei sie jedoch die wirkliche Verwandtschaft derselben mit dem Christenthum vielfach überschätzten und ihr auch auf die Auffassung einzelner Lehren einen übergroßen Einfluß gestatteten. Indessen kam nach demselben Prinzip doch auch der Unterschied zur Anerkennung. Denn, dieß ist der weitere Gedankengang, die vorchristliche Offenbarung des Logos war doch nur eine fragmentarische (*μερικῶς*), sporadische, überdieß durch Schuld der Menschen vielfach getrübte und entstellte; aber in Christo ist der Logos in seiner absoluten Fülle, in seiner Totalität erschienen (*τὸ ὅλον λογικόν*), und deshalb ist das Christenthum die absolute Wahrheit, und der Inbegriff aller früheren Wahrheitselemente — die wahre Philosophie[1]). Der christliche Gnostiker aber kann von seinem höheren

[1]) Justin Apol. II, 10: *μεγαλειοτέρα πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται ἡ ἡμετέρα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον, τὸν φανέντα δι'*

Standpunkt aus alles Vorchristliche beurtheilen und die disjecta membra der Wahrheit zu einem Ganzen verbinden[1]). Schön spricht sich hierüber Clemens (Str. 1, 13) aus: „Die Wahrheit ist nur Eine, das Falsche aber hat unendlich viele Abwege. Wie die Bacchen, die den Pentheus zerrissen und zerstückelt haben, rühmen sich die Häresien der barbarischen und hellenischen Philosophie, als ob jede in dem, was ihr zu Theil geworden, die ganze Wahrheit hätte. Der Aufgang des Lichtes aber setzt alles ins Licht. Alle Hellenen und Barbaren, die nach der Wahrheit gestrebt haben, geben den Beweis, daß sie, die Einen mehr, die Andern nur einen sehr kleinen Theil von der Wahrheit erreicht haben. Die Ewigkeit begreift Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit in Einem Moment in sich, aber noch weit mehr als die Ewigkeit vermag es die Wahrheit, den ihr angehörenden Samen, wenn er auch auf einen noch so verschiedenartigen Boden gefallen ist, zur Einheit zusammenzubringen". Zwar erklären sich dieselben Kirchenlehrer a. a. Orten weit ungünstiger über die hellenische Philosophie: das Wahre an ihr sei von Moses und den Propheten entlehnt, ein erborgter Besitz, ein gestohlenes Gut, — Platon heißt ihnen *ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος*, — ja sie reden von Einflüssen dämonischer Mächte auch auf dieses Gebiet[2]); dennoch lag ihnen von jener Grundanschauung her die Gefahr sehr nahe, das Christliche in philosophische Ideen zu verflüchtigen oder es damit zu versetzen, und sie würden auch dieser Gefahr ohne das heilsame Gegengewicht der kirchlichen Ueberlieferung erlegen sein. Dieß sieht man am deutlichsten an Origenes, dem ersten, der es gewagt hat, das Wissen im Glauben zu einem ausgeführten, wissenschaftlichen System zu erheben. Er gründet es auf die regula fidei. Auf dieser unwandelbaren Grundlage soll ein organisches Ganzes von Erkenntnissen (unum corpus) theils mittelst Schriftforschung, theils durch logische Consequenzen erbaut werden, ein System, welches die Prinzipien alles Daseins und alle Räthsel der

---

ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι. II. 13: *ὅσα παρὰ πᾶσιν καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστι* etc. I. 46. 48. cohort. 7. 8.

[1]) Vgl. zur näheren Nachweisung und Ausführung dieser durchschnittlichen Angaben: Duncker: die Logoslehre Justin des Märt. 1847; meine Monographie über Origenes S. 22 ff. Redepenning: Origenes I, S. 329 ff. Baur, D. G. I, 222 ff. Nitzsch §. 18 u. 20. — [2]) Justin coh. ad gr. c. 8. 11. 36. Clemens Str. I, 1 ff. VII, 2. Ueber Origenes, Redepenning a. a. O. S. 329.

Welt umfassen und vom christlichen Standpunkt aus lösen soll. Aber in der Ausführung dieses kühnen Gedankens nimmt er eine ganze Reihe philosophischer Ideen aus dem Platonismus mit herein, wozu ihm gerade die allegorische Auslegung als Mittel dienen muß. So ist sein Werk de Principiis ein zwar kühner, geistreicher, aber verfrühter Versuch [1]).

Eine ganz andere Richtung von vorherrschend realistisch-conservativem und praktischem Charakter tritt uns dagegen im Abendlande entgegen. Sie will nichts von einem solchen philosophischen Christenthum wissen, sie weist die hellenische Philosophie von vorne herein ab: dieselbe sei die Mutter der Häresien, — Platon der condimentarius omnium haereticorum — dem Christenthum nicht nur fremd, sondern zum Theil geradezu gefährlich, überdieß völlig überflüssig. Der Afrikaner Tertullian, der erste lateinische Kirchenlehrer, ist ihr eifriger Vertreter. „Was, ruft er aus, was haben Athen und Jerusalem, was die Akademie und die Kirche, was die Häretiker und die Christen mit einander zu thun? Unsere Lehre stammt aus der Halle Salamos, der selbst uns geboten hat, den Herrn in Herzenseinfalt zu suchen. Die mögen zusehen, was sie thun, welche ein platonisches, stoisches, dialectisches Christenthum vortragen." Um so fester stellt er sich auf den Boden der positiven Offenbarung; das Christenthum ist die absolute Wahrheit, der Glaube trägt die volle Gewißheit seiner selbst in sich, mit ihm hört alles Suchen und Forschen und Fragen auf: nobis curiositate non opus est post Christum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus. Man halte sich einfach an die Glaubensregel, in ihr ist schon Alles beschlossen: adversus regulam nihil scire, omnia scire est. So unbedingt muß das Wissen dem Glauben sich unterordnen: cedat curiositas (das Wissensinteresse) fidei [2]).

Dennoch hat auch dieser Kirchenlehrer die christliche Wissenschaft anbahnen helfen, im Grunde tiefsinniger als die Alexandriner. Seine Weltanschauung ist das direkte Gegentheil der gnostischen, Realität ihr Grundcharakter: die Wirklichkeit der Dinge, die Wesenhaftigkeit der Natur und der sinnlichen Welt, die Zuver-

1) S. meinen Orig. S. 45 ff. Baur, D. G. I, 237. — 2) De praescr. 7, 10—14. Vgl. adv. Hermog. 8, de anima 23.

lässigkeit des Zeugnisses der Sinne, die Bedeutung und Berechtigung der Leiblichkeit und die Substanzialität des Geistes — „kein Geistiges ohne Leibliches“, — das ist die Basis, von der er ausgeht. Für die göttliche Schöpfung, für die göttliche Vernunft in ihren Ordnungen, für ihr ursprüngliches und noch immer durchscheinendes Wesen hat er den feinsten Sinn. Mit Vorliebe wendet er sich daher der Natur und der menschlichen Seele zu und sucht in jener die vestigia des Schöpfers, die Hieroglyphenschrift der Wahrheit zu lesen, in dieser die Zeugnisse des unmittelbaren Gottesbewußtseins nachzuweisen (testimonium animae naturaliter christianae). „Die Natur ist die Lehrerin, die Seele die Schülerin. Was nun entweder jene lehrte oder diese lernte, das ist von Gott, welcher der Lehrer der Natur ist. Die Seele ist älter als der Buchstabe und die Rede vor dem Buch, und früher das Gefühl als der Stil, und früher der Mensch als der Philosoph und der Dichter.“ — Wie sollte also der Mensch nicht schon vor aller Literatur und Kunst eine Kenntniß, oder doch eine Ahnung von Gott haben? „Auch ohne daß er ihn noch eigentlich kennt, selbst mitten aus der Finsterniß des Heidenthums heraus nennt er seinen Namen, den Namen desselben, welcher der Gott Mosis und der Propheten ist, weil früher als das Prophetenthum die Seele existirte, deren ursprüngliche Mitgabe das Gottesbewußtsein ist (ante anima, quam prophetia; animae enim a primordiis conscientia dei dos est). Nie wird Gott verborgen sein, immer wird er erkannt, gehört, geschaut werden, wie er es will: Habet Deus testimonium: 'totum hoc quod sumus et in quo sumus, unser eigenes Selbst und die ganze uns umgebende Natur[1]).

So hat für Tertullian die Natur eine ähnliche Bedeutung, wie für die griechischen Kirchenlehrer die Philosophie. Und diese sinnige, realistische Weltanschauung ist zugleich die Basis seiner Theologie, seine Waffe im Kampf gegen die Gnosis und jeden einseitigen Spiritualismus; sie dient ihm dazu, die Substanzialität seines Gottesbegriffs[2]), die Einheit der Menschheit und ihrer Geschichte, die Geschicht-

[1]) Deus primo natura cognoscendus, dehinc doctrina recognoscendus. Vgl. Apologet. 17. de testim. animae 1. 5. 6. adv. Marc. I, 10. 18 und Neanders Tertullian S. 348. — [2]) Omne quod est, corpus est sui generis .. quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est.? adv. Herm. 35. adv. Prax. 7.

lichkeit der Heilsoffenbarung, die Wahrheit der gottmenschlichen Person Christi, der Erlösungsthatsachen, der Auferstehung des Fleisches zu behaupten und zu vertheidigen — allerdings nicht, ohne selbst in manche Einseitigkeiten zu verfallen. Dieß ist die Bedeutung Tertullians. Sein Apologeticum ist die großartigste, gewaltigste Vertheidigungsschrift der alten Kirche, seine vier Bücher gegen Marcion das herrlichste Dokument der alten kirchlichen Literatur. Sein Stil hart, schwer, prägnant, wie seine Gedanken, häufig gesucht, aber auch glänzend, zuweilen wahrhaft prächtig. Wir geben eine Probe aus seiner Schrift de resurr. carnis c. 12: „Vor aller Lehre durchs Wort hat Gott die Natur als Lehrerin gesendet, nachher die Propheten, damit du als ein Schüler der Natur um so leichter den Propheten glaubest. Daher zweifle nicht, daß Gott auch die Todten wiedererwecken werde, von dem du weißt, daß er Alles wiederherstelle. Der Tag stirbt und wird begraben in Finsterniß, überall ist Stille und Ruhe; das verlorene Licht wird beweint; aber der Tag steht auch wieder auf mit seiner Sonne und durchbricht sein Grab, die Nacht und Finsterniß, sein eigner Erbe, bis dann wieder die Nacht folgt. Die Strahlen der Sterne, vorher erloschen, werden wieder entzündet, der Mond, welcher sein Licht verloren, erhält es wieder, Winter und Sommer, Frühling und Herbst kehren in beständigem Kreislauf zurück. Dieß ist auch die Regel, welche die Erde vom Himmel hat, daß die Bäume, der Blätter beraubt, wieder bekleidet, die Blumen wieder gefärbt, die Gräser wieder erweckt werden. Wunderbar ist diese Ordnung, sie beraubt, um zu erhalten, sie nimmt weg, um wieder zu geben, um auch noch zu mehren, denn was sie entfernt hat, bringt sie fruchtbarer und schöner wieder, sie borgt um Zinsen zu geben. Der Same muß aufgelöst werden, damit er neues Leben erzeuge. Alles, was wir finden, war schon, Alles, was wir verlieren, wird auch wiederum sein. Nichts vergeht außer zu seinem Heile. Diese ganze umkreisende Ordnung der Dinge ist das Zeugniß für die Auferstehung der Todten." „Mit Recht sagt von ihm Vincentius Ler.: sicut Origenes apud Graecos, ita hic (Tert.) apud Latinos omnium facile princeps judicandus est. Cyprian und Novatian stehen als Dogmatiker unter seinem Einfluß, erreichen ihn jedoch lange nicht[1]).

---

[1]) Die übrigen Abendländer.: Minucius Felix und der spätere Lactantius, die

Zwischen diesen beiden theologischen Richtungen steht oder stand vielmehr (denn sie ist die ältere) eine dritte in der Mitte, die ihre Wurzeln in Kleinasien hatte und von da nach dem Abendland herübergekommen ist. Ihr Vertreter, der Bischof Irenäus zu Lyon, der Schüler Polykarps, der vornehmste Repräsentant des kirchlichen Bewußtseins, ein Mann, dem an Ansehen und Einfluß kein anderer gleichkam († 202). Seine grundgesunde theologische Richtung läßt sich im Unterschied von den geschilderten als die heilsgeschichtliche bezeichnen. Mit ihr tritt er zunächst der häretischen, in leere Spekulationen zerfließenden Gnosis entgegen. Gegen sie macht er den Grundsatz geltend: „Besser und weiser ist es, in Einfalt wenig Wissen zu besitzen und durch die Liebe mit Gott in Gemeinschaft zu stehen, als den Schein der Vielwisserei und Vielerfahrung zu haben und zum Lästerer an Gott zu werden" (II, 26. 1). Er will die Beschränkung der natürlich-menschlichen Erkenntniß in Bescheidenheit anerkannt wissen, wie auf dem allgemeinen Gebiet der Schöpfung, so auf dem der neuen Schöpfung [1]); Inhalt und Grenze derselben ist die Offenbarung Gottes in seinem Sohne, in Christo (Matth. 11, 27) — an ihm soll sich das Wissen genügen lassen. Und diese Offenbarung ist niedergelegt in der heiligen Schrift. An sie soll sich die Forschung halten; und zwar an den großen einheitlichen Organismus derselben, so daß sie das Einzelne aus dem Ganzen erklärt. Auch sie läßt noch viele Räthsel ungelöst, viele Fragen ohne Antwort. Darum warnt Irenäus vor dem hochmüthigen Flug der Gnostiker, vor dem Versuch, unerforschliche Mysterien (z. B. die Frage, was Gott vor der Weltschöpfung gethan, oder die nach der Zeugung des Sohnes) ergründen zu wollen (sapere ultra scripturam). Kein Zweifel, daß er dabei auch die christliche „Gnosis" im Auge hat [2]). Wie fest er sich dagegen an die kirchliche Ueberlieferung und an die heiligen Schriften hält, haben wir oben gesehen. Aber auch er bleibt dabei nicht stehen. Er stellt vielmehr der Wissenschaft eine große selbstständige Aufgabe, richtiger als hernach die Alexandriner: „sie soll, auf der Grundlage der unwandelbaren Glaubensregel, die auf das Menschengeschlecht abzielenden Thaten und Veranstaltungen Gottes" erforschen,

---

eine popular-philos. Richtung verfolgen, waren ohne Einfluß auf die Bildung des Dogma.

[1]) adv. H. II. 28, 2. — [2]) adv. H. II. c. 28, 3. 7. 8.

Grund und Zusammenhang der gesammten Heilsgeschichte von der Schöpfung an bis zu ihrer Erfüllung in Christo und von da bis zur künftigen Vollendung der Erlösten in dem Einen zwecksetzenden Willen Gottes nachweisen: also eine Theologie der Thatsachen [1]). Eine systematische Ausführung gestattet ihm zwar der Zweck seines Werkes nicht, aber es ist ganz von Schriftideen durchdrungen und läßt deutlich erkennen, daß ihm der durchschlagende, Alles unter sich befassende Grundgedanke der paulinische von der recapitulatio ist. Er selbst, Christus, in seiner gottmenschlichen Person, ist ihm das leibhaftige Centrum der Geschichte, der zweite Adam, der die ganze, durch den Fall abnorm gewordene Entwicklung der Menschheit auf normale Weise in sich rekapitulirt, und damit zugleich die Sünde sühnend und Alles, was durch die Sünde auseinandergegangen ist, — Geist und Seele, Einzelindividuum und Gattung, Himmel und Erde, Gott und Welt — wieder zur Einheit verbindend, den Schöpfungszweck zu seiner Vollendung, die Menschheit zur vollkommenen Gottesgemeinschaft führt.

Mit dieser seiner großartig angelegten heilsgeschichtlichen Theologie steht Irenäus zwischen den griechischen V.V., die das ganze Gewicht auf den Logos legen, und Tertullian, der es auf die Natur legt. Ueberwiegt bei jenen der Spiritualismus, bei diesem der Realismus bis zur Einseitigkeit, Irenäus hält die rechte Mitte.

So sehen wir die Kirche am Ausgang des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts.

Sie hat die äußersten Extreme, die das Wesen des Christenthums zu vernichten drohten, siegreich abgewiesen und ihnen gegenüber den Grundcharakter desselben in seiner Selbstständigkeit, Universalität und Geschichtlichkeit gewahrt, damit aber sich selbst in ihrer innern Einheit als die Eine katholische Kirche erfaßt.

Sie hat bereits einzelnen Momenten ihres Gemeinglaubens einen bestimmten, bekenntnißmäßigen Ausdruck gegeben.

---

1) I, 10, 3: *τήν τε πραγματείαν καὶ οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν ἐπὶ τῇ ἀνθρωπότητι γενομένην ἐκδιηγεῖσθαι*, etc.

Sie hat der mündlichen apostolischen Ueberlieferung die gesammte alt- und neutestamentliche Schrift als Kanon an die Seite, beide im Prinzip als gleichberechtigt neben einander gestellt und als für einander begriffen.

Eine wissenschaftliche Bildung in der dreifachen Gestalt einer idealistischen, realistischen und heilsgeschichtlichen Richtung ist in ihr entstanden; sie hat in der Idee des Logos und in dem historischen Christus zwei, wenn auch noch nicht geeinte, Principien für die Behandlung der christlichen Lehre gewonnen.

Mit der treuen Bewahrung des Ueberkommenen verbindet sich die vorwärts dringende Bewegung des forschenden Geistes.

So ausgerüstet schreitet sie weiter fort: von der Bestimmung des allgemeinen Grundcharakters des Christenthums zur Arbeit an den einzelnen Dogmen*).

*) Ob die einzelnen Ansätze zu irrthümlichen Richtungen sich weiter entwickeln werden — wird der weitere Verlauf zeigen.

Beilagen.

Beil. zu S. 32. Beste Ausg. von Dressel 1863 und einzelne Stücke in Hilgenfeld's novum testam. graec. extra canonem, Heft 1. 2. 3. 1866. Die Jahrzahlen im Text bezeichnen diejenigen, die ich für die richtigen halte. Ueber diese Literatur insgesammt s. Hilgenfeld: Die apost. Väter 1853, u. Fr. Nitzsch, Dogmengesch. §. 17. Clemens R. wird von Gieseler und Hefele in's J. 70, von Ritschl zwischen 80—90, v. Laurent in's J. 96 gesetzt. Der sog. zweite Brief des Clemens ist ein Bruchstück aus einer Homilie um die Mitte des 2. Jahrh. Der Brief des Barnabas fällt nach der Zerstörung des Tempels (cp. 16) und vor dem Wiederaufbau desselben, nach Gieseler u. Niedner 80—90, nach Volkmar 118—119, nach Keim 119, 120, nach Hilgenfeld c. 97 nach Nitzsch 96 oder 97. — Der Pastor des Hermas kann jedenfalls nicht später als in die J. 140—150 gesetzt werden (Nitzsch, Keim), ich halte ihn für älter, insbesondere weil er keine Spur von Bekanntschaft mit Marcion verräth. Vgl. die eingehenden Untersuchungen von Zahn „der Hirte des Hermas" 1866, und dagegen Hilgenfeld in der wissensch. Zeitschr. 1865 u. 1869. — — Auch die Aechtheit der sieben Ignatianischen Briefe (in der kürzeren Recension) stellt sich ungeachtet vieler kritischer Bedenken doch immer günstiger; vgl. Uhlhorn in der Zeitschr. von Illgen 1857, und den Art. in Herzogs Real-Encyclopädie Bd. VI. Daß die berühmte St. ad Magn. c. 8, wo es vom Logos heißt: (οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών) keine nothwendige Beziehung auf die Valentinische Gnosis enthalte, hat schon Rothe (Anfänge der christlichen Kirche 726) richtig gesehen. — S. insbesondere die neueste Vertheidigung der Aechtheit der sieben kleinen Briefe,

in der überaus gründlichen und überzeugenden Schrift von Theod. Zahn: Ignatius von Antiochien 1873. Ich freue mich der Zustimmung dieser Arbeit, die ich erst während des schon beginnenden Druckes der meinigen erhielt, aber noch mehrfach benützen konnte. Nur kann ich nicht umhin einzelne spätere Interpolationen in dem uns vorliegenden Texte anzunehmen.

Beil. zu S. 41—43. Hase, Polemik 3. Aufl. S. 65: „Die Tradition war den KV. (Iren. u. Tertull.) der von den Glaubensvorfahren ererbte feste Schild, den sie allen feindlichen Angriffen entgegenhielten, sie war das geschichtlich überkommene christl. Bewußsein selbst; und zwar nicht unbestimmt, in der Luft schwebend, sondern jene bestimmten Glaubenssätze, welche aus dem Taufbekenntnisse auf den Vater, Sohn und Geist erwachsen, nur in minder bedeutenden Zwischensätzen noch schwankend, im vierten Jahrhundert als apostolisches Symbolum niedergezeichnet worden sind, vorher aber, nach der beginnenden Mysteriensitte der Kirche nur mündlich überliefert, daher, wo an schriftlicher Geltendmachung gelegen war, nur in Umschreibungen und mit wechselndem Ausdrucke mitgetheilt, als Glaubensregel oder Canon in diesem ältesten Sinne, daran alle christliche Wahrheit zu messen sei. Diese einfachen festen Artikel: Wir glauben an Gott u. s. w. enthielten den vollen Gegensatz des historischen Christenthums wider die Phantasien des Gnosticismus und galten als von Christo oder doch von den Aposteln eingesetzt; ihre lebendigen Urkunden die von den Aposteln gegründeten Gemeinden; wie denn in der That die Mehrzahl der Gemeinden sich auf dem Grunde derselben zur großen katholischen Kirche den Häretikern gegenüber aufgestellt hat." Ebd. S. 76: „Das apostol. Symbol hat sich, wenn auch nicht von den Aposteln dictirt, doch neben der h. Schrift und jedenfalls früher als die Sammlung derselben allmählig gebildet". — Zöckler: Das apost. Symb. 1872 setzt es an die Grenze des apostolischen Zeitalters, auch Semisch a. a. O. datirt seinen, wie er sich ausdrückt, keimartigen Anfang in die unmittelbar nachapostolische Zeit und jedenfalls vor den Ausbruch der großen Lehrstreitigkeiten des zweiten Jahrhunderts. S. 6: „Nur durch ein totales Mißverständniß des altchristlichen Grundgefühles und seiner charakteristischen Lebensäußerungen war es möglich, daß man das Symbol zur Streitwaffe behufs Abwehr häretischer Lehren machte;" ebd. S. 8:

Aus der Unmittelbarkeit des Gemeindebewußtseins entsprang das apostol. Symbol; es war das sollenne Taufbekenntniß, die öffentliche Aussprache der inneren Glaubensstellung zu Gott und das Gelöbniß der Glaubenstreue. Im Folgenden nimmt er jedoch dieses Zugeständniß wieder einigermaßen zurück, indem er zu zeigen sucht, wie sich dieses Bekenntniß unter Rückwirkung der Häresien des zweiten Jahrhunderts erweitert und ausgebildet habe. Dagegen spricht sich der gründlichste Forscher auf diesem Gebiete P. Caspari in der Urkundensammlung zur Geschichte des Taufsymbols 1866, Bd. 1, Vorwort, dahin aus: „Das Taufsymbol geht ohne alle Frage seinem ganzen Inhalt nach und, wenigstens meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung zufolge, zum größten Theile (als altrömisches Symbol nämlich) auch nach seiner Form in das apostolische Zeitalter zurück, nach dieser in das johanneische Stadium desselben, oder auch schon in die zweite Hälfte des paulinischen, wo die Kirche zuerst festere Verfassungs- und Cultusformen erhielt; und das verhältnißmäßig nur Wenige, was später zu ihm hinzugekommen ist, ist schon Gegenstand apostolischer Verkündigung und urkirchlichen Glaubens gewesen u. s. w. Ja, wer erwägt, wie das Taufbekenntniß in der alten Kirche aller Orten den gleichen Grundtypus hatte, wird sich kaum des Gedankens erwehren können, daß dieser Grundtypus oder diese ursprüngliche Formel von einer höheren Autorität, einer apostolischen, ausgegangen sein müsse, wenn auch allerdings nur in irgend welcher mittelbaren Weise, durch Billigung oder Sanction des kirchlich entstandenen" u. s. w. — Aeußerungen, die um so gewichtiger sind, als Caspari zu den entschiedenen Gegnern des Grundtvigianismus gehört und ganz darauf ausgeht, den Entstehungsprozeß der gegenwärtigen abendländischen Form des apost. Symbolums aufzuzeigen. Damit vergl. man v. Zezschwitz, System S. 70 ff., die lehrreiche Darlegung des differenten Gangs der Symbolentwicklung im Morgen- und im Abendland (worüber auch Semisch a. a. O.); Höfling, das Sakrament der Taufe I, §. 36, Güder, in Herzogs Realencyclopädie Bd. V.

Beil. zu S. 42. Augustin über das Taufbekenntniß Serm. 21: Symbolum didicistis — regula fidei vestrae brevis et grandis; brevis numero verborum, grandis pondere sententiarum. — De symb. et fide: haec est fides, quae paucis verbis tenenda, in symbolo

in der überaus gründlichen und überzeugenden Schrift von Theod. Zahn: Ignatius von Antiochien 1873. Ich freue mich der Zustimmung dieser Arbeit, die ich erst während des schon beginnenden Druckes der meinigen erhielt, aber noch mehrfach benützen konnte. Nur kann ich nicht umhin einzelne spätere Interpolationen in dem uns vorliegenden Texte anzunehmen.

Beil. zu S. 41—43. Hase, Polemik 3. Aufl. S. 65: „Die Tradition war den KV. (Iren. u. Tertull.) der von den Glaubensvorfahren ererbte feste Schild, den sie allen feindlichen Angriffen entgegenhielten, sie war das geschichtlich überkommene christl. Bewußsein selbst; und zwar nicht unbestimmt, in der Luft schwebend, sondern jene bestimmten Glaubenssätze, welche aus dem Taufbekenntnisse auf den Vater, Sohn und Geist erwachsen, nur in minder bedeutenden Zwischensätzen noch schwankend, im vierten Jahrhundert als apostolisches Symbolum niedergezeichnet worden sind, vorher aber, nach der beginnenden Mysteriensitte der Kirche nur mündlich überliefert, daher, wo an schriftlicher Geltendmachung gelegen war, nur in Umschreibungen und mit wechselndem Ausdrucke mitgetheilt, als Glaubensregel oder Canon in diesem ältesten Sinne, daran alle christliche Wahrheit zu messen sei. Diese einfachen festen Artikel: Wir glauben an Gott u. s. w. enthielten den vollen Gegensatz des historischen Christenthums wider die Phantasien des Gnosticismus und galten als von Christo oder doch von den Aposteln eingesetzt; ihre lebendigen Urkunden die von den Aposteln gegründeten Gemeinden; wie denn in der That die Mehrzahl der Gemeinden sich auf dem Grunde derselben zur großen katholischen Kirche den Häretikern gegenüber aufgestellt hat." Ebd. S. 76: „Das apostol. Symbol hat sich, wenn auch nicht von den Aposteln dictirt, doch neben der h. Schrift und jedenfalls früher als die Sammlung derselben allmählig gebildet". — Zöckler: Das apost. Symb. 1872 setzt es an die Grenze des apostolischen Zeitalters, auch Semisch a. a. O. datirt seinen, wie er sich ausdrückt, keimartigen Anfang in die unmittelbar nachapostolische Zeit und jedenfalls vor den Ausbruch der großen Lehrstreitigkeiten des zweiten Jahrhunderts. S. 6: „Nur durch ein totales Mißverständniß des altchristlichen Grundgefühles und seiner charakteristischen Lebensäußerungen war es möglich, daß man das Symbol zur Streitwaffe behufs Abwehr häretischer Lehren machte;" ebd. S. 8:

Aus der Unmittelbarkeit des Gemeindebewußtseins entsprang das apostol. Symbol; es war das sollenne Taufbekenntniß, die öffentliche Aussprache der inneren Glaubensstellung zu Gott und das Gelöbniß der Glaubenstreue. Im Folgenden nimmt er jedoch dieses Zugeständniß wieder einigermaßen zurück, indem er zu zeigen sucht, wie sich dieses Bekenntniß unter Rückwirkung der Häresien des zweiten Jahrhunderts erweitert und ausgebildet habe. Dagegen spricht sich der gründlichste Forscher auf diesem Gebiete P. Caspari in der Urkundensammlung zur Geschichte des Taufsymbols 1866, Bd. 1, Vorwort, dahin aus: „Das Taufsymbol geht ohne alle Frage seinem ganzen Inhalt nach und, wenigstens meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung zufolge, zum größten Theile (als altrömisches Symbol nämlich) auch nach seiner Form in das apostolische Zeitalter zurück, nach dieser in das johanneische Stadium desselben, oder auch schon in die zweite Hälfte des paulinischen, wo die Kirche zuerst festere Verfassungs- und Cultusformen erhielt; und das verhältnißmäßig nur Wenige, was später zu ihm hinzugekommen ist, ist schon Gegenstand apostolischer Verkündigung und urkirchlichen Glaubens gewesen u. s. w. Ja, wer erwägt, wie das Taufbekenntniß in der alten Kirche aller Orten den gleichen Grundtypus hatte, wird sich kaum des Gedankens erwehren können, daß dieser Grundtypus oder diese ursprüngliche Formel von einer höheren Autorität, einer apostolischen, ausgegangen sein müsse, wenn auch allerdings nur in irgend welcher mittelbaren Weise, durch Billigung oder Sanction des kirchlich entstandenen" u. s. w. — Aeußerungen, die um so gewichtiger sind, als Caspari zu den entschiedenen Gegnern des Grundtvigianismus gehört und ganz darauf ausgeht, den Entstehungsprozeß der gegenwärtigen abendländischen Form des apost. Symbolums aufzuzeigen. Damit vergl. man v. Zezschwitz, System S. 70 ff., die lehrreiche Darlegung des differenten Gangs der Symbolentwicklung im Morgen- und im Abendland (worüber auch Semisch a. a. O.); Höfling, das Sakrament der Taufe I, §. 36, Güder, in Herzogs Realencyclopädie Bd. V.

Beil. zu S. 42. Augustin über das Taufbekenntniß Serm. 21: Symbolum didicistis — regula fidei vestrae brevis et grandis; brevis numero verborum, grandis pondere sententiarum. — De symb. et fide: haec est fides, quae paucis verbis tenenda, in symbolo

novellis christianis datur; quae pauca verba fidelibus nota sunt, ut credendo subjugentur Deo, subjugati recte vivant, recto vivendo cor emundent, corde mundo quid credunt, intelligant. Der Name symbolum in dem angef. Sinne selbst kommt zuerst vor bei Cyprian epist. 69, 7 in den Ausgaben v. Goldhorn u. v. Hartel 1868.

Beil. zu S. 52. Ganz anders freilich gestaltet sich der geschichtliche Hergang, wenn man zu Kol. 1 von der unbewiesenen Voraussetzung ausgeht, daß eine solche Irrlehre in der apostolischen Zeit nicht schon vorhanden sein konnte (Holtzmann 291 u. Pfleiderer, der Paulinismus 370); bei den Pastoralbriefen, „daß die hier bekämpften Irrlehrer in den ersten 3 — 4 Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts zu suchen seien" (a. a. O. 466), daß der 1. Brief Petri in die Zeit der Trajanischen Verfolgung falle, die des Ignatius „in die zweite Hälfte desselben Jahrhunderts" (483). Auf diesem Wege verkehrt sich die ganze neutestamentliche Literatur, allen sonstigen constatirten Angaben zum Trotz, insbesondere die spätere paulinische in ein widerliches Gemisch von Interpolationen, Ueberarbeitungen, Retractationen.

Beil. zu S. 89. Daß der Name „Ebioniten" nicht von einem Sektenstifter Ebion, wie Tertullian und Epiphanius meinen, abzuleiten sei, ist gegenwärtig allgemein anerkannt. Daß ihnen derselbe beigelegt wurde wegen ihrer ärmlichen, dürftigen Ansicht von Christo, wie Origenes und Eusebius, halte ich für wahrscheinlich; ob er ursprünglich als Bezeichnung der Christen überhaupt (pauperes), insbesondere der palästinensischen (Neander, Nitzsch) in Brauch gewesen sei, ist eine bloße Vermuthung. — Auch wie sich der Name „Nazaräer" zu dem der Ebioniten verhalte, ist unklar. Ohne Zweifel wird der letztere von den Kirchenlehrern öfters so gebraucht, daß er die ausgeschiedenen Judenchristen überhaupt, abgesehen von den innerhalb derselben bestehenden Parteien, bezeichnet (Iren., Orig.); dagegen unterscheidet Hieronymus so, daß er unter den Nazaräern diejenige Richtung der Judaisten, die dem Christenthum näher stand, begreift, unter jenen die schroffen, dem Apostel Paulus feindlichen, pharisäisch gesinnten Ebioniten. Bei Epiph. ist die Unterscheidung noch fließender. — Jedenfalls aber ist es ganz irrig und irreleitend, das Urchristenthum

(das Christenthum der Urapostel und der ersten christlichen Gemeinde) als Ebionismus zu bezeichnen, wie Baur und die Baur'sche Schule.

Beil. zu S. 90 Anmerkg. Die Abfassungszeit des Irenäischen Werkes fällt unter den Episcopat des römischen Bischofs Eleutheros, welcher vom J. 177 bis 190 den Bischofsstuhl inne hatte. Die ersten Bücher fallen (nach Massuet und Stieren, Iren. II., Apparat. 223 f. 370) in die ersten siebenziger Jahre des zweiten Jahrhunderts, die letzten etwa v. 186—92. Dodwell und Garbe setzen das Ganze in die Zeit v. 177 an. Ziegler, wohl etwas zu spät, ca. 190. — Auf Seite 39 oben statt 170 zu lesen: jedenfalls geraume Zeit vor 177.

Beil. zu S. 85—87. 99. Wenn dagegen Lipsius a. a. O. 246 die Ansicht ausspricht, daß nicht in der (auch von ihm nicht geleugneten) Herübernahme heidnischer Elemente, nicht in dem vorausgesetzten Dualismus die Wurzel und die innerste Eigenthümlichkeit dieses Gnosticismus liege, sondern in dem Begriff der *γνῶσις* als solcher, sofern sie den Anspruch macht, absoluter Maßstab der christlichen Wahrheit zu sein, mit Umgehung der *πίστις* — und wenn er es versucht, aus dieser letzten Wurzel und dem damit gegebenen Unterschied von Wissenden und Unwissenden den metaphysischen Dualismus der Gnostiker, den Demiurg und überhaupt die Hereinnahme heidnischer Elemente abzuleiten: so vermag ich dem um so weniger beizustimmen, als gerade er die mythologischen, heidnischen Wurzeln desselben a. a. O. so gründlich nachgewiesen hat; sodann halte ich jenen Nachweis, so scharfsinnig er ist, für viel zu künstlich; und selbst wenn es sich so verhielte, könnte ich doch den Gnosticismus mit ihm und Hilgenfeld kein „Gewächs aus christlicher Wurzel nennen", weil dieser Begriff der *γνῶσις* selbst kein christlicher ist. Spekulative Richtung als solche ist an sich noch keineswegs ein Charakteristikum des Christlichen, auch dann noch nicht, wenn sie Gott, Welt und Weltgeschichte in ihren Bereich zieht. — Es verhält sich vielmehr so: die religionsphilosophische Anschauung des Heidenthums und der außerchristliche Begriff der Gnosis sind die beiden Faktoren dieses Gnosticismus, jener der materiale, dieser der formale Faktor, das Christenthum nur der accidentelle Einschlag. Dieß zugleich gegen Nitzsch (§. 12), der sich hier ganz an Lipsius anschließt. — Noch verfehlter aber ist es, wenn Hilgenfeld (Zeitschrift für wissensch. Theol.

Jahrg. 5) die Wurzeln des Gnosticismus in den Paulinischen Briefen und insbes. im Evangelium Johannis nachweisen will. Wogegen die treffenden Bemerkungen v. Heinrici 187.

Auch die von Lipsius angebahnte und von Ritzsch weiter verfolgte Ansicht von einer stufenweisen Entwicklungsgesch. der Gnosis vermag ich mir nicht anzueignen; sie soll hiernach „von der jüdisch-christlichen Theosophie ausgehend Stufe um Stufe zu einer immer vollständigeren Preisgebung des Wesens des Evangeliums geführt haben, bis endlich die ermattende Gnosis in die katholische Pistis wieder einmündete." Was mich dagegen bedenklich macht', ist einmal die Gleichzeitigkeit der namhaftesten Häupter des Gnosticismus, sodann der Umstand, daß das Buch Baruch, auf dessen Voranstellung jene Entwicklungsgesch. sich basirt und mit der sie steht und fällt, erweislich erst nach der Mitte des zweiten Jahrh. (J. 125—160) entstanden sein kann, die versuchte Ausscheidung einer ältern Grundlage desselben aber etwas sehr mißliches hat; ferner daß Marcion, der in das letzte Stadium fällt, (etwa mit den Clementinen gleichzeitig), der allerentschiedenste Gegner des Judenthums, und das ins dritte Jahrh. fallende geistvolle System der Pistis Sophia weit entfernt davon ist, in die katholische Pistis wieder einzulenken.

Wenn Lipsius S. 241 weiter sagt: „Ganz im Gegensatz zu dem katholischen Bewußtsein, welchem die Versöhnung durch den Opfertod Christi vermittelt wird, kennt der Gnostiker keine andere Vermittlung Gottes und des Menschen, als das Erwachen der Erkenntniß in den Pneumatikern von ihrer ursprünglichen Einheit mit Gott. Das Heil wird nicht durch die Offenbarung Gottes in Christo bewirkt, sondern es wird durch dieselbe nur für die Subjectivität des Bewußtseins vermittelt, was objectiv schon war und immer gewesen ist. An die Stelle der Heilsgeschichte tritt der kosmische, oder eigentlich phänomenologische Prozeß, an die Stelle einer historisch gestifteten Sündenvergebung die allgemein philosophische Idee von dem an sich mit der Gottheit identischen Geiste, dem sich nur das Bewußtsein um diese seine Identität zu erschließen braucht, um ihm diese Erkenntniß der höchsten Vollkommenheit zuzuführen," — — so ist damit das Verhältniß zwar richtig, aber noch zu allgemein bezeichnet.

Treffender Graul a. a. O. S. 88. 89: „Jene Zurückstellung des Christenthums auf den Naturgrund des Heidenthums, wie sie sich in dem eigentlichen Kern der gnostischen Systeme geltend macht, bricht dann auch

auf allen Punkten der Lehre durch; so z. B. in der Lehre von Gott, insofern eine frei nach ihrem Willen schaffende Gottheit nicht anerkannt wird; in der Lehre von dem Menschen, insofern man eine sittliche Naturnothwendigkeit vorträgt; in der Lehre von Christo, insofern derselbe vorwiegend als Wiederhersteller der natürlichen Weltordnung auftritt; in der Lehre von dem Heilswege, insofern die Erlösung auf das Niveau eines einfachen Naturprozesses herabsinkt. Also Natur und nichts als Natur — das innerste Wesen des Heidenthums. Da muß sich denn auch die ganze heilige Geschichte in eine rein heidnische, der allegorischen Ausdeutung bedürftige Mythologie verwandeln, und das Christenthum ist gründlich zurückgenommen in das Heidenthum. Das war der falsche Universalismus des Gnosticismus, der sich dem falschen Particularismus des Judaismus entgegenstellte und die christliche Kirche, die kaum die Scylla umschifft hatte, zur Charybdis hin trieb." S. 97: „Der Gegensatz, in welchem der Gnosticismus zum Christenthum steht, ist, bei allem christlichen Anstrich in Namen und Form, doch ein centraler. Hier ein überweltlich-inweltlich lebendiger Gott, dort ein abgezogener Begriff oder eine Naturwurzel an seiner Stelle; hier eine Weltschöpfung nach dem freien Willen Gottes, dort ein naturnothwendiger Weltausfluß aus dessen Wesen, oder eine Weltbildung aus einer gleichewigen Materie; hier wohnen Gottheit und Menschheit Christi, dort weder das eine noch das andere, hier Auferstehung des Fleisches, dort eine Verachtung aller Materie überhaupt. Man kann sagen, daß kein Artikel des christlichen Glaubens unverletzt bleibt, und doch ist das noch nicht das Schlimmste. Das Schlimmste ist das allgemeine Gift, das jede Ader des Systems durchdringt. Sinkt doch das gesammte Erlösungswerk nach seiner objectiven wie subjectiven Seite aus der sittlichen Sphäre herab und wird zu einem Naturprozeß, und verflüchtigen sich doch die geschichtlichen Thatsachen des Christenthums in der Retorte einer überschwenglichen Spekulation zu blosen Typen und Symbolen."

Beil. zu S. 104 Anmerkg. 2. Dasselbe hatte schon Irenäus a. a. O. III. 4, 1 als Frage gesprochen: quid enim? etsi de aliqua quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et liquidum esset." Vgl. IV. 26, 2.

Beil. zu S. 120. Hofmann („Das neue Testament" Bd. V, S. 33) faßt die Summa seiner Untersuchung über die Briefe von Clemens und Polykarp dahin zusammen: „Es ist theils in ausdrücklichen und namentlichen Bezugnahmen, theils in unzweideutigen Berührungen Kenntniß der beiden Briefe an die Korinthier, des zweiten an die Thessalonicher und der Briefe an die Römer, Epheser und Philipper an den Tag getreten, und zwar sieht man nicht nur, daß Clemens oder Polykarp diese Briefe für ihre Person besaßen, oder benachbarte Gemeinden sie einander mitgetheilt hatten: Clemens weist Namens der römischen Gemeinde die korinthische auf den Brief hin, den Paulus ihr geschrieben habe, und bei der von Philippi setzt Polykarp Kenntniß sowohl des von Paulus an sie geschriebenen Briefes als des an die Epheser voraus. Auch ist wohl undenkbar, daß ein Bischof Briefe des Apostels besaß und solchen Gebrauch von ihnen machte, wie Clemens und Polykarp, ohne sie im Gottesdienst seiner eigenen Gemeinde zu verwenden. Wir haben also zureichenden Grund anzunehmen, daß es lange vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts Sammlungen paulinischer Briefe gegeben hat."

Ebd. S. 39: Auch der erste Brief an Timotheus und der an Titus sind von Clemens und Polykarp bezeugt.

Beil. zu S. 133 zur Anmerkg. Iren. II. 28, 1—13. IV. 26, 1: Alle Prophetie ist vor ihrer Erfüllung ein Räthsel; das Gesetz den Juden eine Decke vor dem Angesicht. Erst mit der Erfüllung, mit der Ankunft des Sohnes Gottes im Fleische löst sich das Dunkel. Von den Christen gelesen, ist die Schrift ein Schatz, der im Acker verborgen, durch das Kreuz Christi aber aufgedeckt und erhellt ist, der den Verstand bereichert, die Weisheit Gottes offenbart, seine Heilsrathschlüsse in Beziehung auf die Menschen enthüllt .. bis hinaus auf das letzte Ziel ... Wer die Schrift so liest, der wird sowohl ein vollendeter Jünger sein, als auch dem Hausvater gleichen, der Altes und Neues aus seinem Schatze hervorbringt. — IV. 32, 1 setzt Iren. dem gnostischen Dualismus den Hauptsatz von der Einheit Gottes in den beiden Testamenten entgegen, als den Kanon, der zum richtigen und sichern Schriftverständniß anleite. 33: Wer den Geist besitzt, der durch diese ganze Heilsordnung hindurchgeht, richtet Alle und wird von Niemanden gerichtet: er richtet die Heiden, die

Marcioniten, die Valentinianer, die Ebioniten, die Doketen u. s. w., — überhaupt Alle, die außer der Wahrheit sind, d. h. außer der Kirche, er selbst aber wird von Niemanden gerichtet, denn ihm stehet Alles fest: der Glaube an Einen allmächtigen Gott, aus welchem Alles, an den Sohn Gottes Jesus Christus, durch welchen Alles, in dem h. Geiste (andere Lesart: an den Geist), dem Verleiher der Erkenntniß der Wahrheit u. s. w. (auszugsweise).

Beil. zu S. 135. In der berühmten Stelle Philad: 8 *ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω*, wird statt *ἀρχαῖα* zu lesen sein *ἀρχεῖα*, und dieses nicht sowohl Archive als schriftliche Urkunden bedeuten. Demnach mit der vers. lat. bei Dressel 181 und mit Zahn zu übersetzen: „Ich hörte einige sagen: Wenn ichs nicht in den Urkunden, in dem (geschriebenen) Evangelium (in archivis, hoc est, in evangelio) finde, so glaube ich es nicht. Und entgegnete ich: *γέγραπται*, so antworteten sie mir: das steht eben zur Frage. Mir aber gelten als Dokumente Jesus Christus und als unverfälschte Urkunden sein Kreuz, sein Tod, seine Auferstehung und der durch ihn bewirkte Glaube.“ Sinn: an dem persönlichen Christus und an den im Glauben gefaßten Thatsachen der Erlösung besitze ich eben das und nur zuverlässiger, wovon jene skeptischen Gegner ihren Glauben abhängig machen, ohne je mit der Untersuchung fertig zu werden. So stellt hier Ignatius nicht alten Urkunden neue gegenüber, sondern dem Buchstaben schriftlicher Zeugnisse, über die man endlos streiten kann, die für sich zeugenden im Glauben fortlebenden Thatsachen der Offenbarung. Eine Geringschätzung heil. Schriften ist damit durchaus nicht ausgesprochen, wohl aber das Vorhandensein eines schriftl. „Evangeliums“. Zahn 374. 380. 434.

Beil. zu S. 142. Ewald 372: Die Lehre vom Worte Gottes. 1871: „Man kann nicht sagen, dieser Schritt (die Feststellung des Kanon) sei durch irgend eine besondere künstliche Bewegung oder gar durch einen solchen Beschluß, wie ihn spätere Synoden faßten, eingeleitet und vollzogen; er kam wie von selbst und war vollzogen, ehe man es merkte. Aber das ist eben das Merkmal der höheren Nothwendigkeit, welche die göttliche ... ist. Auch kann man nicht sagen, eine einzelne von den vielen einzelnen christlichen Gemeinden sei in dem Wagen dieses gewaltigen Schrittes vorangegangen ...

Nur so viel ist richtig, daß ein Neues Testament als h. Schrift nie so bald und so einmüthig hätte entstehen können, wenn das A. Testament nicht den Begriff und das Wesen einer heil. Schrift für die Gemeinde aller wahren Gottesfurcht längst festgestellt hätte. Und damit hängt das andere zusammen, daß es allen ächten Christen fühlbar doch im Wesentlichen nur derselbe Geist eben dieser altheiligen Offenbarung ist, welcher von der neuen Kraft und noch stärkern Gewalt Christi selbst neubelebt, auch in diesen Schriften wehet, der neue Geist den alten belebend und der alte so neubelebt den neuen wieder noch lebendiger entzündend. Auch daß das A. Testament bei den meisten Christen griechisch gelesen wurde, erleichterte die Verähnlichung der neuen und der alten Schriften nicht wenig".

Zweiter Abschnitt.

Die einzelnen Centraldogmen.

Theologie, Christologie, Anthropologie.

Die einzelnen Dogmen.

I.

Die Theologie.

Das Object, auf welches sich die dogmenbildende Thätigkeit der Kirche zunächst richtete, war kein anderes und konnte kein anderes sein, als das Centrum des christlichen Glaubens und aller christlichen Glaubenslehren: Christus, der Gottmensch. Von der Reflexion auf die Person Christi ging sie aus; nicht von einem vorausgesetzten spekulativen Gottesbegriff; — die christliche Kirche nahm zunächst ganz einfach den Glauben an den Einen wahren Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, aus dem alten Testament herüber, und die nähere Bestimmung desselben erfolgte selbst erst unter Rückwirkung der Christologie; auch nicht von dem Bekenntniß der Trinität ging sie aus: denn zwar glaubte die christliche Kirche indem an Christus an Gott den Vater, an den Sohn und den heiligen Geist, aber dieser Glaube gestaltete sich zum Dogma von der Trinität nur allmählig; und den treibenden Faktor dieser Entwicklung bildete gerade das mittlere Glied des apostolischen Symbolums, das Bekenntniß des historischen Christus: von diesem Centralpunkte aus nahm der ganze Prozeß der kirchlichen Lehrbildung seinen Ausgang.

Und zwar wurde vor Allem das Göttliche in Christo Gegenstand näherer Bestimmungen. Denn das ist ja eben das Große und Neue am Christenthum, daß Gott in Christo zum Heil der Welt erschienen ist — das kündlich große Geheimniß: Gott ist geoffenbaret im Fleisch. Mit dem Göttlichen in Christo (wir brauchen absichtlich diese allgemeine Bezeichnung) wird also der Anfang gemacht; aber nicht in dem Sinne, als ob der Glaube daran erst hätte gewonnen werden

müssen auf dem Weg der Entwicklung: er war von vorn herein in der Kirche vorhanden — aber in der Form des unmittelbaren Glaubensbewußtseins. Darauf müssen wir also recapitulirend zurückgehen.

Erstes Stadium.

Die Gottmenschheit Christi in dem unmittelbaren Glauben der Kirche.

Die apostolischen Väter.

Wie die Kirche durch Christus gegründet worden ist, so hat sie auch von Anfang an den Glauben an ihn, als an eine gottmenschliche Persönlichkeit, im Herzen getragen. Schon die ältesten kirchlichen Dokumente bezeugen ihn. Das Symbolum apost. bekennt Christum als unigenitum filium Dei; die Glaubensregel bei Irenäus: *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας*, bei Tertullian: hominem et Deum, filium hominis et filium Dei (adv. Prax. 2), und in der späteren Redaction bei Origenes heißt es: Jesus Christus, — qui cum in omnium conditione Patri ministrasset, novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus [1]).

Dasselbe sprechen sämmtliche apostolische Väter in der einfachsten unmittelbarsten Weise aus, und ihre desfallsigen Aussagen lassen sich in den Satz zusammenfassen: Gott in Christo, Gott erschienen im Fleisch.

Clemens R. nennt ihn den Hohenpriester unserer Opfer, die Hilfe unserer Schwachheit (58), aber auch den Abglanz der göttlichen Herrlichkeit. Er sagt von ihm, daß er, ehe er in Demuth kam, das Scepter der Herrschermacht Gottes war (*τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος ἡμῶν, Χριστὸς Ἰησοῦς* 16), daß er jetzt zur Rechten Gottes sitze, größer als alle Engel (36), und läßt durch ihn die Erwählung und das Heil auch schon der alttestament-

---

1) S. Oben S. 100 und Hahn a. a. O. 64 ff.

lichen Frommen vermittelt sein (50). Aehnlicher Weise bezeichnet ihn Barnabas „als den Herrn der ganzen Welt", zu welchem Gott schon bei der Schöpfung gesprochen hat: Lasset uns Menschen machen — und der im Fleisch erscheinen mußte, weil wir Menschen seinen Anblick sonst nicht hätten ertragen können, so wenig als die Strahlen der irdischen Sonne, welche ein Werk seiner Hände ist (5). „Er ist das unerschaffene Licht, nicht der Sohn eines Menschen, sondern ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν σαρκὶ φανερωθείς (12), nicht Sohn Davids (im eigentlichen Sinne), sondern der, von welchem David im Psalme sagt: „der Herr sprach zu meinem Herrn" (12); der Urheber der ersten und der zweiten Schöpfung, der sittlichen Neuschöpfung — ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν (12). Gerade auf diese Identität gründet Barnabas die Erlösung: nur der Schöpfer konnte die dem Tode verfallene Menschheit auch erlösen, und er hat es gethan durch seinen Kreuzestod, durch welchen er unsere Sünde sühnte und unserm Tode die Macht nahm, während er durch seine Auferstehung die unserige und sich als den künftigen Richter erwiesen hat (5. 12. 14). Nun aber wohnt er als Herr in uns, als in dem geistlichen Tempel, den er sich selbst neu geschaffen hat (16. 6). Noch eingehender Ignatius. Ihm ist Christus die vollkommene Offenbarung Gottes zur Ueberwindung der Todesherrschaft und Einsenkung eines neuen Lebens in die Menschheit [1]); beides wahrer Mensch und Gott, Menschensohn und Gottessohn zumal, „weil er vermöge eines doppelten Ursprungs aus Davids Geschlecht und aus dem heiligen Geiste von der Jungfrau empfangen ward" [2]). Von diesem Einen Subject, dem Gottes- und Menschensohn, gilt Alles, was Ignatius von ihm aussagt. Er nennt ihn wiederholt ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός — unser Gott: ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός [3]). Dieser Christus ist ein ewiges Ich, das ewige Wort Gottes, das von den Aeonen her beim Vater war, am Ende zur Erlösung als wahrer Mensch erschien und nunmehr leiblich, in leiblich verherrlichter Daseinsform den Erlösten innewohnt [4]). Aber nicht nur diese einzelnen Stellen, die ganze Anschauung des Ignatius vom Christenthum zeugt dafür. Denn wie

---

1) Eph. 19: θεὸς ἀνθρώπινος φανερούμενος εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς. Ebd. 7. Sm. 1. — 2) Eph. 20. 7: καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ. — 3) Sm. 1. 10. Rom. inscr. u. 3. Ephes. inscr. 15. 18. 20. Vgl. Trall. 13. — 4) Magn. 8. Smyrn. 3. Eph. 15.

er einerseits dem gnostischen Doketismus gegenüber die wahre Menschheit und Leiblichkeit Christi auf's stärkste betont, andererseits dem Judaismus gegenüber ihn als Gott bekennt, so faßt er ihn gerne als gottmenschliche Einheit (ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος), und jeden einzelnen Christen als Träger desselben (θεοφόρος, χριστοφόρος), die Kirche als Abbild und Fortsetzung dieser gottmenschlichen Einheit (die sich insbesondere in dem Verhältniß der Bischöfe zur Gemeinde darstellt), als den Tempel, den der Herr mit seinem Geiste durchwaltet und eint. Auf diese Immanenz Christi in den Christen und auf diese Geistesgemeinschaft mit ihm legt Ignatius das Hauptgewicht [1]). Auch der Brief an Diognet bekennt seine wahre Gottheit: „Als Gott (ὡς θεόν) sandte ihn Gott, und indem er (Christus) kam, kam Gott selbst" (7. 8); und auch er preist ihn als „den Schöpfer und Werkmeister des All, dem Alles unterworfen ist" (ebendaselbst). Selbst in dem kleinen Brief des Polykarp heißt es von ihm: „Ihm ist Alles unterthan im Himmel und auf Erden, Alles was Odem hat, bringt ihm Gottesdienst; er kommt als Richter der Lebenden und der Todten" (2. 6). Daneben erwähnen diese K.V. auch den heiligen Geist, obwohl nur mit leiser Unterscheidung von Christus.

Nur Hermas scheint beide zu identificiren, wenn er Sim. V sagt: Der Herr des Ackers ist der, welcher Alles geschaffen hat und Allem Lebenskraft gibt, filius autem Spiritus s. est .. servus vero ille (im Gleichniß) filius Dei est. Allein dieser Identificirung, die sich aus der Tendenz des Gleichnisses erklärt [2]), gehen andere Aus-

---

[1]) ad Trall. 11. Magn. 1. 6. 7. 10. 11. 14. 15. Ephes. 1. 4. 9. 13. 15. Die vielbesprochene St. Magn. 8: Ein Gott ist es, der sich selbst geoffenbart hat durch Jes. Christ., seinen Sohn, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὅς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν — beweist noch keineswegs eine Beziehung auf die (spätere) Valentinische Gnosis, in der die Sige eine Hauptrolle spielt. Wir wissen überhaupt nicht, wie früh dieser Ausdruck in der Gnosis auftrat. Nach Phil. VI, 18 findet er sich auch bei Simon Mag. Ueberdieß lautet er hier so unbestimmt, daß sich eine sichere Deutung nicht geben läßt.

[2]) Vgl. die neueren Verhandlungen darüber: L. Wolff in der Zeitschr. für luth. Theol. 1842, 1. Hilgenfeld: Apost. VV. 125 ff. Dorner: Gesch. der Lehre von der Person Christi Bd. 1, 193 ff.; Uhlhorn, H. Real-Enc. V, insb. Theod. Zahn: der Hirt des Hermas 1865, S. 245 ff., Zahns Ignatius S. 471 ff.

sagen zur Seite, in denen Hermas in dem Menschen Jesus ein persönliches, göttliches Prinzip erkennt, das er den Sohn Gottes nennt, *υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀγαπητός* Sim. V), das schon die Weltschöpfung vermittelt hat, und das zu unserer Erlösung erschienen ist: Filius Dei omni creatura antiquior est, ita ut in consilio Patri suo adfuerit ad condendam creaturam [1]).

Dazu kommt das Zeugniß des Eusebius (V, 28), daß die Gläubigen schon in uralten Liedern Christum als Gott besungen hätten, übereinstimmend mit dem Brief des Statthalters Plinius an Trajan (J. 110), der von den Christen berichtet: carmen Christo quasi Deo canunt; ferner die christologischen Züge in dem apokryphischen Testament der zwölf Patriarchen [2]) und die Aussagen der Gegner des Christenthums, namentlich des Celsus, der die Christen verspotttet, daß sie „einen gekreuzigten Gott" anbeten, endlich der ganze Bestand der christlichen Kirche, ihre Feste, ihre Sakramente, ihr Kultus, ihr Leben und ihr Märtyrerthum: das Alles ist Zeugniß für ihren Glauben an einen gottmenschlichen Mittler und Herrn. Selbst ihre eschatologischen Hoffnungen haben diesen Glauben theils zur Voraussetzung, theils zur Consequenz; denn sie lebte ganz in der Erwartung der nahen Zukunft ihres Herrn in Herrlichkeit zum Sieg über die Welt, zur Auferweckung der Todten, zur Vollendung der Gemeinde; und diese Siegeshoffnung

---

1) Sim. IX, 12, nach dem Sinait. Text: *ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν* etc. Ebend. c. 14: *τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει. Εἰ οὖν πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ βαστάζεται,* — — wie sollte er uns, die nach seinem Namen genannt sind, nicht tragen? A. a. O. nennt Hermas den Sohn auch *κύριος* oder *ὁ κύριος* (Sim. IX, 28) und Sim. V, 6: *βλέπεις, φησίν, αὐτὸν εἶναι τὸν κύριον τοῦ λαοῦ, πᾶσαν ἐξουσίαν λαβόντα παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.*

2) Bei Grabe spicil. I. Der Grundgedanke dieser merkwürdigen Schrift (aus den Anfängen des 2. Jahrh.) ist, daß das Christenthum über dem Königthum steht. Die significantesten christol. Stellen (bei Dorner 1, 241) z. B.: „das Heil Gottes wird aufgehen über euch in demjenigen, der Gott und Mensch ist (*θεὸς κ. ἄνθρωπος*); der Herr, der große Gott Israels, erscheint auf Erden als ein Mensch, nimmt einen Leib an, *θεὸς ἐν σχήματι ἀνθρώπου* u. s. w. scheinen allerdings interpolirt zu sein, aber auch im ächten Text ist doch Christus bald als menschgewordener Gott, bald als übermenschliche, mittlerische Macht gedacht.

warf dann hinwiederum verklärend ihr Licht auf die Person Jesu zurück[1]).

Es ist also eine völlig unhistorische Behauptung, daß das Christenthum der ältesten Kirche Ebionismus gewesen sei[2]). Die Gottheit ihres Herrn war ihr von vornherein gewiß, — ihr, sagen wir mit Absicht — denn die angeführten Aussagen der apostolischen V.V. wollen nichts sein und sind nichts anderes als einfache Aussagen des christlichen Gemeinbewußtseins, allerdings noch ganz in der Form der Unmittelbarkeit, ohne nähere Verhältnißbestimmung der Gottheit des Sohnes zu der des Vaters. Der Ausdruck „Sohn Gottes" ist ihnen Bezeichnung der ganzen Einen Person Christi, nicht des „Göttlichen" für sich im Unterschied von dem Menschlichen; bei Ignatius gilt dieß selbst von dem „Logos". Auf den Akt des ewigen Hervorgehens aus dem Vater wird noch nicht reflectirt. Der Blick ist ganz auf die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo gerichtet[3]).

Sollte es zu schärferer Erkenntniß kommen, so mußte vor Allem das Göttliche in Christo sowohl im Verhältniß zu dessen menschlichem Wesen, als im Verhältniß zu Gott dem Vater in's Auge gefaßt und näher bestimmt werden. Dieß war die Aufgabe, die der Kirche zunächst oblag. Nur stufenweise und nach langem Ringen mit dem Gegenstande konnte sie dieselbe lösen. Den ersten Schritt dazu thaten die Apologeten des zweiten Jahrhunderts.

Zweites Stadium.

Die Logos-Lehre.

Justin, Theophilus, Athenagoras, Tatian, Irenäus.

Der christliche Glaube selbst stellte ihnen diese Aufgabe. Er hatte den alttestamentlichen Monotheismus zu seiner Voraussetzung. Der Eine Gott, der Schöpfer des All, außer und über welchem kein anderer,

---

1) Eine fleißige Zusammenstellung der betr. Aussagen der ap. VV. gibt M. G. Rosenius, in Upsala Univ. Arsskrift, 1863, Upsala 1863.

2) Baur übergeht in s. Dog. Gesch. fast sämmtliche hiehergehörige Zeugnisse. —

3) Daher ist es ganz verkehrt, bei ihnen bald auf Dyotheismus, bald auf Patripassianismus zu fahnden. Baur II, 111. Nitzsch. 188.

steht ihnen an der Spitze; ihn bekennen und vertheidigen sie gegen den heidnischen Polytheismus und den gnostischen Dualismus — mit ihm zugleich aber bekennen sie Christum als den zum Heil der Welt erschienenen Sohn des Vaters, als die absolute Offenbarung Gottes. Er ist ihnen mit dem Vater Gegenstand ihres Glaubens, ihrer Anbetung [1]). So drängte sich von selbst die Frage nach dem Verhältniß beider unabweisbar auf. Zur Verständigung darüber bot sich den Apologeten das Theologumenon vom Logos dar, welches auf dem Boden der Schrift gewachsen, aber von der alexandrinischen (und stoischen) Religionsphilosophie in den Doppelgedanken der göttlichen Vernunft und des göttlichen Schöpferwortes umgebildet worden war (s. oben S. 66 ff.). In dieser philosophisch gefärbten Bedeutung wandte man die Logosidee, die sich eben damals dem christlichen Bewußtsein der gebildeten griechischen Kirchenlehrer so tief eingebildet hatte, auf Christum an. Vor Allen Justin, mit ihm die übrigen Apologeten.

Sie bezeichnen mit dem Ausdruck Logos das Göttliche in Christo, im Unterschied sowohl von dessen menschlichem Wesen als im Verhältniß zu Gott dem Vater, und identificiren ihn (wenigstens häufig) mit dem Begriff des Sohnes Gottes [2]). Dieser Logos ist ihnen der Vermittler zwischen Gott und der Welt, die *ἀρχή* der Schöpfung, der Träger der ganzen Welt- und Menschengeschichte. Dieß der vorherrschende Gesichtspunkt. Justin denkt ihn als eine, „aus Gott herausgesetzte, vernünftige Kraft" (*δύναμίν τινα λογικήν*), näher als „die oberste Vernunftkraft", oder auch als den „Inbegriff der göttlichen Vernunft" (*τὸ ὅλον λογικόν*). Sein Verhältniß zum Vater bestimmt er so: einerseits ist der Logos wesentlich göttlich, Gott von Art und Namen; — unzählige Male nennt er ihn *θεός* und *κύριος*: *θεὸς καλεῖται καὶ θεός ἐστι καὶ ἔσται* [3]), und sucht dieß aus dem alten

---

1) In der reg. fidei bei Tertullian adv. Prax. 2 heißt es: Unum Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, ut unici Dei sit et Filius etc.

2) Justin Apol. II, 6: *ὁ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱὸς, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων συνὼν τῷ πατρί καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς λέγεται.* Ap. I, 23. 63. Dial. 61: Er heißt Sohn, Logos, Herr, Engel. — 3) Dial. 56: *ἐστὶ καὶ λέγεται θεὸς κ. κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων*, ebd. 58. 126. 127; einige Male *ὁ θεός* (D. 75. 313), auch *ὁ ὄντως θεός*, während sonst *θεός* im Unterschied vom Vater. Ausführlich Semisch: Justin der Märtyrer 2, 73 ff.

warf dann hinwiederum verklärend ihr Licht auf die Person Jesu zurück [1]).

Es ist also eine völlig unhistorische Behauptung, daß das Christenthum der ältesten Kirche Ebionismus gewesen sei [2]). Die Gottheit ihres Herrn war ihr von vornherein gewiß, — ihr, sagen wir mit Absicht — denn die angeführten Aussagen der apostolischen V.V. wollen nichts sein und sind nichts anderes als einfache Aussagen des christlichen Gemeinbewußtseins, allerdings noch ganz in der Form der Unmittelbarkeit, ohne nähere Verhältnißbestimmung der Gottheit des Sohnes zu der des Vaters. Der Ausdruck „Sohn Gottes" ist ihnen Bezeichnung der ganzen Einen Person Christi, nicht des „Göttlichen" für sich im Unterschied von dem Menschlichen; bei Ignatius gilt dieß selbst von dem „Logos". Auf den Akt des ewigen Hervorgehens aus dem Vater wird noch nicht reflectirt. Der Blick ist ganz auf die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo gerichtet [3]).

Sollte es zu schärferer Erkenntniß kommen, so mußte vor Allem das Göttliche in Christo sowohl im Verhältniß zu dessen menschlichem Wesen, als im Verhältniß zu Gott dem Vater in's Auge gefaßt und näher bestimmt werden. Dieß war die Aufgabe, die der Kirche zunächst oblag. Nur stufenweise und nach langem Ringen mit dem Gegenstande konnte sie dieselbe lösen. Den ersten Schritt dazu thaten die Apologeten des zweiten Jahrhunderts.

Zweites Stadium.

Die Logos-Lehre.

Justin, Theophilus, Athenagoras, Tatian, Irenäus.

Der christliche Glaube selbst stellte ihnen diese Aufgabe. Er hatte den alttestamentlichen Monotheismus zu seiner Voraussetzung. Der Eine Gott, der Schöpfer des All, außer und über welchem kein anderer,

---

1) Eine fleißige Zusammenstellung der betr. Aussagen der ap. VV. gibt M. G. Rosenius, in Upsala Univ. Arsskrift, 1863, Upsala 1863.

2) Baur übergeht in s. Dog. Gesch. fast sämmtliche hiehergehörige Zeugnisse. —

3) Daher ist es ganz verkehrt, bei ihnen bald auf Dyotheismus, bald auf Patripassianismus zu fahnden. Baur II, 111. Nitzsch. 188.

steht ihnen an der Spitze; ihn bekennen und vertheidigen sie gegen den heidnischen Polytheismus und den gnostischen Dualismus — mit ihm zugleich aber bekennen sie Christum als den zum Heil der Welt erschienenen Sohn des Vaters, als die absolute Offenbarung Gottes. Er ist ihnen mit dem Vater Gegenstand ihres Glaubens, ihrer Anbetung [1]). So drängte sich von selbst die Frage nach dem Verhältniß beider unabweisbar auf. Zur Verständigung darüber bot sich den Apologeten das Theologumenon vom Logos dar, welches auf dem Boden der Schrift gewachsen, aber von der alexandrinischen (und stoischen) Religionsphilosophie in den Doppelgedanken der göttlichen Vernunft und des göttlichen Schöpferwortes umgebildet worden war (s. oben S. 66 ff.). In dieser philosophisch gefärbten Bedeutung wandte man die Logosidee, die sich eben damals dem christlichen Bewußtsein der gebildeten griechischen Kirchenlehrer so tief eingebildet hatte, auf Christum an. Vor Allen Justin, mit ihm die übrigen Apologeten.

Sie bezeichnen mit dem Ausdruck Logos das Göttliche in Christo, im Unterschied sowohl von dessen menschlichem Wesen als im Verhältniß zu Gott dem Vater, und identificiren ihn (wenigstens häufig) mit dem Begriff des Sohnes Gottes [2]). Dieser Logos ist ihnen der Vermittler zwischen Gott und der Welt, die *ἀρχή* der Schöpfung, der Träger der ganzen Welt- und Menschengeschichte. Dieß der vorherrschende Gesichtspunkt. Justin denkt ihn als eine, „aus Gott herausgesetzte, vernünftige Kraft" (*δύναμίν τινα λογικήν*), näher als „die oberste Vernunftkraft", oder auch als den „Inbegriff der göttlichen Vernunft" (*τὸ ὅλον λογικόν*). Sein Verhältniß zum Vater bestimmt er so: einerseits ist der Logos wesentlich göttlich, Gott von Art und Namen; — unzählige Male nennt er ihn *θεός* und *κύριος*: *θεὸς καλεῖται καὶ θεός ἐστι καὶ ἔσται* [3]), und sucht dieß aus dem alten

---

[1]) In der reg. fidei bei Tertullian adv. Prax. 2 heißt es: Unum Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, ut unici Dei sit et Filius etc.

[2]) Justin Apol. II, 6: *ὁ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱὸς, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων συνὼν τῷ πατρί καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς λέγεται.* Ap. I, 23. 63. Dial. 61: Er heißt Sohn, Logos, Herr, Engel. — [3]) Dial. 56: *ἐστὶ καὶ λέγεται θεὸς κ. κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων*, ebd. 58. 126. 127; einige Male *ὁ θεός* (D. 75. 313), auch *ὁ ὄντως θεός*, während sonst *θεός* im Unterschied vom Vater. Ausführlich Semisch: Justin der Märtyrer 2, 73 ff.

Testament, aus den dort berichteten Theophanien, insbesondere aus 1 Mose 1, 18, 1 ff. und 2 Mose 3, 1 ff. zu erweisen; andererseits aber, sofern er aus Gott hervorgegangen und in der Welt wirksam ist, ist er ein Anderer als der Gott und Schöpfer des All: *θεὸς ἕτερος τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ*, ein für sich bestehendes Subject, eine Hypostase, also vom Vater unterschieden und zwar der Zahl und dem Range nach von ihm unterschieden: *ἀριθμῷ ἕτερόν τι, ἀριθμῷ οὐ γνώμῃ* [1]).

Von da aus wendet sich die Betrachtung seinem vorweltlichen Sein beim Vater und seiner Entstehung aus ihm zu: der Logos war vor allen Geschöpfen bei dem Vater, er existirte in ihm erst potentiell oder ideell, noch nicht der persönlichen Wirklichkeit nach, vor der Schöpfung aber und zum Behuf derselben ist er vom Vater gezeugt (*γεννηθείς*), und zwar durch dessen Kraft und Willen gezeugt (*δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ*), aus ihm hervorgegangen, herausgesetzt (*προβληθείς*) [2]). Diese Zeugung, heißt es näher, sei keine Zertheilung, keine Abtrennung oder Ausleerung des göttlichen Wesens, auch kein Naturprozeß, sondern ein frei-bewußter Akt des Vaters (*θελήσει τοῦ πατρός, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ*), ein Akt der Wesensmittheilung, ähnlich wie die menschliche Vernunft ein vernünftiges Wort erzeugt, oder wie ein Feuer an dem andern sich entzündet, ohne daß dieses sich mindert. Theophilus wendet darauf die herkömmliche Unterscheidung von *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* an [3]).

1) Dial. 56. 62. 128.

2) Vgl. mit Apol. II, 6 (Anmk. 1) Dial. 61: *ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν*, und Dial. 129: Proverb. 8, 21 zeige, *ὅτι γεγεννῆσθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἁπλῶς τῶν κτισμάτων .. καὶ τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστιν.* Erst durch dieses Erzeugtwerden wird der Erzeugte zu einer von Gott unterschiedenen Hypostase. So verstehe ich diese Stelle mit Petavius, Dunker a a. O. 20, Zahn (Marcellus v. Anc. 229 ff.) gegen Kuhn: Katholische Dogmatik II, 133. — 3) Justin Dial. 16. 127. 128. Apol. I, 63. Theophilus ad Autol. II, 10: *ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ* (una cum) *τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐρευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων* (Ps. 44, 1). Vgl. Otto zu d. St. Ebd. c. 22: *ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι, ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως.* Tatian c. 5: *προπηδᾶν.*

Demnach ist der Logos das „erste Erzeugniß des Vaters" (πρῶτον γέννημα-ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς), dem Wesen nach aus Gott emanirt: θεὸς ἐκ θεοῦ πεφυκώς, aber eben deshalb dem Vater untergeordnet (ὑπὸ τῷ πατρὶ τεταγμένος), dem Range nach der zweite nach Gott (ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ), durchaus von ihm abhängig, das Organ seiner Wirksamkeit, sein Diener [1]), auch darin — was besonders beachtungswerth — geringer, daß, während der Vater seiner Natur nach unendlich, unfaßbar, außer- und überweltlich über Raum und Zeit schlechthin erhaben ist und bleibt, der Logos begrenzt ist und deshalb in die Schranken des Raumes und der Zeit einzugehen, faßbar zu werden vermag, wie es die alttestamentlichen Theophanien zeigen [2]).

a) Es werden also von diesen Apologeten die beiden wesentlichen Momente des christlichen Glaubens: die Gottheit Christi und dessen persönlicher Unterschied vom Vater anerkannt, aber das Verhältniß zwischen beiden ist als Subordination gedacht und das Hervorgehen des Logos zur hypostatischen Daseinsform fällt in die Zeit oder doch an den Anfang der Zeit [3]). Diese Bestimmungen stehen nicht nur neben einander, sie scheinen sich zu widersprechen. Denn immer bleibt der Begriff des Absoluten, dieses Prärogativ der Gottheit, in dem Vater, dem πατὴρ τῶν ὅλων, beschlossen und dadurch erscheint die wahre Gottheit des Sohnes bedroht. Versucht man aber den Unterschied auf die Wesenseinheit zurückzuführen, so will er sich völlig auflösen. Dieß ist der Fall, wenn Theophilus vom Logos sagt, er sei θεοῦ νοῦς καὶ φρόνησις αὐτοῦ, oder Athenagoras 10: „Vater und Sohn seien Eins, der Sohn im Vater und der Vater im Sohn durch die Einheit und Kraft des Geistes; Gott habe, weil er ewig Vernunft sei (ἀϊδίως νοῦς ὤν), von Anfang in sich den Logos", und hinzusetzt: „außerdem wäre ja Gott ohne Vernunft" (ἄλογος), —

---

1) Apol. I, 13. Dial. 56. 126. 129 zu Genes. 19, 24: Es sei hier von zwei Herren die Rede, der eine, der Feuer von dem Herrn aus dem Himmel regnen läßt, der Logos, der andere der, welcher Herr auch des Herrn auf Erden ist ὡς πατὴρ κ. θεὸς, αἴτιός τε αὐτῷ (τ. λόγῳ) τοῦ εἶναι, καὶ δυνατῷ καὶ κυρίῳ καὶ θεῷ (εἶναι). — 2) Dial. 34. 60. 127. Gerade hier erblickt Kuhn (a. a. O. 133 f.) „den Punkt, an welchem die ganze Unklarheit und Unsicherheit zu Tage tritt, mit der die Justinische Auffassung des Verh. des Sohnes zum Vater überhaupt behaftet ist". Eben so bei Theoph.

3) Vgl. mit Justin a. a. OO. Theophil. ad Aut. II, 10. Tatian Orat. ad gr. 7.

denn da ist der Sohn offenbar nichts anderes als das göttliche Bewußtsein, das mit dem Wesen Gottes identisch ist [1]); ähnlicher Weise wie Athenagoras zuweilen auch den heiligen Geist für eine von Gott ausgehende Wirkung oder Kraft ansieht, die gleich dem Sonnenstrahl leuchtend und wärmend in die Welt eingeht, ohne eine selbstständige Existenzform zu haben. Der Ausdruck Logos sichert also den persönlichen Unterschied vom Vater nicht genügend.

b) Aber er sichert auch nicht seinen Unterschied von dem Endlichen. Denn es wird bisweilen von denselben Apologeten (wie bei Philo) der Logos mit dem göttlichen Weltgedanken und das Hervorgehen des Logos aus dem Vater mit der Weltschöpfung identificirt, oder doch beide in eine solche Nähe gebracht, daß sie ineinander verfließen. Dieß gilt vielleicht schon von jener Aeußerung des Athenagoras, „der Logos sei aus Gott hervorgegangen, um Urbild und Wirkenskraft der entstehenden Welt zu sein [2]), jedenfalls aber von der vielbesprochenen Stelle Tatians ad graec. c. 5: „Gott war im Anfang; der Anfang aber (*ἡ ἀρχή*) ist, wie wir wissen, die Kraft des Logos. Denn der Herr aller Dinge, der selbst der Urgrund (*ὑπόστασις*) des All ist, war Anfangs, sofern die Schöpfung noch nicht vollzogen war, allein; insofern aber er selbst a l l e Kraft, des Sichtbaren und des Unsichtbaren Urgrund war (res omnes visibiles et invisibiles in se complectebatur), hatte mit ihm zugleich das All, mit ihm auch vermöge der Vernunftkraft (*διὰ λογικῆς δυνάμεως*) der Logos selbst, der in ihm war, seinen (potentiellen) Bestand. Durch seinen einfachen Willen aber trat der Logos heraus, nicht umsonst (fruchtlos wie ein verschwindender Schall), sondern als das erstgeborene Werk des Vaters; und so war er der Anfang, die *ἀρχή* der Welt. Geworden aber ist er durch Diremtion (*κατὰ μερισμόν*, and. durch Mittheilung) nicht durch Abtrennung; denn das Abgetrennte ist von seinem Ursprung verschieden, was aber durch Diremtion (Unterscheidung) entstanden ist, macht das, von dem es genommen ist, indem es die Haushaltung der Welt als sein Theil annimmt (überkommt), um sein Wesen nicht

---

1) Theophil. ad Aut. II, 22. S. die B e i l a g e. Athenag. leg. c. 10: *ἐξ ἀρχῆς ὁ θεὸς νοῦς ἀΐδιος ὢν εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν.* Vgl. das Urtheil Staudenmaiers: die Lehre v. der Idee, S. 345.

2) Leg. c. 10: *ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ κ. ἐνεργείᾳ.* Ebd.: der Logos ist aus Gott hervorgegangen *ὡς τῶν ὑλικῶν ξυμπάντων .. ἰδέα κ. ἐνέργεια εἶναι προελθών.* S. Otto.

ärmer, gleichwie an einem Lichte andere angezündet werden, ohne jenes zu verringern" [1]). Offenbar wird hier das Hervorgehen des Logos aus Gott zugleich als Verwirklichung der Weltidee gedacht.

Ob einige dieser VV. auch die Geisterwelt mit zu dem Kreis des Göttlichen gerechnet haben, folgt daraus noch nicht, daß Justin unmittelbar mit dem Sohn auch das Heer der guten Engel zusammennimmt (Ap. I, 6), daß sie aber die Grenzlinie nicht scharf gezogen haben, sieht man doch daraus, daß Athenagoras, nachdem er Vater, Sohn und Geist genannt hat, hinzufügt: damit sei unsere Gotteslehre noch nicht abgeschlossen, es gehöre auch die Menge der Engel und Diener hinein, welche Gott der Schöpfer und Gründer der Welt durch seinen Sohn vertheilt und den Elementen der Welt beigeordnet hat, Leg. 10.

So unbestimmt und fließend ist hier noch Alles. Die genannten Kirchenlehrer sind selbst noch im Ringen nach dem entsprechenden Ausdruck für den christlichen Gemeinglauben begriffen; innocenter et minus caute locuti sunt, sagt Hieronymus von ihnen. Die Logosidee in dieser Fassung eignete sich überhaupt mehr zu einem allgemeinen Gesichtspunkt, um das Verhältniß Gottes zur Welt zu erklären, als zur Bestimmung unseres Dogma.

c) Daß dieses in seiner bisherigen Gestalt dem Glaubensbewußtsein der Kirche noch nicht entsprach, ersieht man am besten aus dem treuesten Repräsentanten desselben, aus Irenäus, der noch in dieses Stadium fällt. Er läßt sich gar nicht auf die spekulativen Versuche der Apologeten, die er übrigens wohl kennt (IV. 6, 2. V. 26, 2), ein, ja er lehnt ihre emanatistische Ansicht von dem Hervorgehen des Logos aus dem Vater, insbesondere von einem zeitlichen Hervorgehen, indirekt ab [2]). Er hält die Unterscheidung zwischen einem in Gott ruhenden und dann aus ihm herausgetretenen Wort für eine unhaltbare Erfin-

---

1) *οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προςλαβόν.* Kahnis, d. Lehre v. h. Geiste S. 236: der Gedanke ist: die Welt war der Idee nach in Gott gesetzt, vermöge der in ihm subsistirenden Logospotenz. S. über diese ganze schwierige Stelle und die verschied. Deutungen von Prudentius, Maran, Daniel, Baur, Otto p. 22—26. Petavius bemerkt dazu: Tatianus videtur existimasse, Verbum a Patre productum ex aeterno non actu et in se ipso, sed tantummodo *ἐν λογικῇ δυνάμει* ac potestate fuisse, quemadmodum in eadem erant creata deinceps omnia.

2) d. h. zugleich mit der Lehre der Gnostiker, II, 13, 4—6.

dung, eben so den Vergleich der Erzeugung des Logos mit der Geburt des menschlichen Wortes aus der Vernunft. Göttliche Verhältnisse lassen sich überhaupt nicht nach dem Maß der endlich-menschlichen bemessen. Die absolute Einheit, Einfachheit und Selbstgleichheit Gottes gestatte keine solche Analogie. Kann man auch in Beziehung auf den Menschen sagen, das Wort gehe aus der Vernunft hervor: in eo, qui est super omnes Deus, totus nus et totus logos (totus mens) cum sit, jam non talis ordinationis sequitur emissio [1]. Alle jene Versuche sind müßige Spekulationen.

Ihnen gegenüber stellt sich Irenäus fest auf den Boden der Heilsoffenbarung, innerhalb dieser Grenzen aber spricht er sich um so reinlicher über das Verhältniß zwischen Vater und Sohn aus. Den Namen „Sohn" braucht er im metaphysischen Sinn zur Bezeichnung des Göttlichen in Christo, im directen Verhältniß zum Vater, den Ausdruck Logos zur Bezeichnung desselben in Beziehung auf die Offenbarung [2], — und dieser Logos ist ihm weder die Weltidee, noch das Schöpferwort, noch das göttliche Bewußtsein, sondern die Selbstoffenbarung des selbstbewußten Gottes und das Prinzip der Offenbarung Gottes nach außen: cogitatio ejus Logos .. invisibile Filii Pater, visibile autem Patris Filius [3]. Und diesen Logos (= Sohn) nimmt er ganz in das Göttliche herein. Dem Wesen nach besteht zwischen ihnen kein Unterschied, „denn wie der Vater ganz Vernunft, ganz Geist ist, so ist auch der Logos ganz Gott, ungeschaffen wie der Vater mit dem Vater und Schöpfer aller Dinge" [4]. Der gemeinsame Begriff des Schöpfers und Herrn faßt beide in die Einheit der Gottheit zusammen — ita ut is quidem, qui omnia fecit, cum Verbo suo juste dicatur Deus et

---

[1]) II. 13. 8. II. 29. 3.

[2]) III, 16, 7: Er nennt ihn den Eingeborenen vom Vater, den vorherverkündigten Christus, das Verbum Dei, welches Fleisch wurde; ebd. 17, 4: Filius unigenitus, qui et Verbum est Patris. Vgl. IV. 6, 4. — [3]) IV, 6, 9 zu Matth. 11, 27: cognitio Patris Filius, cognitio autem Filii in Patre et per Filium revelata. IV. 38, 3. — [4]) II. 28, vgl. II. 13, 8. II. 17, 7; 28, 5. Die Offenbarung des Vaters im Sohne ist der gemessene Ausdruck dessen, was Gott an sich ist. Wenn Iren. IV. 4, 2 sagt: Mensura Patris Filius, so meint er damit keine verendlichende Beschränkung des Sohnes, sondern eine Determination in sich selbst — denn er setzt hinzu: immensum Patrem in Filio mensuratum, capit eum. Gegen Ziegler.

dominus solus (III. 8, 3), weshalb auch Irenäus dem Logos eben so wie dem Vater den Namen „Gott" beilegt: Verbum ipse Deus[1]). Mit der vollen Gottheit des Sohnes ist eo ipso die Ewigkeit desselben gesetzt, und auch sie spricht Irenäus auf's bestimmteste aus. Er verwirft alle Vorstellungen von einer zeitlichen Prolation des Logos aus dem Vater, jeden Gedanken an ein vorher oder nachher beider: semper coëxistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem . . inenarrabilis generatio non habet initium operationis[2]), einen mit dem andern zumal gesetzt: Deus autem, totus exsistens mens et totus exsistens Logos, quod cogitat hoc et loquitur, et quod loquitur hoc et cogitat; cogitatio enim ejus Logos[3]). Und wie er gleichewig mit dem Vater existirt, so hat er ihn auch ewig geoffenbart, nicht erst bei der Menschwerdung, oder durch die Schöpfung, sondern von Anfang an den Engeln und Gewalten[4]).

Diese seine ewige Coexistenz beim Vater hat nun den persönlichen Unterschied vom Vater zur Voraussetzung, den Irenäus allerdings schwächer betont. Aber er spricht ihn doch damit aus, daß er den Vater als das Prinzip des Sohnes, diesen als vom Vater hervorgebracht (prolatus a Patre), als den Offenbarer des Vaters, als den Vollzieher seines Willens, als den Verwalter der göttlichen Gnade bezeichnet[5]), oder indem er sagt: „der Vater, der Alle überragt, ist das Haupt Christi und trägt zugleich die Schöpfung und seinen Logos (V. 8, 2).

---

1) II. 13, 8 vgl. III. 6, 1: Neque igitur dominus neque Spiritus s. neque apostoli eum qui non esset Deus definitive et absolute Deum nominassent aliquando, nisi esset vere Deus; neque dominum appellassent aliquem ex sua persona, nisi qui dominatur omnium: Deum Patrem et Filium ejus, qui dominium accepit a patre suo omnis conditionis. IV. 38, 3. — 2) II. 30, 9. III. 18, 1. II. 25, 3. — 3) A. a. O. II. 28, 5 . . . Ab initio enim assistens Filius suo plasmati revelat omnibus Patrem, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult Pater; et propter hoc in omnibus et per omnia unus Deus Pater (et unum Verbum, Filius) et unus Spiritus et una salus omnibus credentibus in eum. IV. 14, 1. — 4) III. 16, 7. IV. 20, 7. — 5) Vgl. überhaupt Duncker 55. Wenn Kuhn 169 sagt: Während Iren. die wesentliche Einheit des Sohnes oder Logos einerseits fast bis zur monarchianischen Negation seiner Persönlichkeit steigert, läßt er auf der andern Seite der hypostatischen Verschiedenheit so volle Geltung zu Theil werden, daß der Schein der wesentlichen Subordination entsteht, so halte ich die zweite Satzhälfte für unrichtig. Vgl. auch Ziegler 186.

Der persönliche Unterschied ist auch in den Stellen angedeutet, in denen er Sohn und Geist die beiden Hände Gottes nennt, durch deren eine er die Welt aus Nichts hervorgebracht, durch deren andere er die Dinge geordnet hat (IV. 20, 1. 6),

So rein und schriftgemäß stellt Irenäus diese Verhältnisse dar. Er ist uns ein Zeuge dafür, wie hoch der einfache Glaube der Kirche über jenen halbphilosophischen Erstlingsversuchen der griechischen Apologeten stand. Allein ausreichend waren auch diese Bestimmungen des Irenäus nicht; denn nicht nur stehen bei ihm Gottheit und Persönlichkeit Christi nur neben einander, er verhält sich gegen die vorliegenden Probleme, zu welchen doch der Zug des Dogma unabweisbar hindrängte, mehr nur abweisend oder zurückhaltend.

Jedenfalls konnte es auf der Stufe, auf der wir es bei den Logoslehrern fanden, nicht stehen bleiben, es mußte sowohl der Unterschied als die Einheit von Vater und Sohn bestimmter gefaßt werden — und dieß konnte nur dadurch geschehen, daß beide Momente zunächst einander schärfer gegenübertraten.

Drittes Stadium.

Die wesentliche Einheit und der persönliche Unterschied im Conflict.

Der Monarchianismus mit seinen beiden Formen. Die Subordinationstheorie der VV. Vorläufige Vermittlung durch Origenes.

Der Anstoß dazu kam der Kirche durch zwei seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts auftretende Richtungen, in denen die bereits überwundenen Häresien des Ebionismus und Doketismus wiederkehren, nur in höherer Form. Beide Richtungen haben das Interesse, die absolute Einheit Gottes zu wahren, welche ihnen durch die Lehre von der Hypostase des Logos gefährdet schien. Sie wollen keinen persönlichen Unterschied (keine *ἰδία οὐσίας περιγραφή*) in das Wesen Gottes einlassen, deshalb auch kein persönliches Fürsichsein des Sohnes (*ἰδιότης*) anerkennen, sondern das Göttliche in Christo ist ihnen unterschiedslos eins mit dem Vater, d. h. mit der Gottheit überhaupt; ihr Grundgedanke ist die Einheit Gottes, Monarchianismus[1]). Dieß

[1]) *μοναρχία*, Einheit des Prinzips; der Gegensatz *οἰκονομία*, dispositio,

das Gemeinsame dieser Richtung, ihr gemeinsamer Gegensatz gegen die kirchliche Strömung.

Dabei theilt sie sich jedoch selbst wieder in zwei einander entgegengesetzte Klassen. Die eine will die selbstständige Persönlichkeit des historischen Christus festhalten mit Aufgebung seiner wesentlichen Gottheit, die andere seine wesentliche Einheit mit dem Vater unter Aufgebung des persönlichen Unterschiedes; jene geht von unten aus, von der geschichtlich-menschlichen Person Christi und setzt ihn zum blosen Menschen herab, diese will einen Christus κάτωθεν, und läßt ihm deshalb die Gottheit voll aber unpersönlich einwohnen, womit sie zuletzt auch seine wahre Menschheit gefährdet. So beschreiben uns Origenes und Novatian diese Richtungen [1]). Indem sie an das Dogma herantreten, versetzen sie die Kirche in die Alternative, entweder die von ihr geglaubte wahrhafte Einheit des Sohnes mit dem Vater aufzugeben, oder den persönlichen Unterschied festhaltend, denselben bis hinein in das Wesen Gottes selbst zu setzen.

a) Der erstere Abweg, wir können ihn den rationalistischen nennen, zeigte sich zunächst im Abendland, in Rom, wo ein gewisser Theodotus aus Byzanz (ein Gerber) c. 200 mit der erneuerten ebionitischen Irrlehre auftrat: der Erlöser sei ein gewöhnlicher Mensch gewesen, nur durch Frömmigkeit vor allen andern ausgezeichnet [2]). Dieselbe Häresie machte fast gleichzeitig (210?) ein anderer Theodotus (ein Wechsler) geltend, nur etwas anders modificirt [3]), und etwas später Artemon (Artemas), dessen Lehre von Theodoret so angegeben wird: Ἰησοῦν Χριστὸν ἄνθρωπον ψιλὸν, ἐκ παρθένου γεγεννημένον, τῶν δὲ προφητῶν ἀρετῇ κρείττονα [4]). An sie schloß sich

---

die geschichtliche Heilsveranstaltung u. H.-Ordnung vom Vater durch den Sohn im h. Geist.

1) Orig. in Joh. T. II, 2. Novatian de Trinit. 30: Tam illi, qui Jesum Christum ipsum Deum patrem dicunt, quam etiam illi, qui hominem illum tantummodo esse voluerunt, erroris sui causas inde rapuerunt: quia cum animadverterent, scriptum esse, quod unus sit Deus, non aliter putaverunt istam tenere se posse sententiam, nisi aut hominem tantum Christum aut certe Deum patrem putarent esse credendum.

2) Euseb. V, 28. Tert. adv. omn. haer. 8: Christum hominem, e spiritu quidem s. natum ex virgine sed hominem solitarium atque nudum, nulla alia prae caeteris nisi sola justitiae auctoritate. Philos. VII, 35. — 3) fab. h. 2, 6. Euseb. a. a. O. Phil. VII, 36. — 4) fab. h. 22, 4. —

eine zahlreiche Schule an, Asklepiades, Hermophilos, Natalios u. A., die sich bis ins dritte Jahrhundert hinein erhielt, insbesondere in der römischen Gemeinde Eingang gefunden hatte und den Anspruch erhob, die ursprüngliche Lehre der Kirche zu vertreten. Die Meinung dieser Sekten, die mit den sogenannten Alogern zusammenhängen oder vielleicht später unter diesem Namen zusammengefaßt wurden [1]), war die, daß Christi Persönlichkeit eine rein menschliche gewesen sei, ohne deshalb zu läugnen, daß ihm ein Göttliches eingewohnt habe. Dieses Göttliche dachten sie aber nicht als den persönlichen Logos (welchen Ausdruck sie überhaupt ablehnten), sondern als eine göttliche Kraft, die sich Jesu, sei es bei seiner Geburt, sei es bei der Taufe mittheilte und von da ab heiligend auf ihn einwirkte [2]).

Eben dieß ist der Punkt, an welchem später (260) **Paul von Samosata**, Bischof in Antiochien, diese Theorie weiter entwickelte. Auch er ging von dem streng unitarischen Gottesbegriff aus. Der Logos — diese Bezeichnung nahm er aus der herrschenden Lehre auf — der Logos ist ihm nur die Vernunft in Gott, das göttliche Bewußtsein, weder vom Vater, noch vom heiligen Geiste persönlich unterschieden: *ἀναιρεῖ τὴν τοῦ υἱοῦ ὑπόστασιν*; Christus zwar übernatürlich erzeugt, aber von Natur ein gewöhnlicher Mensch: *κοινὸς τὴν φύσιν ἄνθρωπος — Χριστὸς κάτωθεν*. In dieser Negation seiner Gottheit ging Paul so weit, daß er selbst die kirchlichen Loblieder auf Christus, als den Herrn, unter dem Vorgeben, sie seien neueren Ursprungs, abschaffte, was den größten Anstoß erregte. Aber, lehrte er, diesen Menschen, wie er von unten her wirkte, inspirirte von oben herab der göttliche Logos (*ἐνέπνευσεν ἐν αὐτῷ ἄνωθεν*), und in noch höherem Grade als in den Propheten und in Moses wohnte in ihm (wahrscheinlich permanent) die göttliche Weisheit, nicht persönlich, sondern eigenschaftlich (*οὐκ οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα* [3]). Diese gött-

---

1) Euseb. V, 28. Epiph. 51, 3: „so genannt, weil sie den von Johannes verkündigten Logos nicht annehmen und das Joh. Evg. verwerfen". — 2) Epiph. Panar. I, 121—127. Nach den Mittheilungen der Philos. VII, 35. 36. X, 23. 24 soll es ein gnostischer Zug, ähnlich der Lehre Cerinths gewesen sein, der sich bei dem jungen Theodot und den mit ihm verwandten Melchisedekianern einmischte — wovon jedoch die übrigen Berichte nichts wissen.

3) S. den Bericht des Euseb. VII, 17—30 und Epiph. h. 65, 1. Theodoret f. h. II, 8.

liche Einwohnung machte Jesum zum Sohne Gottes. Auch Paul dachte dieselbe als das Prinzip der sittlichen Lebensentwicklung Jesu, ging aber in der Energie, mit der er diesen Gedanken verfolgte, über seine Vorgänger hinaus: durch sie, lehrte er, habe Jesus einen Grad ethischer Vollkommenheit und Gottesgemeinschaft erreicht, vermöge dessen er des Gottesnamens würdig, ja vergottet worden sei: *ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι* [1]). So suchte Paul wenigstens eine Art von Göttlichkeit, nachdem er sie vorher geläugnet, auf dem Wege der sittlichen Entwicklung für den Erlöser wieder zu gewinnen. Allein diese Vergottung ist eben nur eine moralische; der Kern dieses Christus, obwohl Sohn Gottes genannt, bleibt immer das menschliche Ich, eine menschliche Hypostase, welche als selbstständige Gotte gegenübersteht (zwei *πρόσωπα*). Es gibt also auf diesem Standpunkt keine Menschwerdung, keine gottmenschliche Person, sondern zwei für sich bestehende Subjecte. Ein Sohn Gottes existirte nach Paul erst seit der Geburt Jesu, und in Ansehung der Präexistenz konnte er nur so viel zugeben, daß er von der wirklichen Erscheinung Jesu seine ewige Vorherbestimmung dazu unterschied (*τῷ προορισμῷ πρὸ αἰώνων*) [2]).

Er repräsentirt die ausgebildetste Form der ersten unitarischen Richtung.

b) Die andere, auf deren erste Spuren schon Justin (Dial. 128) hindeutet, hatte, obwohl von einem ähnlichen Gottesbegriff ausgehend, doch die entgegengesetzte Tendenz: sie wollte Christum so wenig zum blosen Menschen herabsetzen, daß es ihr vielmehr um seine Gottheit zu thun war (*Χριστὸν δοξάζειν*); aber aus Furcht, der Einheit des göttlichen Wesens zu nahe zu treten, negirte sie jeden Unterschied zwischen dem Christo einwohnenden Göttlichen und zwischen dem Vater.

Diese bisher in der Kirche unerhörte Theorie sprach zuerst der Confessor P r a x e a s aus Kleinasien in Rom aus, am Ende des zweiten Jahrhunderts gleichzeitig mit jenem Theodotus. Tertullian adv. Praxeam c. 2 sagt von ihm: Deum unicum non alios putat cre-

---

[1]) Athan. de cogn. 26. 45: *ἐξ ἀνθρώπων γέγονε θεός.* Theodoret f. h. II, 8. — [2]) Athan. c. Apollin. I, 20. Baur a. a. O. 300. Die Aehnlichkeit mit der Christologie der Socianer und einiger moderner Theologen liegt am Tage.

dendum, quam si ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum sanctum dicat, wofür er sich neben Jes. 45, 5 vornehmlich auf Joh. 10, 30; 14, 9 u. 11: „Wer mich siehet, der sieht den Vater; ich im Vater und der Vater in mir" berief, weshalb Tertullian bemerkt, er mache diese drei Stellen gleichsam zur ganzen Bibel (20). Dieser unicus Deus, das göttliche Geisteswesen (Spiritus), hat sich nach Praxeas in Maria eingesenkt, aus ihr menschliche Natur, näher Fleisch (caro) sich angeeignet, und so, als der Fleischgewordene, heiße er Sohn. Praxeas unterschied also das Göttliche und Menschliche in Christo nur wie σάρξ und πνεῦμα — Inneres und in die äußere Erscheinung Tretendes; dasselbe Subject ist als mit Gott identisches Pneuma: Vater, als fleischgeworden: Sohn[1]). Eben damit wird Christus zu einer blosen Theophanie und Gott (der Vater) in die reale Theilnahme an den Leiden des Fleisches hineingezogen: Filius patitur, pater vero compatitur, wie es Praxeas ausdrückte[2]), weshalb ihn Tertullian des „Patripassianismus" beschuldigte, der Sache, wenn auch nicht dem Worte nach[3]), mit Recht, um so mehr als Praxeas auch keine vernünftige menschliche Seele in Christo annahm, sondern bloses Fleisch, welches er deshalb nur als selbstlos, als bloses Gewand der Gottheit gedacht haben kann. Zieht sich die Einwohnung derselben aus Christus zurück, so geht damit auch seine menschliche Natur zu Ende — wird er gelehrt haben; wenigstens war dieß die nothwendige Consequenz des von ihm behaupteten Satzes[4]). Doch wie dem sei, jedenfalls haben wir hier ein Christusbild vor uns, dessen Kern nicht ein menschliches oder gottmenschliches, sondern einfach das (Eine) göttliche Ich ist. Es war der Gegensatz gegen die kirchliche Lehre von der

---

1) A. a. O. c. 27: In una persona utrumque distinguunt, patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est Deum, id est Christum. — 2) c. 16: Hinc apparet error illorum. Ignorantes enim a primordio omnem ordinem divinae dispositionis per filium decucurrisse, ipsum credunt patrem et visum et congressum operatum, et sitim et esuriem passum ... et ita unum Deum semper egisse, id est patrem, quae per filium gesta sunt. Vgl. ebd.: Ipsum dicit patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, denique ipsum esse Jesum Christum. — 3) Sofern nämlich Praxeas selbst hier überall nicht den Ausdruck „Vater" gebraucht, sondern einfach Gott gesagt haben wird. — 4) Tertullian a. a. O. 23: Praxeas ipsum vult patrem de semetipso exisse et ad semetipsum abiisse.

Hypostase des Logos und die daraus sich bildende Trinitätslehre, die den Praxeas zu diesem Extrem forttrieb. Er machte ihr den Vorwurf, sie führe zu zwei oder drei Göttern (duos et tres (Deos) jactitant a nobis praedicari, bemerkt Tertullian) — um so entschiedener müsse man die Einheit behaupten: monarchiam, inquiunt, tenemus.

An Praxeas schloß sich an **Noëtus** in Smyrna, bemerkenswerth durch die Consequenz, mit der er dieselbe Theorie durchführte. Denn er identificirte den Sohn mit dem Vater, den Menschen Christus mit Gott dergestalt, daß er sagte: „Einer ist Gott der Vater, der Schöpfer des All, verborgen, wenn er wollte, und in die Erscheinung tretend, wenn er wollte, unsichtbar und sichtbar, ungezeugt von Anfang, gezeugt, als er von der Jungfrau geboren werden wollte; unsterblich, leidensunfähig, und wiederum sterblich und leidensfähig, je nachdem er wollte" [1]). Und noch significanter: „So lange (der Eine) noch nicht Vater (des Sohnes) geworden war, hieß er mit Recht Vater; als es ihm aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, wurde er Sohn — sein eigener Sohn, nicht eines Andern": *υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ οὐχ ἑτέρου* [2]). Denn nur so meinte er, könne die Monarchie bestehen, „wenn Vater und Sohn Ein und dasselbe seien (*ἓν καὶ τὸ αὐτό*), nur nach dem Wechsel der Zeiten bald Vater bald Sohn benannt". Der Verfasser der Philosophumena, Hippolyt, leitet diese Lehre von dem Philosophen Heraklit ab, und in der That scheint sie im Zusammenhang mit einer Weltanschauung gestanden zu haben, welche das an sich Eine All in die wechselnde Mannigfaltigkeit der Gegensätze auseinandergehen, aber auch aus ihnen wieder in sich zurückkehren läßt: diesen pantheistisch gedachten Prozeß trug wahrscheinlich Noëtus auf das Verhältniß zwischen Vater und Sohn über [3]). Seine Lehre fand besonders

---

[1]) Theodoret fab. haer. 3, 3. Epiph. h. 57. — [2]) Die Philos. IX, c. 10 bemerken dazu: *οὕτως γὰρ δοκεῖ (Νοητός) μοναρχίαν συνιστᾶν, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον, οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν, ἕνα δὲ εἶναι τοῦτον τὸν φανέντα καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα καὶ ἐν ἀνθρώποις ἄνθρωπον ἀναστραφέντα, υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσιν ὁμολογοῦντα διὰ τὴν γενομένην γένεσιν, πατέρα δὲ εἶναι καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύψαντα.* Vgl. ebd. VIII, 19. (70). — [3]) Philos. IX, 9 ff. Dazu Baur, das Christenth. der 3 erst. Jahrh. S. 337. Dagegen, ohne hinreichenden Grund Kuhn 326.

in Rom, wohin sie durch seinen Schüler Epigonos gebracht worden war, viel Anklang. Sie wurde da vertreten durch Kleomenes und Bischof Kallistus, einen faktiosen, übelberüchtigten Mann (J. 218—233), der sich lediglich dem Ausdruck nach von Noëtus unterscheidet: Vater und Logos (Sohn) seien nur dem Namen nach verschieden, Eins als *πνεῦμα ἀδιαίρετον*. Vermöge der Immanenz desselben in dem von ihm angenommenen und vergotteten Fleische könne man sagen, „der Vater habe mitgelitten mit dem Sohne“ [1]). —

Wesentlich derselben Richtung gehörte auch an der Bischof Beryll von Bostra in Arabien (c. 240 f.), dessen Lehre Eusebius so angibt: der Erlöser habe vor der Menschwerdung noch kein persönliches Dasein gehabt, mithin auch noch keine eigene Gottheit besessen, sondern allein die väterliche habe in ihm ihre Wohn- und Werkstätte aufgeschlagen, allerdings aber habe dieselbe eben dadurch eine gewisse Bestimmtheit (Begrenzung) in ihm gewonnen“ [2]). Wenn dieß wirklich, wie wahrscheinlich, seine Meinung war, dann bildet Beryll den Uebergang zu der letzten und höchsten Form des Monarchianismus. Eine menschliche Seele hat auch er nicht gelehrt, später aber, von Origenes widerlegt, diesen Irrthum zurückgenommen (Socrates H. Eccl. III, 7).

Diese höchste und ausgebildetste Form des Monarchianismus bietet Sabellius aus Libyen, früher in Rom, später Presbyter in der Pentapolis (c. 250). Auch er geht von demselben Einheitsbegriffe aus wie die Bisherigen, auch nach ihm hat das Göttliche in Christo keine persönliche Subsistenz — es ist nur eine Modification des Einen Gottes; aber er geht darin über seine Vorgänger hinaus, daß er auch

---

1) Philos. X, 12: *ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προςλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἕν ... καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ..* Diese St. bestätigt die Meinung Dorners 1, 533, Noët habe noch bestimmter als Praxeas das menschliche Leiden auf die Gottheit übergetragen. Alles weitere, was D. darüber ausführt, ist reine Vermuthung. — 2) Euseb. IV, 33: *τὸν σωτῆρα μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην* (stetig und wirksam eingewohnt) *αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν*. Mehr als das Obige läßt sich aus den angef. Stellen nicht erschließen, ungeachtet der vielfachen Erörterungen von Schleiermacher, Neander, Dorner, Baur, der übrigens den Beryll in die erste Klasse der Monarchianer verweist.

den heiligen Geist mit hinzunimmt und so ein vollständiges trinitarisches System entwickelt, dessen Grundgedanke ist: daß Vater, Sohn und Geist drei geschichtliche, nach einander auftretende Offenbarungsformen des Einen Gottes sind, deren Unterschied aber lediglich nach Außen in die Offenbarung fällt, während sie sich, nach Innen hin angesehen, nur dem Namen nach unterscheiden [1]). Nach Epiph. nannte Sabellius die Eine göttliche Hypostase Sohnvater (*υἱοπάτωρ*), und verglich den Vater mit der erscheinenden runden Gestalt der Sonne, den Sohn mit ihrer erleuchtenden, den heiligen Geist mit ihrer erwärmenden Kraft, also drei Wirkungsweisen einer und derselben Sonne. Nach den genaueren Angaben des Athanasius und Basilius faßte er seine Lehre in die Formel: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς* [2]). Das will sagen: die an sich unterschiedslose Gottheit ist das gleichbleibende in dem ganzen Prozeß, aber sie entfaltet sich successiv nach Außen hin zu einer Dreiheit von Erscheinungsformen, Phasen (*πρόσωπα* Masken, Rollen). Das diese ganze Bewegung vermittelnde Prinzip ist der Logos, den Sabellius sehr bestimmt von dem Sohn

---

1) Die Philosoph. IX, 2 erwähnen den Sab. nur kurz. Er wird sein System in Rom, und zwar im Anschluß an Kleomenes, nur erst seinen allgemeinsten Grundzügen nach, später erst vollständiger entwickelt haben. Epiphanius haer. 62 bez. es so: *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱὸν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα, ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει* (Substanz) *τρεῖς ὀνομασίας*. Vgl. Theodoret fab. h. II, 9. — 2) Folgende St. drücken seine Theorie am significantesten aus, Athan. Or. c. Arian. IV, 12: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριὰς, ἡ δὲ μονάς ἐστιν ὁ πατὴρ, τριὰς δὲ πατὴρ, υἱὸς, ἅγιον πνεῦμα ... εἰ αὐτὴ ἡ μονὰς ἐπλατύνθη εἰς τριάδα, τριὰς δέ ἐστι πατὴρ καὶ υἱὸς κ. ἅγιον πνεῦμα, ὁ αὐτὸς ἄρα πατὴρ γέγονεν καὶ υἱὸς καὶ πνεῦμα κατὰ Σαβέλλιον, ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ᾽ αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα.* Basilius Epist. 210, 5: *Σαβ. εἶπε, τὸν αὐτὸν θεὸν, ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι.* Ders. Epist. 214, 5: *ἕνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν θεὸν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως, κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας.* Zwar will Zahn, Marcell. v. Ancyra 196, diese Stellen nicht auf Sabellius, sondern auf Marcell. bezogen wissen, und gewiß hat Athan. a. a. O. IV. 2—25 diesen mit im Auge, wie er denn da mehrere verwandte Erscheinungen auch aus späterer Zeit unter dem Namen Sabellianismus zusammenfaßt. Doch trägt die angef. St. im Zusammenhalt mit denen aus Basil. den Stempel der Originalität.

unterscheidet. Er scheint ihn als die primäre Selbsterfassung oder Selbstunterscheidung Gottes gedacht zu haben, vermöge deren er aus seinem absoluten Insichsein (der schweigende Gott) herausgeht und sich zur Offenbarung nach Außen bestimmt (der ϑ. σιωπῶν wird zum redenden, λαλῶν)[1]. Auf Grund dieser immanenten Selbstunterscheidung gehen die Prosopen, eine nach der andern, hervor. Und zwar trat das erste hervor zum Behuf der Weltschöpfung (Gesetzgebung), das zweite in Beziehung auf die Menschwerdung zum Behuf der Erlösung. Durch die Verbindung, die es mit menschlichem Wesen einging, entstand der Mensch Jesus; ihm wohnte dieselbe Eine Gottheit in der Form einer Ausstrahlung, „wie der Lichtglanz, der von der Sonne ausgeht" inne, und so als der Menschgewordene heißt er der Sohn. Hat dieser das Werk der Erlösung vollbracht, dann geht jene Ausstrahlung wieder zurück (εἰς ϑεὸν ἀνατρέχει), und an seine Stelle tritt als drittes Prosopon der heilige Geist, dessen Bestimmung es ist, die einzelnen Erlösten zu beleben, zu erwärmen, zu heiligen[2]. Die drei Prosopa verhalten sich also zu einander als die aufeinander folgenden Erscheinungsformen der Einen Gottheit, dergestalt, daß es für die Zeit, wo Gott der Vater war, noch keinen Sohn gab, und keinen Vater, so lange Gott Sohn war, und keinen Sohn mehr, nachdem die Zeit des heiligen Geistes angebrochen ist. Es sind die drei Perioden der Weltgeschichte, die sie repräsentiren. Ob dieser trinitarische Prozeß von Sabellius so gedacht worden ist, daß er sich durch die Momente des Weltverlaufs hindurch vermittelt habe[3], läßt sich mit Sicherheit nicht erkennen;

1) Auf diesen Punkt hat zuerst Baur aufmerksam gemacht; nur wird man ihn nicht blos auf die Schöpfung, sondern auf den ganzen trinit. Prozeß zu beziehen haben. — 2) Epiph. H. 62: πεμφϑέντα τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε ὥσπερ ἀκτῖνα, καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνϑρώπων, ἀναληφϑέντα δὲ αὖϑις εἰς οὐρανὸν ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφϑεῖσαν ἀκτῖνα καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν... (Eben so Athan. Or. IV, 22).. τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα πέμπεσϑαι εἰς τὸν κόσμον καὶ καϑεξῆς καὶ καϑ' ἕκαστα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιουμένων. ἀναζωογονεῖν δὲ τὸν τοιοῦτον καὶ ἀναζέειν, ϑάλπειν τε καὶ ϑερμαίνειν, ὡς εἰπεῖν διὰ τοῦ πνεύματος δυνάμεώς τε καὶ συμβάσεως. — 3) Baur: „der Weltentwickelungsprozeß ist auch der trinitarische Prozeß, in welchem der an sich Eine Gott als Vater, Sohn und Geist in diesen drei bestimmten Formen, welche eben so viele Momente des Weltverlaufs sind, in der concreten Realität seines Seins sich darstellt".

jedenfalls aber geht ein pantheistischer Zug durch das System hindurch. Denn mit dem Zurückgehen des Sohnes verschwindet auch die von ihm angenommene Menschheit wieder (Epiph. 62, 1), und mit dem Ende des ganzen Prozesses hebt sich nicht nur die Trias wieder auf in die Monas, sondern es scheint auch die Welt entweder ganz in's Nichtsein zurückzusinken, oder irgendwie in Gott zurückzugehen; wenigstens zieht Athanasius wiederholt diese nahe liegende Consequenz [1]). Wie viel von dem dargelegten Systeme dem Sabellius selbst angehört, oder späteren Formen derselben Richtung, läßt sich bei der Beschaffenheit der patristischen Berichte nicht mehr aussondern [2]): genug, daß wir Grundgedanke und Tendenz des Sabellianismus als der vollständigsten Ausprägung der zweiten Form des Monarchianismus deutlich erkennen.

c) Fassen wir nun das Verhalten der Kirche dagegen in's Auge. Sie hat beide Formen als Irrwege erkannt und abgewiesen.

Die erste stand ohnehin schon tief unter dem christlichen Bewußtsein. Zwar behaupteten die Artemoniten, ihre Lehre sei die ursprüngliche, mit der der Apostel übereinstimmende, in Rom bis auf die Zeit des Bischof Viktor herrschende gewesen — und allerdings scheint sie dort schon länger her (vielleicht im Stillen) eine Stätte gefunden zu haben; aber mit vollem Rechte konnte ihnen der (unbekannte) Verfasser einer Gegenschrift bei Eusebius V, 28 das Zeugniß der älteren Kirchenlehrer, der kirchlichen Tradition und der alten kirchlichen Lieder, so wie die Thatsache entgegenhalten, daß Theodot und Artemon noch unter demselben Viktor von der römischen Kirche als Häretiker verworfen worden seien, was auch durch Philos. IX, 12 bestätigt wird. Noch entschiedener erklärte man sich im Morgenland gegen Paul v. Samosata. Ganz Vorderasien stand gegen ihn auf. Eine große Synode zu Antiochien (600 Bischöfe und Presbyter) im J. 269 verurtheilte seine Lehre „als eine unwürdige, gottlose Häresie, als eine Verläugnung Christi, als eine Lästerung Gottes", welche wie der Schrift, so dem überlieferten Glauben der katholischen Kirche widerspreche, und schloß ihren Urheber von der Kirchengemeinschaft aus, deren er sich ohnehin durch Hochmuth, Geldgier und anderes böses Treiben unwürdig gemacht habe [3]). Daß dieser Richtung eine deistische Weltanschauung zu

[1]) Athan. IV, 12. 14. 25. — [2]) S. die Beilage im Anhang. — [3]) Das Synodalschreiben bei Euseb. VII, 27. 30 hält ihm ein langes Sündenregister vor; vgl. Mansi Coll. conc. I, 1033.

unterscheidet. Er scheint ihn als die primäre Selbsterfassung oder Selbstunterscheidung Gottes gedacht zu haben, vermöge deren er aus seinem absoluten Insichsein (der schweigende Gott) herausgeht und sich zur Offenbarung nach Außen bestimmt (der ϑ. σιωπῶν wird zum redenden, λαλῶν)[1]. Auf Grund dieser immanenten Selbstunterscheidung gehen die Prosopen, eine nach der andern, hervor. Und zwar trat das erste hervor zum Behuf der Weltschöpfung (Gesetzgebung), das zweite in Beziehung auf die Menschwerdung zum Behuf der Erlösung. Durch die Verbindung, die es mit menschlichem Wesen einging, entstand der Mensch Jesus; ihm wohnte dieselbe Eine Gottheit in der Form einer Ausstrahlung, „wie der Lichtglanz, der von der Sonne ausgeht" inne, und so als der Menschgewordene heißt er der Sohn. Hat dieser das Werk der Erlösung vollbracht, dann geht jene Ausstrahlung wieder zurück (εἰς ϑεὸν ἀνατρέχει), und an seine Stelle tritt als drittes Prosopon der heilige Geist, dessen Bestimmung es ist, die einzelnen Erlösten zu beleben, zu erwärmen, zu heiligen[2]. Die drei Prosopa verhalten sich also zu einander als die aufeinander folgenden Erscheinungsformen der Einen Gottheit, dergestalt, daß es für die Zeit, wo Gott der Vater war, noch keinen Sohn gab, und keinen Vater, so lange Gott Sohn war, und keinen Sohn mehr, nachdem die Zeit des heiligen Geistes angebrochen ist. Es sind die drei Perioden der Weltgeschichte, die sie repräsentiren. Ob dieser trinitarische Prozeß von Sabellius so gedacht worden ist, daß er sich durch die Momente des Weltverlaufs hindurch vermittelt habe[3], läßt sich mit Sicherheit nicht erkennen;

---

1) Auf diesen Punkt hat zuerst Baur aufmerksam gemacht; nur wird man ihn nicht blos auf die Schöpfung, sondern auf den ganzen trinit. Prozeß zu beziehen haben. — 2) Epiph. H. 62: πεμφϑέντα τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε ὥσπερ ἀκτῖνα, καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνϑρώπων, ἀναληφϑέντα δὲ αὖϑις εἰς οὐρανὸν ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφϑεῖσαν ἀκτῖνα καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν... (Eben so Athan. Or. IV, 22).. τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα πέμπεσϑαι εἰς τὸν κόσμον καὶ καϑεξῆς καὶ καϑ' ἕκαστα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιουμένων. ἀναζωογονεῖν δὲ τὸν τοιοῦτον καὶ ἀναζέειν, ϑάλπειν τε καὶ ϑερμαίνειν, ὡς εἰπεῖν διὰ τοῦ πνεύματος δυνάμεώς τε καὶ συμβάσεως. — 3) Baur: „der Weltentwickelungsprozeß ist auch der trinitarische Prozeß, in welchem der an sich Eine Gott als Vater, Sohn und Geist in diesen drei bestimmten Formen, welche eben so viele Momente des Weltverlaufs sind, in der concreten Realität seines Seins sich darstellt".

jedenfalls aber geht ein pantheistischer Zug durch das System hindurch. Denn mit dem Zurückgehen des Sohnes verschwindet auch die von ihm angenommene Menschheit wieder (Epiph. 62, 1), und mit dem Ende des ganzen Prozesses hebt sich nicht nur die Trias wieder auf in die Monas, sondern es scheint auch die Welt entweder ganz in's Nichtsein zurückzusinken, oder irgendwie in Gott zurückzugehen; wenigstens zieht Athanasius wiederholt diese nahe liegende Consequenz [1]). Wie viel von dem dargelegten Systeme dem Sabellius selbst angehört, oder späteren Formen derselben Richtung, läßt sich bei der Beschaffenheit der patristischen Berichte nicht mehr aussondern [2]): genug, daß wir Grundgedanke und Tendenz des Sabellianismus als der vollständigsten Ausprägung der zweiten Form des Monarchianismus deutlich erkennen.

c) Fassen wir nun das Verhalten der Kirche dagegen in's Auge. Sie hat beide Formen als Irrwege erkannt und abgewiesen.

Die erste stand ohnehin schon tief unter dem christlichen Bewußtsein. Zwar behaupteten die Artemoniten, ihre Lehre sei die ursprüngliche, mit der der Apostel übereinstimmende, in Rom bis auf die Zeit des Bischof Viktor herrschende gewesen — und allerdings scheint sie dort schon länger her (vielleicht im Stillen) eine Stätte gefunden zu haben; aber mit vollem Rechte konnte ihnen der (unbekannte) Verfasser einer Gegenschrift bei Eusebius V, 28 das Zeugniß der älteren Kirchenlehrer, der kirchlichen Tradition und der alten kirchlichen Lieder, so wie die Thatsache entgegenhalten, daß Theodot und Artemon noch unter demselben Viktor von der römischen Kirche als Häretiker verworfen worden seien, was auch durch Philos. IX, 12 bestätigt wird. Noch entschiedener erklärte man sich im Morgenland gegen Paul v. Samosata. Ganz Vorderasien stand gegen ihn auf. Eine große Synode zu Antiochien (600 Bischöfe und Presbyter) im J. 269 verurtheilte seine Lehre „als eine unwürdige, gottlose Häresie, als eine Verläugnung Christi, als eine Lästerung Gottes", welche wie der Schrift, so dem überlieferten Glauben der katholischen Kirche widerspreche, und schloß ihren Urheber von der Kirchengemeinschaft aus, deren er sich ohnehin durch Hochmuth, Geldgier und anderes böses Treiben unwürdig gemacht habe [3]). Daß dieser Richtung eine deistische Weltanschauung zu

1) Athan. IV, 12. 14. 25. — 2) S. die Beilage im Anhang. — 3) Das Synodalschreiben bei Euseb. VII, 27. 30 hält ihm ein langes Sündenregister vor; vgl. Mansi Coll. conc. I, 1033.

Grunde gelegen habe, wird zwar nicht ausdrücklich hervorgehoben, läßt sich aber eben so sicher annehmen, als daß ihr anderes Extrem, die patripassianische, in einzelnen Vertretern mit einem pantheistischen Zuge behaftet gewesen sei.

Diese stand dem kirchlichen Bewußtsein durch ihre Tendenz auf die wesentliche Gottheit Christi weit näher, hatte auch in ihrem Gegensatz zu der mit der damaligen Logoslehre verbundenen Subordinationstheorie eine gewisse Berechtigung, woraus sich ihre weite Verbreitung erklärt. Sie war ihren Anfängen nach nur eine Einseitigkeit, wurde aber durch die consequente Verfolgung derselben zu einer eben so grundstürzenden Irrlehre als jene. In dem Maße, als sich dieß herausstellte, — was erst allmählig geschah — wurde sie auch von der Kirche verworfen. Tertullian verhielt sich gegen Praxeas zunächst abwehrend. Er hielt ihm die alte Glaubensregel entgegen (c. 2), er suchte nachzuweisen, daß eine Unterscheidung zwischen Vater und Sohn, wie sie hier ausgesprochen ist, die Einheit derselben noch keineswegs aufhebe, wenn nur anders die Selbigkeit der Substanz gewahrt bleibe; eine unvernünftig gedachte Einheit könne eben so sehr zur Häresie werden, als eine vernünftig gedachte Trinität Wahrheit sei [1]). Und in der That sei die von Praxeas gelehrte Einheit eben so schriftwidrig als unvernünftig. Die von ihm angeführten Stellen erhielten ihre Erläuterung und Ergänzung durch andere, z. B. Genes. 1, 26, Kol. 1, 15, insbesondere durch die Gesammtvorstellung des Evangelium Johannis. Die ganze Schrift unterscheide aufs bestimmteste den Sohn als eine selbstständige Persönlichkeit vom Vater; längne man diese, so werde eine ganze Reihe von Aussagen (z. B. Luc. 1, 35. Mtth. 27, 46. Joh. 13, 1. 14, 6. 16, 28. Act. 2, 36. 4, 27. 1 Joh. 1, 7. Röm. 1, 8) entweder sinnlos oder widersinnig (22 f.); rede man dabei gleichwohl noch, wie Praxeas thut, vom Sohne und von einer Fleischwerdung desselben, so setze man an die Stelle des Unterschiedes zwischen Vater und Sohn den Gegensatz von Geist und Fleisch, Gott und Mensch, Jesus und Christus, in die Person des Erlösers, man statuire eine Transfiguration des Geistes (des Göttlichen) in's Fleisch, oder vielmehr ein mixtum tertium (c. 27), was keins von beiden sei; ferner, man lästere den

---

1) adv. Prax. c. 3. Se unius Dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationaliter collecta haeresim faciat, et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat. Die posit. Ausführung s. weiter unten.

Vater, weil man ihn in die Endlichkeit verflechte, ihn in das Leiden herabziehe, ihn gestorben, gekreuzigt, begraben werden lasse — denn ein compati des Vaters sei doch eben ein pati desselben. Das ist, sagt Tertullian, die Blasphemie des Praxeas: obmutescat, obmutescat ista blasphemia; sufficiat Christum Filium Dei mortuum dici, et hoc, quia scriptum est [1]) — schließlich aber läugne man beide, den Vater und den Sohn; denn wer den Sohn nicht hat, hat auch den Vater nicht, den Sohn aber hat der nicht, der nicht an ihn, als an den Sohn (des Vaters) glaubt (c. 31). So zerstöre Praxeas die ganze göttliche Heilsökonomie. Eben dieß ist auch der Hauptvorwurf, den die späteren Kirchenlehrer Athanasius, Hilarius, Basilius gegen Sabellius erhoben: „Da nämlich nach ihm der Vater zum Sohne wird, so höre mit dem sich Zurückziehen des Sohnes auch der Vater auf, — und so habe man ein Christenthum ohne Vater und Vaterschaft; mithin auch ohne Gotteskindschaft; andererseits bleibe der Sohn ein bloser Name und verschwinde gleich dem Geiste, sobald er seinen Beruf erfüllt. Damit aber gehe dann auch die Gnade der Taufe, die auf den Sohn gegeben wird, und mit ihr der bleibende Segen der Erlösung, wieder zu Grunde, die ganze Heilsoffenbarung verliere ihre objective Wahrheit, sie werde zu einem blosen Spiele, und schließlich kehre die gesammte Schöpfung mit dem Logos in Gott zurück. Dann sei wieder jenes tiefe Schweigen, wie im Anfang, d. h. Gott allein" [2]). „Es sei dieß eine Art von Schauspiel, das Sabellius aufführe", sagt Hilarius, minis theatralibus ludit, und ein andermal: Ignorat Sabellius filii sacramentum, ignorat filium, subsistentem ante saecula, damit aber zerstöre er zugleich den Glauben an den Einen wahren Gott; denn dieser schließe den Glauben an den Sohn mit ein. Wie es im Begriff des Vaters liegt, nicht ohne den Sohn zu sein, so im Begriff des Sohnes, vom Vater gezeugt zu sein, ein Anderer als der Vater, obwohl in dem Vater und wesentlich mit dem Vater eins". Neque enim Pater vocari possit, qui Filio caret, nam si filio aliquando caruit, pater certe non

[1]) c. 28.29. 30. Vgl. Kuhn a. a. O. 319 f. — [2]) Athanasius c. Ar. IV, 2. 12—14. 22. 23. 25. 26. Die Widerlegung aus dem Evgl. Johannis c. 16—19. — c. 20: Die Weltschöpfung ist dem Vater und dem Sohn gemeinsam; c. 21. 23 gegen die Trennung von Logos und Sohn.

erat... Non unum Deum pie dicere possumus praedicare, si solum, quia non erit Dei filius in solitarii fide (weil der Glaube an eine abstrakte Einheit Gottes den Glauben an den Sohn ausschließt)[1]. „Die Sabellianer sind aus dem Begriff des Sohnes zu widerlegen, die Arianer aus dem Begriff des Vaters" (Athanasius c. Ar. IV, 3). Sofern nun Sabellius diese abstrakte Einheit lehrt, wird sein System geradezu als Rückfall in den Judaismus bezeichnet. „Sabellianismus, sagt Basilius, ist Judaismus und bedient sich nur des Vorwandes der christlichen Religion; denn wer einen und denselben Gegenstand nur mit mehreren Namen bezeichnet und den Vater, Sohn und Geist nur für solche Benennungen und alle drei nur für Eine Hypostase erklärt, was thut der anders? Läugnet er nicht die ewige Existenz des Eingebornen, der vor aller Welt war? Er läugnet aber zugleich seine Menschwerdung, die Höllenfahrt, die Auferstehung, das Gericht; er läugnet auch die eigenthümliche, besondere Wirkung des heiligen Geistes". Ep. 64. Homil. 27. Auch daß er mit seiner Lehre von den Prosopen die Gottheit in die Zeit verflechte und in einen Prozeß der Ausdehnung und Zusammenziehung verwickle, was ihre Absolutheit und Unveränderlichkeit gefährde, machten die Kirchenlehrer gegen ihn geltend, und wiesen endlich auf die destruirenden Consequenzen derselben für die Christologie hin.

Sie wurde, nachdem sie weite Verbreitung gefunden und erst allmählig in ihrer ganzen Tragweite erkannt worden war, auf einer Synode v. J. 261 verworfen als ein dogma plenum impietatis ac blasphemiae adversus omnipotentem Deum, patrem domini nostri Jesu Christi, plenum etiam incredulitatis erga unigenitum ejus filium etc., Euseb. VII, 6.

Indessen mit der blosen Abweisung des zwiefachen monarchianischen Irrthums war es nicht gethan. Es mußten ihm die richtigen positiven Bestimmungen entgegengestellt werden, und das ist der Gewinn, der dem Dogma aus diesen Gegensätzen erwuchs. Im Conflict mit ihnen wurde es um eine Stufe weiter getrieben. Es kam nämlich jetzt darauf an, mit der wesentlichen Gottheit Christi zugleich auch den persönlichen Unterschied zu wahren und beides so zu vermitteln, daß die Incongruenz, mit der das gegenseitige Verhältniß bisher noch behaftet war, ausgeglichen wurde.

[1]) Hil. de Trinit. I, p. 4, VII, 39.

Von zwei Seiten aus wurde dieß versucht. Von Tertullian und den abendländischen Vätern so, daß man das Hauptgewicht auf die persönliche Selbstständigkeit des Sohnes legte, von Clemens Al. so, daß er die Einheit und Gleichewigkeit desselben mit dem Vater betonte.

Tertullian ging in seiner Schrift gegen Praxeas von dem durch jenen alterirten Gesichtspunkt der Oekonomie aus[1]), und brauchte statt der bisher üblichen Bezeichnung des Göttlichen in Christo durch „Logos", lieber das Wort Sohn. Die Sohnschaft in ihrer Genesis und ihrem Verhältniß zu dem göttlichen Wesen zu entwickeln, stellte er sich zur Aufgabe. Und zwar that er dieß auf Grund seiner derb realistischen Anschauung über Gott und göttliche Dinge. Sein Gedanke ist der einer stufenweisen Entwicklung des Göttlichen aus seinem Urquell, einer gleichsam aus sich selbst hervorwachsenden ökonomischen Trinität, in welcher aber eine immanente sich vollzieht. Das Hervortreten der einzelnen Glieder aus einander denkt er nach der Weise der Emanation: wie aus der Wurzel der Stamm und die Frucht, aus der Sonne die Ausstrahlung, oder aus dem Quell der Ausfluß und aus dem Fluß der Bach (rivus e flumine) hervorgeht, ohne daß dadurch eine Trennung der Substanz entsteht: so der Sohn aus dem Vater, der heilige Geist aus dem Sohne — Geist aus Geist, Gott aus Gott, Licht am Licht entzündet[2]). Hier haben wir also einen wirklichen hypostatischen Unterschied (alius est pater, alius filius — alius non aliud), und doch zugleich eine wesentliche Einheit. „Der Unterschied besteht darin, daß der Vater den Sohn durch die Zeugung aus sich heraussetzt (facit, generando protulit), wodurch er sich selbst erst zum Vater und jenen zum Sohne macht (alterum a se, — nicht, wie die Monarchianer wollen, der Vater sich selbst zum Sohne) und eben so den heiligen Geist[3]); die Einheit erhält sich dadurch, daß es dieselbe Substanz ist, die durch die drei hindurch reicht und sie mit einander verbindet (filium non aliunde deduco, sed de substantia patris). „Es ist ein trinitarischer Prozeß, der vom Vater aus-

[1]) c. 2: Praxeas will die Einheit Gottes vertheidigen und zerstört sie. Nos vero unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam *οἰκονομίαν* dicimus, ut unici Dei sit et Filius, sermo ipsius, qui ex eo processerit, per quem omnia facta sunt. — [2]) Apolog. 21. adv. Prax. 2 u. 8. — [3]) c. 10: Habeat necesse est pater filium, ut pater sit, et filius patrem, ut filius sit.

gehend durch ineinander verflochtene, innerlich zusammenhängende Glieder hindurch sich explicirt, ohne die Oekonomie zu gefährden und ohne die Monarchie zu schädigen; denn diese bleibt auch dann gewahrt, wenn Alles von Einem kommt und durch die Einheit der Substanz verbunden bleibt" [1]. „Nicht die Einheit destruiren heißt dieß, sondern sie vollziehen": quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem non destruatur ab illa, sed administretur (c. 3). „Denn es sind drei, nicht dem Stande sondern dem Grade, nicht der Substanz sondern der Daseinsform, nicht der Macht sondern der Gestalt nach (modulo differunt), — unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur (c. 2). Drei Götter und drei Herren haben wir niemals bekannt; — als ob nicht auch der Vater Gott und der Sohn Gott, und der heilige Geist Gott wäre — aber auch nicht Eine Person ist Gott, als ob der Vater selbst in die Welt herabgekommen wäre, sondern der, welcher erschienen ist, ist ein anderer als der Vater und der Geist ist der dritte, aber ihnen ist der Name „Gott und Herr" gemeinsam, sie sind der „Eine Gott" (c. 13).

Auf diese Weise gelingt es Tertullian allerdings besser als seinen Vorgängern beide Momente zu wahren, aber das trinitarische Verhältniß ist bei ihm noch mit einem starken, subordinationischen Zug behaftet und der trinitarische Prozeß in die Zeit- und Weltgeschichte verflochten. Sinnreich, unter Herbeiziehung der Logosidee, spricht er sich selbst darüber a. a. O. aus. Er unterscheidet da zunächst Gott vor und nach der Zeugung und Schöpfung: „Vor Allem war Gott allein, sich selbst Welt, Ort und Alles, er war allein, sofern nichts außer ihm existirte. Und doch war er auch damals nicht allein, denn er hatte bei sich die ihm immanente Vernunft (rationem), denn Gott ist Vernunftwesen und die Vernunft früher in ihm (als Wort und Welt), und so ist Alles von ihm". Diese Vernunft ist das Bewußtsein seiner, sein Denken (sensus ipsius), von den Griechen „Logos" genannt, was bei uns Lateinern nicht ganz angemessen mit „Wort" (sermo) übersetzt wird, weil die Vernunft älter ist als das Wort,

---

1) Vgl. Apolog. c. 21; adv. Prax. c. 2 vgl. c. 8. c. 12: distinctio non divisio.

welches vielmehr selbst in der Vernunft begründet, die Vernunft zu ihrer Substanz hat und ihre Offenbarung ist. „Indessen, fährt Tertullian fort, macht dieß wenig aus. Denn wenn auch (damals) Gott sein Wort noch nicht entsendet hatte, hatte er es doch schon in und mit seiner Vernunft, stille bei sich selbst dasjenige bedenkend und ordnend, was er durch das Wort aussprechen wollte. Indem er innerlich den Gedanken dachte, machte er ihn zum Wort — ähnlicher Weise wie auch uns unser inneres Denken und Sprechen zum Worte wird und sich im Worte einen Ausdruck gibt, in dem es sich vergegenständlicht. So haben wir an dem Worte gleichsam ein Anderes, ein Zweites, das, von unserer Vernunft hervorgebracht, dieselbe zum Inhalt hat und doch auch von ihr unterschieden ist: einen innern Mitsprecher (concollocutorem), durch den und mit dem wir denkend sprechen und sprechend denken (quodcunque cogitaveris, sermo est, quodcunque senseris, ratio est). Wie sollte nun in Gott, dessen Abbild und Gleichniß wir sind, diese innere Unterscheidung von Denken und Sprechen sich nicht noch weit vollständiger vollziehen (plenius hoc agitur in Deo), nämlich daß auch er schweigend in sich die Vernunft hat und in der Vernunft das Wort? Es bleibt also wahr: et tunc Deum ante universitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semet ipso rationem et in ratione sermonem, quem secundum a se faceret agitando intra se (durch innere That) c. 5; eine innere Selbstobjectivirung. — So, als rein innerliches, hat jedoch dieses Wort, in welchem Gott sich selbst und die Welt denkt[1]), noch keine persönliche Subsistenz, es existirt nur erst ideell (als Gedanke in Gott). Als aber Gott die ihm immanente Idee verwirklichen wollte, sprach er: „Es werde"; da ging das Wort zur objectiven Realität hervor, als Prinzip und Vermittler der Weltschöpfung (die göttliche Weisheit) — und so ist es, oder vielmehr, so wird es Sohn. Sobald Gott dasjenige, was er, wie im innern Zwiegespräch mit der Vernunft, innerhalb seiner angeordnet hatte, nach seinen Substanzen und Gestalten heraussetzen wollte, brachte er zuerst das Wort selbst hervor

1) Beides, die Idee des Wortes und der Welt, fließt auch bei Tert. wie bei Tatian noch durcheinander. Doch geht ihm das Wort nicht auf in dem Weltgedanken, wie ihm denn auch die Entstehung der Welt nicht identisch ist mit der des Sohnes. Aber es fehlt die klare Unterscheidung. Anders Baur, D. G. 1, 438.

(ipsum primum protulit sermonem), welches die Vernunft und Weisheit in sich trug, damit durch eben dasselbige das All würde, wodurch es gedacht, ja gewissermaßen im Geiste Gottes schon gemacht war (quantum in sensu Dei); denn die Realität fehlte ihm noch (c. 6). Da nun nahm das Wort Gestalt und Herrlichkeit, Ton und Stimme (es effectuirte sich selbst), indem es sprach: es werde Licht. Das ist die vollkommene Geburt des Wortes (nativitas perfecta sermonis), da es aus Gott hervorgeht, zuerst von ihm gebildet als Gedanke in der Weisheit: „Der Herr bildete mich als Anfang seiner Werke" (Prov. 8, 22), dann gezeugt zum Wirken: „Da er die Himmel bereitete, war ich bei ihm", v. 27 [1]). Vermöge dieses Prozesses aus Gott hervorvorgehend (procedendo) und ihm gleichgemacht, wurde also das Wort zum erstgeborenen Sohne, weil vor Allem gezeugt, zum Eingeborenen, weil allein aus Gott, aus dem Herzen Gottes geboren, — zur selbstständigen Persönlichkeit in bleibender Unterschiedlichkeit (perseverans in sua forma), in voller Realität. Denn jenes göttliche Sprechen ist selbst ein realer und productiver Act. Man sagt freilich, das Wort sei nichts anderes als ein bloser Laut, ein leerer verschwindender Hauch: at ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire posse, ut non de inani et vacuo prolatum, nec carere substantia, quod de tanta substantia processit et tantas substantias fecit; fecit enim et ipse, quae facta sunt per illum. Es ist secundus a patre, substantia aliqua in effigie (in bestimmter Abgrenzung), res et persona quaedam. So derb faßt Tertullian den Begriff der Persönlichkeit. — Von da ab offenbart der Sohn in der Welt den unsichtbaren Vater, verkehrt in Gesicht, Traum und Wort mit den Patriarchen, bis er zuletzt, Fleisch geworden, leibhaft sichtbar, greifbar erscheint (14. 15) [2]).

---

1) c. 7: conditus ab eo primo ad cogitatum in nomine sapientiae, dehinc generatus ad effectum. Apol. 21. In demselben Zusammenhang konnte Tert. adv. Hermog. 3 schreiben: fuit tempus, cum filius non erat. — Die Schriftstellen, auf die sich Tert. für den hypost. Unterschied beruft, sind: Genes. 1, 26. 19, 24. Exod. 33, 13. 18. 20. Ps. 2, 7. 45, 1. 110, 1. Prov. 8, 22; aus dem N. Tst. vornehml. Mtth. 11, 27. Joh. 1, 1—18. 1 Joh. 1, 1—2. Röm. 9, 8. 1 Kor. 8, 5. 6. —

2) Dorner findet auch hier, wie fast überall, seinen Lieblingsgedanken einer Nothwendigkeit der Menschwerdung. Tert. selbst spricht ihn nirgends aus.

Also ein successiver Fortschritt in der Hypostasirung des Sohnes durch zwei oder drei Stadien hindurch, aufs engste in die Perioden der Welt- und Heilsgeschichte verflochten, eine werdende wachsende Sohnschaft (filiatio). Dieß verstärkt die Subordination.

Wie weit Tertullian darin gehen konnte, zeigen Stellen wie die: „der Vater ist das Ganze, der Sohn ein Absenker und ein Theil des Ganzen[1]), wie er selbst bekenne: der Vater ist größer denn ich"; oder auch so: „ein Theil des Ganzen sollte in den Sohn übergehen"[1]); dazu die Bemerkung c. 14: der Sohn sei im Unterschied von dem an sich unsichtbaren Vater visibilis pro modulo derivationis, erscheinungsfähig und auch vielfach den Vätern erschienen, weil sie die Fülle der väterlichen Majestät nicht zu ertragen vermochten, gleichwie unser Auge nicht den Vollglanz, sondern nur den Strahl der Sonne pro temperatura portionis ertragen kann. Ueberhaupt fehlt es nicht an Stellen, in denen die Absolutheit und Priorität des Vaters so stark betont wird, daß er allein als der wahre Gott erscheint, Sohn und Geist nur wie untergeordnete Potenzen. Doch wird er ihm anderwärts wieder völlig gleichgestellt: Der Sohn habe alle Gewalt im Himmel und auf Erden besessen, und es eigne ihm wie dem Vater das Prädikat der Allmacht (c. 16), umgewandt: non minori se (pater) tradidit omnia, filio; ebd. zu Joh. 10, 30: ego et pater unum sumus ad substantiae unitatem (dictum est); de pudic. 21: trinitas unius divinitatis, pat. et fil. et sp. s. Und merkwürdig — während Tertullian Alles daran liegt, den Personenunterschied als einen bleibenden festzuhalten (filius secundus a Deo constitutus, Deus a Deo, perseverans in sua forma) drückt er sich einmal so aus, als ob er schließlich den Unterschied wieder in die abstrakte Monarchie auflösen wollte: wenn der göttliche Weltplan erfüllt ist, wird der Sohn in Gott zurücktreten

---

[1]) Apologet. c. 21. adv. Prax. 8. 9: Pater tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio vgl. c. 26: portio totius cessura erat in filii nomen — portio ex summa. Ebd. Der Geist Gottes ist Gott und das Wort Gottes ist Gott, quia ex Deo, non tamen ipse, ex quo est; sondern ex ipsius Dei substantia — et ut portio aliqua totius. Eben so adv. Marc. III, 6: Es sei absurd, den Vater aus der Jungfrau geboren werden zu lassen und beruhe auf einer Verkennung des Wesens des Vaters im Unterschied vom Sohne; der Vater sei die plenitudo der göttlichen Substanz, der Sohn die portio, plenitudinis consors.

und Gott wird, was er am Anfang war, am Ende wieder sein: Alles in Allem [1]).

Des heiligen Geistes gedenkt er zwar wiederholt, aber eben nur als Accidenz der Lehre vom Sohn. Er ist tertius a Deo et filio, er nimmt die dritte Stufe ein [2]), er wird als der Paraklet vom Sohn gesendet, — wahrscheinlich läßt ihn Tertullian erst da zur persönlichen Existenz hervorgehen. Doch geht er darauf nicht näher ein [3]).

Wir sehen, welche Gedankenarbeit der große Kirchenlehrer aufbietet, um die beiden Momente des christlichen Glaubens, um die es sich hier handelt und deren Tragweite er wohl durchschaut, mit einander zu vermitteln. Es ist ein Ringen des Denkens mit dem Glauben, der Form mit dem Inhalt. Seine Tendenz geht darauf, beide gleichmäßig festzuhalten; aber es gelingt ihm nicht. Die Subordination, zu der ihn der Gegensatz hindrängt, droht die Wesens-Einheit immer wieder zu verkümmern, und dieser Uebelstand hat seinen Grund darin, daß der persönliche Unterschied selbst noch nicht tief genug in das Wesen Gottes und damit in die Ewigkeit hineingesetzt ist.

Die beiden von ihm beeinflußten abendländischen Kirchenlehrer Novatian und Cyprian haben ihn nicht erreicht, noch weniger übertroffen. Denn der erstere bekennt zwar die Gottheit Christi, subordinirt ihn aber dem Vater dergestalt, daß er sagt: „Obwohl Christus sich bewußt war, ex Deo patre Deum se esse, hat er sich doch nie mit Gott dem Vater verglichen oder ihm gleichgestellt, eingedenk dessen, daß er aus dem Vater ist, und das, was er ist, nur besitze, weil es ihm der Vater gegeben". „Der Vater ist allein schlechthin absolut: solus Deus pater originem nesciens, (solus) invisibilis, immensus, immortalis, aeternus, unus Deus; der Sohn hingegen, wie er sein Wesen vom Vater hat und in seinem Wollen und Thun mit dem Vater eins ist, ist ihm schlechterdings unterthan und gehorsam, und so erweist sich die Monarchie kraft der Einheit des Willens und

---

1) adv. Prax. c. 4.

2) Vgl. adv. Prax. 2: Ita Trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens monarchiae nihil obstrepit et oeconomiae statum protegit. — 3) A. a. O. c. 8. 9. de praescr. 13. Mit Recht Kahnis, Lehre vom h. G.: 264 f.: der h. G. ist in dem Trinitätsbegriff Tert. noch schwebend und unsicher — seine Bedeutung ist noch nicht begriffen.

des Gehorsams". Sein Hervorgehen zur selbstständigen Persönlichkeit scheint auch nach Novatian mit der Weltschöpfung zusammenzufallen, und zuletzt läßt er ihn wieder in den Vater zurückgehen [1]). Cyprian hat nur Schriftstellen zusammengehäuft, ohne etwas für das Dogma zu thun [2]). Aber auch Hippolyt kommt nicht weiter, nicht einmal so weit: „Wenn man wissen will, wie Gott, obgleich drei sind, nur Einer sei, so bedenke man, daß nur Eine göttliche Macht ist. In Beziehung auf die Macht erweist sich Gott als Einer, in Beziehung auf die Oekonomie erweist er sich als dreipersönlich" [3]). Die weitere Ausführung in den Philosophumena erinnert sehr an Tertullian; es ist dasselbe Bild von der Quelle und vom Fluß, dasselbe unklare Verhältniß des Logos zu der Weltidee, dasselbe Personwerden des Sohnes zugleich mit der Weltschöpfung [4]). Man kann seine Ansicht in den Satz zusammenfassen: So wie der Logos in Gott und gleich ewig mit ihm ist, erscheint er höchstens als Prinzip, nicht als wirkliche Person; so wie er aber dieß ist, als hervorgegangen und herausgesetzt aus Gott, erscheint er nicht absolut göttlich, sondern als geworden, zwar nicht wie die Geschöpfe aus nichts geschaffen, vielmehr aus der göttlichen Substanz hervorgebracht, aber doch als Product des göttlichen Willens [5]). Auf den heiligen Geist läßt er sich nicht weiter ein.

---

1) de Trinit. c. 22. 27. 31. zu 1 Kor. 15, 28: totam divinitatis auctoritatem (apostolus) rursus patri remittit .. gradatim reciproco meatu illa majestas atque divinitas a patre, qui dederat eam .. ad patrem ab ipso filio revertitur. — 2) Testimonia adv. Jud. II, 1—8. — 3) C. Noët., nach Kuhn 262. — 4) Phil. X, 33 (p. 539. 543. 547). — 5) Etwas anders Kuhn 269: „Der Eine Gott, der erste und alleinige und der Schöpfer und Herr aller Dinge, dem nichts gleichzeitig an der Seite steht (das Chaos u. s. w.), der durch seinen blosen Willen alle Dinge aus Nichts schafft, ausgenommen daß er sie zuvor gedacht — dieser alleinige und schlechthinige Gott hat zuerst den Logos, indem er ihn dachte, gezeugt, nicht den Logos als lautbares Wort, sondern als innerlichen Gedanken des Universums (οὐ λόγον ὡς φωνὴν, ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν). Diesen allein hat er aus Seiendem gezeugt, denn das Seiende, woraus er ist, war der Vater, und indem er aus diesem gezeugt worden, ist er die Grundursache für die werdenden Dinge. Er war der Träger des väterlichen Wollens. Sobald er aus seinem Erzeuger hervorgegangen war als dessen πρωτότοκος, hatte er in sich das lautbare schöpferische Wort, welches auf Befehl des Vaters die Gedanken aussprach (verwirklichte), deren Träger er als der immanente Logos ist u. s. w.".

Anders Clemens der Alexandriner, der von dem abstrakten philonischen Gottesbegriff ausgehend, das Verhältniß zwischen Vater und Sohn der Logosidee unterstellt. So sehr es Tertullian um die Heilsökonomie und um den Personenunterschied zu thun ist, so entschieden geht die Tendenz des Clemens darauf aus, den Logos der Sphäre der Geschöpflichkeit, Beschränktheit, Zeitlichkeit zu entnehmen und in den Bereich des Göttlichen hineinzuversetzen. Und dabei geht er so weit, daß ihm der Unterschied zwischen ihm und dem Vater zu einem verschwindenden Momente wird.

Der Logos ist auch ihm die göttliche Vernunft und Kraft [1]), das Organ der gesammten Wirksamkeit Gottes in der Welt, die Quelle des Lichtes, des Lebens, der Vernunft in Allem, der über Alles erhabene Logos des Vaters. Stufenweis, auf der Leiter der Kreaturen steigt Clemens zu ihm empor: „Das vorzüglichste Wesen auf Erden ist der Mensch, der Gott erkennt und seinen Willen vollbringt. Höher, reiner, dem Göttlichen näher steht der Engel. Aber die vollendetste, allherrschende und wohlthätigste Natur ist die des Sohnes, der mit dem Einen Allmächtigen in der nächsten Verbindung steht, das erhabenste Prinzip (*ὑπεροχή*), das Alles nach dem Willen des Vaters ordnet und das Steuerruder des Ganzen führt, mit unermüdender, unzerstörbarer Kraft Alles wirkend... Nie weicht der Sohn Gottes von seiner Warte, er ist nicht getheilt, nicht getrennt, nicht von einem Ort in den andern übergehend, überall allzeit gegenwärtig, über alle Schranken erhaben, ist er ganz Verstand, ganz väterliches Licht, ganz Auge, Alles schauend, Alles hörend, Alles wissend, mit Macht die Mächte und Gewalten durchforschend. Ihm ist das Heer der Engel und Götter unterworfen, ihm, dem Logos des Vaters, der diese heilige Verwaltung auf sich genommen hat, nach dem Willen dessen, der ihm Alles unterworfen hat (Strom. VII, 2). Während der Vater der unaussprechliche, überseiende, schlechthin einfache Grund aller Dinge ist, ist der Sohn „der zeitlose Anfang alles Daseienden (*ἄναρχος καὶ ἄχρονος ἀρχὴ τῶν ὄντων*, unendlich weit hinaus über alles Endliche, ganz in das göttliche Wesen hineingekehrt, mit dem Vater coexistirend" [2]). Zahllose

1) Str. III, 2: *πατρική τις ἐνέργεια ὁ υἱὸς, δύναμις πατρική.* — 2) Strom. VI, 7. VII, 2. V, p. 643: *οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ. ἅμα γὰρ τῷ πατὴρ (εἶναι) υἱοῦ πατήρ.*

Male nennt Clemens den Logos Gott: θεὸς λόγος, θεός, selbst παντωκράτωρ [1]). Dagegen verwirft er die frühere Vergleichung mit dem Logos ἐνδιάθ. und προφορ., und faßt ihn lieber platonisch als die absolute Idee, die ἰδέα τῶν ἰδεῶν, oder als die Weisheit Gottes und darum als die Offenbarung Gottes schlechthin: ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, das göttliche Angesicht, in welchem Gott allein erkennbar ist [2]). „Gott an sich, als der schlechthin Eine, das prädikatlose, unaussprechliche, namenlose Sein ist nämlich nicht erkennbar, wohl aber im Sohne [3]); denn der Sohn ist weder unmittelbar eins, wie der Vater (ἀτεχνῶς ἕν), noch auch eine Vielheit von Theilen, sondern die Vielheit als Einheit, das zur Vielheit aufgeschlossene Eine und die das aufgeschlossene in sich zusammenfassende Einheit, sohin das All-Eine (ὡς πάντα ἕν. ἔνθεν καὶ πάντα). In ihm laufen alle in dem All wirkenden und kreisenden Kräfte zusammen, er ist ihr Mittelpunkt, das A und O, in welchem das Ende wieder in den Anfang zurückkehrt, während er an sich in ewiger Einheit mit dem Vater beharrt" (Strom. IV, 25). Hiernach bliebe immer noch ein Unterschied zwischen Vater und Sohn; aber an anderen Stellen identificirt er beide so, als sei der Sohn nichts anders als der Vater selbst, unter dem Gesichtspunkt seiner allmächtigen Kraft und Wirksamkeit betrachtet, der Sohn nichts als die nach Außen gekehrte Seite des Vaters [4]). Dazu kommt die ausdrückliche Verwerfung der Unterscheidung zwischen λογ. ἐνδιάθ. und προφορ., „weil sie eine Veränderung in der Seinsweise desselben involviren und den Logos zu einem Moment in Gott herabsetzen würde", womit die (vorweltliche) Persönlichkeit desselben in Frage gestellt zu sein scheint (Str. V, 646). Und dieser Anschein verstärkt sich noch dadurch, daß Clemens häufig (wie die Stoiker) den Logos als die allgemeine, in Alle (vernünftigen Wesen) ergossene Vernunft betrachtet (λόγος σπερματικός), ohne zwischen der endlichen und absoluten eine bestimmte Grenze zu ziehen. Da will denn für eine persönliche Selbstständigkeit desselben kein Raum mehr bleiben. An andern Orten

---

1) Dorner 444, Anmkg. — 2) Cohort. ad Gr. c. 10. Strom. V, I. 3. S. meinen Origenes S. 64 ff. — 3) IV, 25: ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναποδεικτικὸς ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός. ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστιν καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ: Paed. I, 8. — 4) Baur 195. Dorner 444. Strom. VII, 2.

fehlt sie allerdings nicht. Wo sich Clemens auf den Boden der Heilsgeschichte stellt, nennt er den Sohn ein zweites Prinzip, das Abbild des Vaters, einen Diener Gottes [1]). Allein diese Bestimmungen stehen unvermittelt neben den obigen und werden immer wieder von der Einheit absorbirt. Ueberhaupt überwiegt die philonisch-stoische Anschauung bei Clemens noch zu sehr über die specifisch christliche, als daß er das vorliegende Problem hätte fördern können. Seine Gedankenbildung hat etwas Nebelhaftes, Ungreifbares, das Bild, das er vom Logos entwirft, zerfließt in demselben Maße, als das des Tertullian vom Sohne zu derb und greifbar ist.

Erst Origenes thut mit voller Klarheit und Bestimmtheit den großen, entscheidenden Schritt mit seiner Lehre von der ewigen Zeugung.

Auch er hält den hypostatischen Unterschied des Sohnes vom Vater entschieden fest, auch er subordinirt ihn dem Vater, aber er betrachtet seinen Hervorgang aus dem Vater als einen ewigen zeitlosen Akt. Aus dem Wesen Gottes sucht ihn Origenes zu deduciren: Als die absolute Fülle des Seins und Lebens hat Gott den Trieb, vielmehr die Nothwendigkeit in sich, sich aufzuschließen, sich zu offenbaren, ein vollkommenes Ebenbild seiner selbst in einem Anderen sich zu setzen. Das Licht kann nicht sein ohne seinen Glanz, es ist seine Natur zu leuchten, das Leben nicht, ohne sich zu bethätigen [2]). Da sich mithin keine Zeit denken läßt, in welcher Gott das, was zu seinem absoluten Wesen gehört, nicht schon wäre, so kann er nur von Ewigkeit her Vater und Sohn gewesen sein. Einen zeitlichen Anfang der göttlichen Selbstoffenbarung annehmen, hieße seine absolute Vollkommenheit läugnen, den Ewigen in die Zeitlichkeit und Veränderlichkeit verflechten. Man muß also sagen, „daß es nie eine Zeit gab, wo der Sohn noch nicht war: (οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν) [3]);

---

[1]) Strom. VII, p. 832. cohort. 10. paedag. III, 1. Photius, Cod. 109 sagt sogar von ihm, er habe den Sohn unter die Geschöpfe gerechnet, einen doppelten Logos erdichtet, von denen der geringere den Menschen erschienen sei.

[2]) de Princ. I, 2, 10. III, 5, 3; die nähern Nachweisungen in meiner Monographie S. 110 ff. — [3]) In Joh. T. I, c. 32. de Princ. I, 2, 4. IV, 28. fragm. ad Hebr.: Lux aeterna, quid aliud est sentiendum, quam Deus Pater, qui nunquam fuit, quando lux quidem esset, splendor vero ei

ja man muß überhaupt hier von allen Zeitbestimmungen abstrahiren und den Sohn als gleich ewig mit seinem Prinzip, eins mit dem andern zumal, als ewige Ursache und ewige Wirkung denken, mithin die Zeugung als einen anfangslosen, vielmehr als einen immerwährenden, zeitlosen Akt, also als einen ewigen Prozeß bestimmen: *ἀεὶ γεννᾶται ὑπὸ τοῦ πατρός*; est enim ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur a luce; sicut lux numquam sine splendore esse potuit, ita nec pater sine filio. Das ist das „heute" des zweiten Psalms, eine ewige Gegenwart. In diesem „heute" ist, oder vielmehr, wird der Sohn Gottes gezeugt, und durch die Zeugung zur selbstständigen Persönlichkeit: *ὑπόστασις ζῶσα — ἰδιότης ἑτέρα παρὰ τὴν τοῦ πατρός*, virtus altera in sua proprietate subsistens [1]). Mit dieser Bestimmung war der Prozeß des Hervorgehens des Sohnes der Zeitlichkeit, mit der es bisher noch behaftet schien, entnommen und in die Ewigkeit hineingehoben, der hypostatische Unterschied in das Wesen Gottes selbst gesetzt und aus ihm abgeleitet. Das ist der große, erfolgreiche Schritt, den das Dogma durch Origenes that; es war das Wort der Lösung, das die Kirche bisher gesucht, aus ihrem Herzen herausgesprochen, zugleich der Punkt, von welchem man erst tiefer in die Trinität eindringen konnte.

Dieß zeigte sich auch sogleich. Denn ohne besondere kirchliche Verhandlungen eignete sich die Kirche diese Errungenschaft an und hielt

---

non adesset? Neque enim lux sine splendore unquam intelligi potest. Quod si verum est, nunquam est quando Filius non fuit Filius — non erat, quando non erat (Lommatzsch V, 297).

1) de Pr. 1, 2, 2: Propter quod nos semper Deum Patrem novimus unigeniti Filii sui, ex ipso quidem nati et quod est ab ipso trahentis, sine ullo tamen initio, non solum eo, quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semetipsam mens intueri solet et nudo ut ita dixerim intellectu atque animo conspicari. IV, (anaceph.) 1: Hoc autem ipsum quod dicimus: nunquam fuit, quando non fuit, cum venia audiendum est. Nam et haec ipsa nomina (quando vel nunquam) temporalis vocabuli significationem gerunt; supra omne autem tempus et supra omnem aeternitatem intelligenda sunt ea, quae de Patre et Filio et Spiritu s. dicuntur. In Joh. T. 1, 32. Homil. in Jerem. 9, 14: *οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν.* Vgl. meine Monogr. S. 114 f.

daran unwandelbar fest, ohne sich damit zu dem Ganzen des origenischen Systems zu bekennen.

Allerdings aber gingen die Grundzüge desselben zugleich mit der ewigen Zeugung in die Theologie der meisten Kirchenlehrer, vornehmlich der griechischen, über und übten einen maßgebenden Einfluß auf die Fortbildung desselben aus; sie müssen daher wenigstens summarisch hier dargestellt werden.

Origenes steht, wie bereits bemerkt, auf Seite der Gegner des abstrakten Monarchianismus — aufs entschiedenste erklärt er sich gegen ihn; er nennt ihn ein falsches Dogma, eben so verkehrt, wie die Läugnung der Gottheit des Sohnes (in Joh. T. II). Aber nicht minder steht ihm die letztere fest. Auf ihr beruht die absolute Wahrheit und Gotteskraft des Christenthums. Die bisherigen Versuche, beides, die persönliche Selbstständigkeit und die wesentliche Gottheit des Sohnes mit einander zu vermitteln, schien ihm ungenügend. So wagt er einen neuen Versuch, der sich auch schon weiter auf die gesammte Trinität einläßt. Er ist sich der ganzen Schwierigkeit dieses Unternehmens bewußt. Den Ausgangspunkt seines spekulativen Systems aber bildet sein Gottesbegriff. Derselbe ist minder abstrakt als der des Clemens. Denn obwohl auch Origenes Gott als das reine, qualitäts- und bestimmungslose Sein, als das überseiende (*ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*) bezeichnet, faßt er es doch zugleich als reales, lebendiges, mittheilsames Sein, als die absolute Fülle und Quelle alles Seins und Lebens. Eben dieß ist ihm der Begriff des Vaters. Der Vater, sagt er, ist der schlechthin Absolute (*ὁ θεός, αὐτόθεος*), der allein ungezeugte Urgrund der Gottheit (*ἄναρχος ἀρχὴ καὶ πηγὴ θεότητος*). Und alles was göttlicher Art und Natur ist, kann es nur sein dadurch, daß Er ihm seine Gottheit mittheilt (*μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος*), in Joh. T. II, 2. — Nun zeugt der Vater ewig den Sohn vermöge innerer und doch freier Nothwendigkeit. Diese Zeugung ist keine Zertheilung des göttlichen Wesens, auch keine Emanation, keine *προβολή*, sondern ein rein geistiger, übersinnlicher Akt, näher eine Objectivirung des göttlichen Gedankens oder eine immanente Selbstmittheilung Gottes (Origenes braucht beide Ausdrücke), an sich ein einzigartiges, unbegreifliches Mysterium, vergleichbar dem Hervorgehen des Willens aus dem Geiste (sicut voluntas procedit e mente) oder auch einer Setzung des Geistes kraft des Willens (germen voluntatis, fragm. in Joh.),

so nämlich, daß sich der Wille des Vaters, der von seinem Wesen nicht verschieden ist [1]), in einem gegenständlichen Objecte vollständig ausprägt, zur selbstständigen Darstellung kommt. So ist der Sohn: figura expressa substantiae patris, virtus altera, in sua proprietate subsistens, sapientia Dei substantialiter subsistens, der persongewordene Wille des Vaters, der „objectiv gewordene Bestand des göttlichen Denkens und Wollens" — alles nur verschiedene Ausdrücke für denselben Gedanken [2]).

Was folgt nun daraus für das Verhältniß beider? Einerseits die Wesenseinheit und volle Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Denn wie er ex ipsa Dei substantia gezeugt ist, so ist er auch unius substantiae mit ihm; was er vom Vater empfängt, ist nicht etwa, wie bei Tertullian, eine portio der göttlichen Substanz, sondern die *θεότης* in ihrer Ganzheit und Ungetheiltheit. Alles was der Vater hat, ist sein (*πάντα ὅσα τοῦ θεοῦ*); alle göttlichen Eigenschaften, Licht, Leben, Wahrheit, Güte, Macht u. s. w. eignen ihm; er ist das vollkommene gleichwesentliche Ebenbild desselben, der Abglanz der ganzen Herrlichkeit Gottes — und sofern dieß Verhältniß ein ewiges ist, kann man, im Gegensatz zu den Geschöpfen, das *ἀγέννητον* von ihm prädiciren [3]). Andrerseits folgt die selbstständige

1) Oder auch: „Die wesentliche Weisheit des Vaters" — derselbe Gedanke nur unter einem andern Gesichtspunkt. — 2) de Princ. I. c. 2, §. 1—13. Z. B. §. 9 zu B. der Weish. 7, 25: Hujus totius virtutis tantae et tam immensae vapor et ut dicam vigor ipse in propria subsistentia effectus, quamvis ex ipsa virtute velut voluntas e mente procedat, tamen et ipsa voluntas Dei nihilominus Dei virtus efficitur. IV, 28 (anaceph.) in Joh. T. XIII, 36: *ὥστε εἶναι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ υἱοῦ ἀπαράλλακτον τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα ἀλλ' ἓν θέλημα .... διόπερ καὶ εἰκὼν αὐτοῦ.* XXXII, 18: *πατρὸς ζῶσα βουλή.* Vgl. m. Monogr. S. 118—120: die Nachweise. Die wichtigsten Schriftstellen, auf die er sich beruft, sind: Ps. 45, 1. Prov. 8, 22. B. der Weish. 7, 25. 26. Joh. 1, 1. Kol. 1, 15. Hebr. 1, 3.

3) Die Hauptstellen sind de Princ. I, c. 2, z. B.: Filius — in omnibus immutabilis, et substantiale in eo bonum est, quod utique mutari et converti nusquam potest. Comm. in Ep. ad Hebr. fragm.: quae utraeque similitudines (vaporis et aporrhoeae) manifestissime ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre. Aporrhoea enim *ὁμοούσιος* videtur i. e. unius substantiae cum illo corpore, ex quo est

daran unwandelbar fest, ohne sich damit zu dem Ganzen des origenischen Systems zu bekennen.

Allerdings aber gingen die Grundzüge desselben zugleich mit der ewigen Zeugung in die Theologie der meisten Kirchenlehrer, vornehmlich der griechischen, über und übten einen maßgebenden Einfluß auf die Fortbildung desselben aus; sie müssen daher wenigstens summarisch hier dargestellt werden.

Origenes steht, wie bereits bemerkt, auf Seite der Gegner des abstrakten Monarchianismus — aufs entschiedenste erklärt er sich gegen ihn; er nennt ihn ein falsches Dogma, eben so verkehrt, wie die Läugnung der Gottheit des Sohnes (in Joh. T. II). Aber nicht minder steht ihm die letztere fest. Auf ihr beruht die absolute Wahrheit und Gotteskraft des Christenthums. Die bisherigen Versuche, beides, die persönliche Selbstständigkeit und die wesentliche Gottheit des Sohnes mit einander zu vermitteln, schien ihm ungenügend. So wagt er einen neuen Versuch, der sich auch schon weiter auf die gesammte Trinität einläßt. Er ist sich der ganzen Schwierigkeit dieses Unternehmens bewußt. Den Ausgangspunkt seines spekulativen Systems aber bildet sein Gottesbegriff. Derselbe ist minder abstrakt als der des Clemens. Denn obwohl auch Origenes Gott als das reine, qualitäts- und bestimmungslose Sein, als das überseiende (*ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*) bezeichnet, faßt er es doch zugleich als reales, lebendiges, mittheilsames Sein, als die absolute Fülle und Quelle alles Seins und Lebens. Eben dieß ist ihm der Begriff des Vaters. Der Vater, sagt er, ist der schlechthin Absolute (*ὁ θεός, αὐτόθεος*), der allein ungezeugte Urgrund der Gottheit (*ἄναρχος ἀρχὴ καὶ πηγὴ θεότητος*). Und alles was göttlicher Art und Natur ist, kann es nur sein dadurch, daß Er ihm seine Gottheit mittheilt (*μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος*), in Joh. T. II, 2. — Nun zeugt der Vater ewig den Sohn vermöge innerer und doch freier Nothwendigkeit. Diese Zeugung ist keine Zertheilung des göttlichen Wesens, auch keine Emanation, keine *προβολή*, sondern ein rein geistiger, übersinnlicher Akt, näher eine Objectivirung des göttlichen Gedankens oder eine immanente Selbstmittheilung Gottes (Origenes braucht beide Ausdrücke), an sich ein einzigartiges, unbegreifliches Mysterium, vergleichbar dem Hervorgehen des Willens aus dem Geiste (sicut voluntas procedit e mente) oder auch einer Setzung des Geistes kraft des Willens (germen voluntatis, fragm. in Joh.),

so nämlich, daß sich der Wille des Vaters, der von seinem Wesen nicht verschieden ist [1]), in einem gegenständlichen Objecte vollständig ausprägt, zur selbstständigen Darstellung kommt. So ist der Sohn: **figura expressa substantiae patris, virtus altera, in sua proprietate subsistens, sapientia Dei substantialiter subsistens,** der persongewordene Wille des Vaters, der „objectiv gewordene Bestand des göttlichen Denkens und Wollens" — alles nur verschiedene Ausdrücke für denselben Gedanken [2]).

Was folgt nun daraus für das Verhältniß beider? Einerseits die Wesenseinheit und volle Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Denn wie er **ex ipsa Dei substantia** gezeugt ist, so ist er auch **unius substantiae** mit ihm; was er vom Vater empfängt, ist nicht etwa, wie bei Tertullian, eine **portio** der göttlichen Substanz, sondern die *θεότης* in ihrer Ganzheit und Ungetheiltheit. Alles was der Vater hat, ist sein (*πάντα ὅσα τοῦ θεοῦ*); alle göttlichen Eigenschaften, Licht, Leben, Wahrheit, Güte, Macht u. s. w. eignen ihm; er ist das vollkommene gleichwesentliche Ebenbild desselben, der Abglanz der ganzen Herrlichkeit Gottes — und sofern dieß Verhältniß ein ewiges ist, kann man, im Gegensatz zu den Geschöpfen, das *ἀγέννητον* von ihm prädiciren [3]). Andrerseits folgt die selbstständige

---

1) Oder auch: „Die wesentliche Weisheit des Vaters" — derselbe Gedanke nur unter einem andern Gesichtspunkt. — 2) de Princ. I, c. 2, §. 1—13. Z. B. §. 9 zu B. der Weish. 7, 25: Hujus totius virtutis tantae et tam immensae vapor et ut dicam vigor ipse in propria subsistentia effectus, quamvis ex ipsa virtute velut voluntas e mente procedat, tamen et ipsa voluntas Dei nihilominus Dei virtus efficitur. IV, 28 (anaceph.) in Joh. T. XIII, 36: *ὥστε εἶναι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ υἱοῦ ἀπαράλλακτον τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα ἀλλ' ἓν θέλημα .... διόπερ καὶ εἰκὼν αὐτοῦ.* XXXII, 18: *πατρὸς ζῶσα βουλή.* Vgl. m. Monogr. S. 118—120: die Nachweise. Die wichtigsten Schriftstellen, auf die er sich beruft, sind: Ps. 45, 1. Prov. 8, 22. B. der Weish. 7, 25. 26. Joh. 1, 1. Kol. 1, 15. Hebr. 1, 3.

3) Die Hauptstellen sind de Princ. I, c. 2, z. B.: Filius — in omnibus immutabilis, et substantiale in eo bonum est, quod utique mutari et converti nusquam potest. Comm. in Ep. ad Hebr. fragm.: quae utraeque similitudines (vaporis et aporrhoeae) manifestissime ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre. Aporrhoea enim *ὁμοούσιος* videtur i. e. unius substantiae cum illo corpore, ex quo est

Persönlichkeit des Sohnes im Unterschied vom Vater (*δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα*). Sie ergibt sich schon aus dem Begriff der Zeugung, als mit welcher Gott sich selbst real vergegenständlicht, das Andere seiner, sein absolutes Gleichbild, sich gegenübersetzt [1]). Sie wird auch von Origenes viel reiner und lichter durchgeführt als von seinen Vorgängern. Denn einmal ist bei ihm jenes schillernde Verhältniß des Logos zur göttlichen Vernunft und zum göttlichen Weltgedanken überwunden: der Vater ist schon an sich, weil er Geist ist, selbstbewußtes Prinzip, Persönlichkeit, und der Logos wird zum persönlichen nicht erst mit dem Hervorgang des Weltgedankens, er coexistirt als persönliches Ich ewig mit dem Vater; sodann aber ist auch die Form, in welcher das göttliche Wesen im Sohne existirt, von derjenigen, die es im Vater hat, verschieden. Im Vater nämlich existirt es in absoluter Einheit und Einfachheit, im Sohne schließt es sich zu einer unendlichen Vielheit von Bestimmungen auf; es entfaltet sich, ohne die wesentliche Einheit aufzugeben, zu einem Reichthum von Momenten, Ideen, Eigenschaften, welche wie die innere Selbstoffenbarung, so die der Welt zugekehrte Offenbarungsseite Gottes bilden. In sofern trägt allerdings der Logos auch die Weltidee, die ewigen Urbilder der kreatürlichen Dinge und Verhältnisse in sich (universae creaturae vel initia, vel formas, vel species), ja er wird zuweilen von Origenes völlig

---

aporrh. vel vigor. c. Cels. III, 43, in Joh. III, 36: Selecta in Ps. *ὁ πατὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν* (wie die Geschöpfe) *ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός*. Hom. in Levit. XIII, 4: una voluntas est et **una** substantia, sed duae sunt positiones, i. e. duae personarum proprietates. Wenn daher Orig. c. Cels. VIII, 12 sagt: „Vater und Sohn seien Eins der Symphonie der Gesinnung und der Seligkeit des Willens nach", so hat man dieß nicht nur aus dem Zusammenhang seiner Lehre zu vervollständigen, sondern man muß sich erinnern, daß ihm „Geist, **Wille**, Wahrheit" reale wesenhafte Bestimmtheiten des göttlichen Seins sind. Vgl. a. a. O. I, c. 2, 2. IV, 28. in Joh. XX, 29. 30. XXXII, 18: *οὐκ οἶμαί τινα τὸ πᾶν δύνασθαι χωρῆσαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ θεοῦ ἀπαύγασμα, ἢ τὸν υἱὸν αὐτοῦ*. Hom. in Jer. VII, 2. Meine Monogr. 112—119. 130. 140 u. 277—284. Kuhn a. a. O. 227 rückt jedenfalls den Orig. zu nahe an Arius heran.

1) S. die St. oben S. 64; c. Cels. VIII, 12. in Joh. I, 42, der Logos existirt *κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφήν*, in Joh. II, 6. X, 21. de Pr. II. alius a patre filius est. — 2) de Princ. I, c. 2, 3. in Joh. XIII, 25. — 29. 30.

mit ihr identificirt — aber er geht nicht darin auf, er steht als die selbstständige Weisheit darüber und vermittelt hiernach ihre Heraussetzung durch die Schöpfung. In dem Complex dieser Bestimmungen ist der Sohn die explicirte Fülle der göttlichen Herrlichkeit und als diese das Prinzip der Offenbarung nach Außen; beides zusammen bildet die Eigenthümlichkeit der *ἰδία περιγραφὴ* des göttlichen Wesens in ihm [1]) — einer der sinnreichsten Züge des origenischen Systems.

Allein, und dieß ist die andere Seite des Verhältnisses, dieß Alles ist und besitzt der Sohn doch nur in abgeleiteter Weise. Er ist nicht die Urcausalität, nicht das *πρῶτον αἴτιον*, nicht die absolute *ἀρχή*, die *πηγὴ θεότητος* und deshalb auch nicht *αὐτόθεος*, nicht *ὁ θεός*, sondern *θεός*, nicht die absolute Wahrheit, das absolute Leben, das absolut Gute, sondern das Bild des Urbildes, das Abbild des Guten; denn was er hat und ist, das hat er aus und durch den Vater (*μετοχῇ*). Insofern ist er durch und durch bedingt und darum dem Vater untergeordnet, geringer als der Vater, *ὑποδεέστερος*, *δεύτερος θεὸς*, *ὁ μετὰ τὸν πατέρα τῶν ὅλων θεός*. Von da aus angesehen nennt ihn dann Origenes ein Gewordenes, ein Geschöpf, *γεννητὸν*, *δημιούργημα*, *κτίσμα*; ja man kann von da aus, bemerkt er, selbst den Ausdruck „Zeugung aus dem Wesen" beanstanden, und so schreitet er fort bis zu dem (man wird auch in seinem Sinne sagen dürfen) unbedachtsamen Satz: der Sohn sei *ἕτερος τοῦ πατρὸς κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον* de orat. 15 [2]). So nämlich könne man sagen, sofern man den Wesensbegriff des Vaters (formell) in die absolute Causalität, in das *αὐτόθεος* = sein setzt, welches freilich als solches nicht mittheilbar ist, während es seinem Inhalte nach in den Sohn überströmt [3]).

---

1) Vgl. ob. Clemens Origenes in Joh. I, 22: *ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντῃ ἕν ἐστιν καὶ ἁπλοῦν, ὁ δὲ σωτὴρ διὰ τὰ πολλὰ γίνεται* I, 42, ebd. II, 11. 12: *σύστημα θεωρημάτων ἐν αὐτῷ, ἰδέα ἰδεῶν*, XX, 29, 30. c. Cels. VI, 64. de Princ. I, c. 2, 2. IV, 28; vgl. die Ausführung in m. Mon. S. 129—144.

2) de Princ. 1, c. 2, 6. c. Cels. V, 11. in Matth. XV, 10; insbes. in Joh. T. I, 2. 3, II, 6. 13. 14. 18, VI, 23, XXXII, 18 — mit Berufung auf Joh. 14, 28: der Vater ist größer als ich. S. das Nähere in meiner Monogr. 124 ff. u. 282 ff. und die Origeniana v. Daniel Huetius, sammt der Vertheidigung von Bull und Prud. Maran (Lommatzsch Opp. Orig. XII). — 3) Vgl. Dorner Bd. 2, 662, und Niedner K. G. S. 291, die gerechte Würdigung des großen Kirchenlehrers.

Diesem Verhältniß des Sohnes zum Vater entspricht nun auch sein Verhältniß zur Welt, die Origenes aus demselben Grunde als ewig denkt, wie den Sohn. Denn, sagt er, wie es die absolute Unveränderlichkeit des Vaters fordert, daß er ewig am Sohne sein absolutes Ebenbild habe, so auch, daß er ewig an der Welt den Gegenstand seiner Herrschaft habe. Der Sohn ist ihr Urbild, denn er trägt die Ideen, die allem Geschaffenen zu Grunde liegen, in sich, ihr Schöpfer, denn er verwirklicht diese göttliche Weltidee, indem er (zunächst) ein Reich von intelligenten Wesen schuf, denen er das göttliche Sein und Leben vermittelte. Wie er es unmittelbar vom Vater empfangen hat, so theilt er es ihnen von sich aus mit, weshalb auch sie, diese Geister, gewissermaßen desselben Wesens mit ihm sind: *θεοὶ, διὰ τοῦ θεοῦ λόγου μετοχῇ θεότητος* [1]). So ist Er denn ihr Herr und Gott, ihre *ἀρχή*, der zweite Schöpfer, durch welchen Alles wurde. Da er aber darin doch nur der Vermittler und Diener des absoluten Urgrundes ist, so steht er zwischen dem Unerschaffenen und dem Geschaffenen in der Mitte (*μεταξὺ τῆς τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῆς τῶν γεννητῶν πάντων φύσεως,* c. Cels. III, 38), in demselben Maße dem Vater subordinirt, als er seinerseits über alle Stufen und Ordnungen sowohl der materiellen — als der Geisterwelt, auch der höchsten, unvergleichbar weit (*ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ*) erhaben ist [2]).

Dieselben Verhältnisse trägt dann Origenes auch auf den heiligen Geist über, welcher damals noch ziemlich außerhalb des Kreises der kirchlichen Reflexion lag: Wie der Sohn vom Vater, so ist das *πνεῦμα ἅγιον* durch den Sohn geworden (*γενόμενον*); wie die Zeugung des Sohnes, ist auch die Hervorbringung des Geistes als ein ewiger Akt zu denken, und wie jener, so ist auch dieser eine selbstständige Hypostase, aber dem Sohne untergeordnet, gleich wie dieser dem Vater, „das erste Geschöpf vom Vater durch den Sohn", ein

---

1) S. m. Monogr. S. 121. 153 f. Ueber die Entstehung der sichtbaren Welt und das Herabsinken eines Theils dieser intelligibeln Wesen zu seelischen, geistleiblichen Menschen ebd., 163 f. — 2) in Joh. T. II, 6, zu den Worten: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο — ἐνθάδε εἰ πάντα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, οὐχ' ὑπὸ τοῦ λόγου ἐγένοντο, ἀλλ' ὑπὸ κρείττονος κ. μείζονος .. τίς δὲ ἂν ἄλλος οὗτος τυγχάνῃ, ἢ ὁ πατήρ,* vgl. XIII, 25.

Diener desselben[1]. Diese Subordination prägt sich noch weiter in den Wirkungskreisen aus: denn während das Gebiet des Vaters sich über alles Seiende, auch das vernunftlose, erstreckt, und das eigenthümliche Geschäft (praecipuum ministerium) des Sohnes auf die vernünftigen Wesen (die logische Welt), beschränkt sich das des heiligen Geistes auf die Heiligen (die Kirche), und besteht seine Wirksamkeit darin, die vom Vater ausgehende, durch den Sohn vermittelte Schöpfung und Offenbarung zur Vollendung zu führen[2].

Summa: Est ergo haec trium distinctio personarum in Patre et Filio et Spiritu s. quae ad pluralem puteorum numerum revocatur. Sed horum puteorum unus est fons. Una enim substantia est et natura Trinitatis, Hom. in Num. XII, 1.

Blicken wir von da zurück, so liegt der Fortschritt dieses lebensvollen Systems über alle früheren auf der Hand. Es nimmt die ganze bisherige Entwicklung des Dogma in sich auf und bringt sie scheinbar zum befriedigenden Abschluß. Es hält die Mitte zwischen den Extremen, es trägt den beiden Seiten, die bisher mit einander gerungen haben, Rechnung, es vermittelt sie auf geistreiche Weise. Daher der eminente Einfluß dieses Systems. Keiner der griechischen Kirchenlehrer der nächsten Zeit konnte sich ihm entziehen. Alle knüpfen in irgend einer Weise an ihn an, zunächst Theognost und Gregorius Thaumaturgos.

Aber die Vermittlung war nur eine scheinbare, dialektische. Denn „ewige Zeugung und Geschöpflichkeit, Wesenseinheit und strengste Unterordnung" sind heterogene Elemente. In dem System des geistvollen Kirchenlehrers vereinigen sie sich allerdings, um einander das Gleichgewicht zu halten sie sind da durch den Doppelsinn des Wortes *θεός* und durch einen feinen, ans Pantheistische anstreifenden Emanationsbegriff zusammengehalten, an sich aber stehen sie im harten Widerspruch mit einander[3]. Deshalb kann das Dogma auch hier noch nicht zur Ruhe kommen, die Kirche noch nicht stehen bleiben, denn sie hat darin den völlig adäquaten Ausdruck für ihren Glauben noch

---

1) a. a. O. 145 ff. Hpst. in Joh. II, 6. XIII, 25. Redepenning Bd. 2, 311. — 2) de Princ. I, 3, 7.

3) Ganz richtig sagt Epiphanius über Orig. Haer. 64: *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν εἰσάγει, κτιστὸν δὲ ἅμα.*

nicht gefunden. Die in dem origenischen System zusammengefaßten Bestimmungen werden also noch einmal in die ganze Weite ihres Unterschiedes auseinander gehen müssen, um sich gegenseitig völlig auseinanderzusetzen — und es wird nicht fehlen: hält die Kirche die drei großen Errungenschaften der bisherigen Entwicklung: Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, ewige Zeugung und persönlicher Unterschied, fest, so wird sich das Dogma auf eine noch höhere Stufe fortbilden. Dieß geschah in dem folgenden Stadium, nicht ohne schwere Kämpfe.

Viertes Stadium.

Der persönliche Unterschied und die Wesensgleichheit im diametralen Gegensatz.

Der Arianismus und die Homousie. Concil. Nic. 325.

Mit diesem Stadium betreten wir ein neues Gebiet, die Blüthenzeit der altkirchlichen Theologie. Eine neue Generation von Kirchenlehrern ist erstanden, zum großen Theil in der origenischen Schule gebildet. Der Charakter ihrer Theologie ist begrifflicher, dogmatischer, geschulter, durch die Erfahrungen, welche die Kirche gemacht hat, bereichert, aber auch vorsichtiger geworden. Zu ihren Vertretern zählen Männer, in denen sich kirchlicher Sinn und wissenschaftliche Bildung, dialektische und spekulative Begabung durchdrangen. Allen voran Athanasius der Große (319—373), neben ihm sein Gesinnungsgenosse Hilarius von Poitiers, hernach die drei berühmten Kappadocier: Gregor von Nazianz der „Theologe", der Kirchenfürst Basilius und sein Bruder, der geistvolle Gregor von Nyssa, lauter Sterne erster Größe, u. A. Während diese Richtung einerseits auf Origenes zurückging, folgte sie andererseits dem erstarkten Zuge des kirchlich-dogmatischen Bewußtseins und hatte daran einen sichern Maßstab für die richtige Beurtheilung und Fortbildung der in dem System jenes gefeierten Lehrers zusammengefaßten Momente. Neben ihr stand eine andere, die den soteriologischen Inhalt des christlichen Glaubens den Consequenzen einer rationalisirenden Dialektik unterstellte und ein noch

unüberwundenes, paganistisches Element in sich trug. Zwischen beiden eine zahlreiche Vermittlungspartei mit verschiedenen Nüancen, als deren Vertreter wir die beiden Eusebius bezeichnen können. Die Abendländischen VV. verhielten sich seit Tertullian auf diesem Gebiete mehr passiv. Sie schlossen sich einfach dem kirchlichen Zuge des Morgenlandes an, erst in Folge des athanasianischen Einflusses traten sie mit in die Bewegung ein.

Die Prinzipien der Lehrbildung sind in unserem Stadium dieselben geblieben (vgl. S. 125). In thesi steht die heilige Schrift als oberste Autorität, als vornehmstes Beweismittel voran. An der Schrift wird jede theologische Erscheinung gemessen, jeder Irrthum mit ihr bekämpft. Selbst ihre Suffizienz wird anerkannt [1]). Die Ueberlieferung, als deren Träger der Episkopat gilt, steht in zweiter Linie; sie wird als Zeugniß für den Glauben geltend gemacht, thatsächlich aber, als Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins, war sie das übergreifende Prinzip. Wenn sie auch die Schriftauslegung im Einzelnen nicht bestimmte, so leitete sie doch die Anwendung derselben aufs Dogma. — In den großen Lehrkämpfen stellte man gewöhnlich beide, Schrift und Tradition, neben einander. Basilius vindicirt einmal der letzteren ganz dieselbe Autorität, wie der ersteren, wobei er jedoch zugleich andeutet, daß die Tradition ihrem wesentlichen Inhalte nach auch schon in der Schrift, wenngleich noch verhüllt, enthalten sei [2]). Diese traditionelle Richtung verstärkte sich dann noch durch das wachsende Ansehen der Synoden, besonders der ökumenischen, die sich selbst als unmittelbare Organe des heiligen Geistes betrachteten, obwohl gerade große Kirchenlehrer, wie Gregor v. Naz. und Basilius, diesen eminenten Anspruch derselben nicht anerkannten.

Auch das Verhältniß des Staates zur Kirche war seit Constantin d. Gr. ein anderes geworden; nach außen hin günstiger, nach innen

---

1) Athan. de incarn. I. 1: *αὐτάρκεις μὲν εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν.* c. Ar. II, 32. Cyrill v. Jerus. cat. 4, 17. 5, 12. — 2) Z. B. de spir. 5. c. 27 (66): *τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων κ. κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα. ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν.*

hin für eine gesunde Entwicklung des christlichen Glaubens und Lebens gefährlicher. Es begann das Eingreifen politischer Tendenzen und Parteien in die Geschichte des Dogma [1]).

Das Vorspiel zu den Bewegungen unseres Stadiums bilden die Verhandlungen zwischen den beiden Dionysen, dem alexandrinischen und dem römischen.

Der Sabellianismus war auch jetzt noch eine Macht in der Kirche. Besonders in Libyen hatte er sich verbreitet. Ihm gegenüber entwickelte der Bischof Dionysius von Alexandria diejenigen Seiten des origenischen Systems, die jenem am schärfsten entgegenstanden. Um die Persönlichkeit des Sohnes im Unterschied vom Vater recht stark hervorzuheben, wiederholte er den Satz des Origenes, daß der Sohn ein Gewordenes und daß er entstanden sei, ging aber darin noch um einen Schritt weiter rückwärts, daß er auch die ewige Zeugung und die Wesenseinheit desselben mit dem Vater negirte. Nach dem Bericht des Athanasius lehrte er: „der Sohn sei ein Werk und Geschöpf Gottes, nicht der eigenen Natur des Vaters theilhaft, sondern demselben so fremd, wie der Weingärtner dem Weinstock und der Schiffsbaumeister dem Schiff; da er ein *ποίημα* ist, so gab es eine Zeit, da er noch nicht war“ [2]). Wir haben also hier den direkten Gegensatz gegen den Sabellianismus. Indessen war es doch mehr nur eine Einseitigkeit, zu welcher den alexandrinischen Bischof der polemische Eifer verleitete, auch scheint er die Consequenz dieser Sätze nicht vollständig übersehen zu haben, denn sobald sie ihm von den libyschen Bi-

---

[1]) Schön und wahr Neander, K.G. II, 2: „Man würde zu viel sagen, wenn man behauptete, daß es der Staatsgewalt hätte gelingen können, der dogmatischen Entwicklung ein ihr ganz fremdes Ergebniß für längere Zeiten aufzudrängen. Der Geist der Kirche war zu mächtig, als daß dieß für die Dauer hätte geschehen können. Was nicht aus dem innern Entwicklungsprozeß der Kirche hervorging, sondern nur durch eine äußerliche Macht ihr aufgezwungen worden, wurde durch die aus dem Innern der Kirche selbst hervorgehenden Reactionen wieder ausgestoßen, was dann allerdings nicht ohne gewaltsame Bewegungen erfolgen konnte“.

[2]) Athanasius de sententia Dionysii 4: *ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός ... καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται.* Ebd. 18: *υἱὸν ὡς ἕνα τῶν γενητῶν .. μὴ ὁμοούσιον τῷ πατρί.*

schöfen und hernach von dem römischen Dionysius vorgehalten, sobald ihm gezeigt wurde, daß man nach der Schrift Zeugung und Schöpfung unterscheiden müsse, daß man Christum nicht ohne Blasphemie für ein Geschöpf erklären und ihm die Ewigkeit absprechen könne, retractirte er jene seine Aeußerungen — er habe sie blos in Beziehung auf die menschliche Seite des Herrn gemeint (?), und zog sich überhaupt auf den Standpunkt des origenischen Systems zurück [1]).

Aus diesem Vorgang ersehen wir, daß das kirchliche Bewußtsein, wenigstens in seinen Höhepunkten, bereits über den früheren Standpunkt hinaus ist, und daß es sich auch durch den Sabellianismus nicht mehr zu dem andern eben so irrigen Extrem fortdrängen lassen will. Man beginnt die Unhaltbarkeit der Subordinationstheorie zu durchschauen. Die ganze Strömung geht darauf aus, Vater und Sohn einander so viel als möglich gleichzusetzen. Schon wird von manchen Seiten her der früher beanstandete Ausdruck *ὁμοούσιος* geltend gemacht. Da geschah es, daß Arius die entgegengesetzte Richtung einschlug, indem er die Consequenzen der Subordinationstheorie rückwärts entwickelte, bis zur Läugnung der wahren Gottheit Christi.

I.

Arius, ein Zögling des Antiochener Lucian, Presbyter und Lehrer zu Alexandria, ein scharfsinniger, gelehrter, dialektisch gebildeter Mann, aber von rationalistischer Richtung, trat daselbst im Jahre 319 auf [2]). Im Gegensatz nicht nur gegen den Sabellianismus, sondern auch gegen den kirchlichen Zug des Dogma suchte er einen Punkt, um von ihm aus den Unterschied des Sohnes vom Vater so scharf und weit als möglich zu fixiren. Diesen Punkt fand er in dem Begriff der Zeugung. Hier setzt er mit seiner dialektischen Argumentation ein:

Der Vater ist der allein ungezeugte Urgrund von Allem, *ὁ μόνος ἀγέννητος*, — die *ἀρχή* schlechthin; dieß das Charakteristicum des Abso-

---

1) Vgl. a. a. O. c. 13 ff.; selbst den Ausdruck Homousios ließ er sich jetzt gefallen, c. 18.

2) Die Quellen seiner Lehre sind seine beiden Briefe, der eine an den Bischof Eusebius von Nikomedien, bei Epiphanius h. 69, 6, der andere an Bischof Alexander, bei Athanasius de Synod. Arim. et Sel. und Epiph. 16, 69, 7, außerdem die Fragmente aus der spätern Schrift Thalia, in Athan. Orat. I und II contra Arianos.

luten, des Gottseins, — der Sohn aber ist gezeugt, nicht anfangslos, nicht gleich ewig dem Vater (*οὐ συναΐδιος τῷ πατρί*), sondern entstanden; er hat einen Anfang seines Daseins genommen (*ἀρχὴν ἔχει*), und es muß sohin einen Momen gegeben haben, wo er noch nicht war: *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*.

Ist er aber entstanden, so ist er auch nicht aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen, sondern geworden und zwar geworden durch den Willen des Vaters, wie Alles Andere, also aus Nichts (*βουλήσει καὶ θελήσει τοῦ πατρὸς, ἐξ οὐκ ὄντων*).

Demnach gehört der Sohn der Sphäre des Geschaffenen an; er ist ein *ποίημα*, ein *κτίσμα*, und als solches dem Vater nicht wesentlich gleich, nicht wahrer Gott, sondern *ἄλλος, ἀλλότριος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*, von dem Vater durch denselben Abstand getrennt, wie überhaupt die Kreatur von dem Schöpfer. Dennoch aber steht er auch nicht auf Einer Linie mit den Geschöpfen (*οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων*); er ist vielmehr das erste, vollkommenste Wesen nach Gott (*κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον*), von Gott unmittelbar hervorgebracht vor der Zeit (*πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων*), um alle Kreaturen zu schaffen, und darum auch nicht wie diese wandelbar, veränderlich, sondern *ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος*, ja gewissermaßen Gott, *πλήρης θεός*.

So Arius im Anfang [1]). Offenbar widersprechen die letzteren Bestimmungen den ersteren und haben nur den Zweck, den eigentlichen Schlußpunkt seines Systems zu verhüllen, aber er nahm etwas später (in der Thalia) diese Inconsequenzen selbst zurück. Ausgehend von dem Begriff des Geschöpfs bezeichnete er hier, und zwar im Gegensatz gegen die Homousie, das Verhältniß zwischen Vater und Sohn als das der Ungleichheit, Unähnlichkeit, und nahm die obigen Prädikate wieder zurück, indem er geradezu erklärte, der Sohn sei nicht *ἄτρεπ-*

---

1) Arius selbst gibt seine Lehre in der epist. ad Eusebium Nicomed. so an: *διδάσκομεν ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός· ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεὸς, μονογενὴς, ἀναλλοίωτος καὶ πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ ἢ ὁρισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν ... διωκόμεθα ὅτι εἴπαμεν, ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱὸς. ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστι ... καὶ ὅτι εἴπαμεν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν*. — Vgl. die Hptst. bei Athanasius contra Arianos I, 5—9. II, 19.

τος wie der Vater, *ἀλλὰ τρεπτὸς φύσει, ὡς τὰ κτίσματα . . τρεπτῆς φύσεως, ἀρετῆς καὶ κακίας ἐπιδεκτικός.* Der Vorzug des Sohnes sei im Grunde nur ein moralischer; denn wie alle Geschöpfe durch ihre sittliche Freiheit von vorn herein gut sind, worin zugleich die Möglichkeit der Abkehr liegt — so verhält es sich auch mit dem Sohne: auch er konnte sich möglicher Weise vom Vater abkehren, bleibt aber vermöge seiner freien Selbstbestimmung (*τῷ ἰδίῳ ἐξουσίῳ*) gut, eins mit ihm, und von wegen dieser seiner ethischen Stellung, in Voraussicht derselben, theilte ihm Gott göttliche Würde und Herrlichkeit mit. So ist er Sohn nicht von Natur, sondern *κατὰ χάριν,* nicht *ἀληθινὸς θεός,* sondern *ὀνόματι;* deshalb, setzte Arius hinzu, auch nicht die absolut vollkommene Offenbarung Gottes, denn er kennt das Wesen des Vaters, des ungezeugten, nicht vollständig, ja er kennt als Geschöpf nicht einmal sein eigenes Wesen vollkommen [1]).

So sinkt denn hier der Sohn zu einer Kreatur herab; er wird zu einem von Haus aus endlichen Wesen, nur hintennach gleichsam ethisch vergöttlicht, vergottet. Das ist der Endpunkt des Arianischen Systems [2]).

Den Hintergrund aber bildet derselbe abstrakte, oder vielmehr ein noch abstrakterer Gottesbegriff, wie bei Sabellius. Dieser Gott

---

1) Arius, in der *Θαλεία,* bei Athanas. I, 9: *οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱὸς, οὐ γὰρ ἦν πρὶν γεννηθῇ. οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη καὶ αὐτός· οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, κτίσμα γὰρ ἔστιν καὶ ποίημα ... οὐκ οἶδε τὸν πατέρα ἀκριβῶς ὁ υἱὸς, οὔτε ὁρᾷ ὁ λόγος τὸν πατέρα τελείως, καὶ οὔτε συνιεὶ οὔτε γινώσκει ἀκριβῶς ὁ λόγος τὸν πατέρα ... οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος ὡς ὁ πατὴρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει ὡς τὰ κτίσματα, καὶ λείπει αὐτῷ εἰς κατάληψιν τοῦ γνῶναι τελείως τὸν πατέρα.* Ebd. 5: *διὰ τοῦτο καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα. ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ θεὸς, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκε.* Vgl. Athanasius de synod. Arim. §. 15.

2) Thaleia a. a. O. 9: *οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς* (wie die übrigen Kreaturen) *ἐθεοποιήθη .. οὐκ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς καὶ μόνος τοῦ πατρὸς λόγος, ἀλλ' ὀνόματι μόνον λέγεται λόγος καὶ σοφία, καὶ χάριτι λέγεται υἱὸς καὶ δύναμις.*

kann aus seiner schlechthinigen Einheit und Einsamkeit nicht heraus, er kann nicht nur keinen Unterschied in sich, sondern auch kein Reich mannigfaltigen Lebens außer sich setzen und kann mit einer solchen Welt auch in keine unmittelbare Berührung treten, gleichwie sie hinwiederum eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf sich nicht ertragen kann. Deshalb bedarf es eines Mittelwesens zwischen dem Unendlichen und Endlichen, einer Art Demiurg. Man kann sich gar nicht profaner darüber ausdrücken als Arius, wenn er sagt: *θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι (ὁ θεός), τότε πεποίηκεν ἕνα τινὰ, καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱὸν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ*: Man kann die deistische Weltanschauung nicht höher steigern, die Transcendenz Gottes nicht einseitiger betonen, als es hier geschieht [1]).

Es ist irrig, mit Neander zu urtheilen, Arius habe nur die alte Kirchenlehre des Orients, insonderheit die origenische Subordinationstheorie mit Klarheit und Consequenz entwickelt: er hat sie aus ihrem Zusammenhang gerissen und so einseitig auf die Spitze getrieben, daß sie nothwendig zum Irrthum ausschlagen mußte. Die ähnlich lautenden Aussagen der VV. haben eine andere Bedeutung, weil einen andern Gegensatz; sie stehen dort der Negation der selbstständigen Persönlichkeit Christi und dem Monarchianismus entgegen, hier der von der Kirche bekannten Gottheit Christi. Der Arianismus steht insofern im Widerspruch mit der ganzen bisherigen geschichtlichen Entwicklung, er ist ein Versuch, sie bis auf den Ebionismus zurückzuführen: eine grundstürzende Häresie.

Sofort erhob sich gegen Arius sein Bischof Alexander und schloß ihn nach einigen vergeblichen Verhandlungen auf einer Synode zu Alexandria 321 aus der Kirchengemeinschaft aus [2]). Dagegen trat

---

1) In dieser Ansicht vom Verhältniß der Welt zu Gott findet Möhler in seinem „Athanasius der Große" S. 195 den obersten Grundsatz des arianischen Systems: „Die Schöpfung könne die unmittelbare Thätigkeit Gottes auf sie nicht ertragen, Gott könne an sich nicht in unmittelbarer Berührung mit dem Endlichen stehen, und es gezieme sich auch für seine Würde nicht". Aus diesem Obersitz fließe Alles übrige (c. A. II, 24). Allein dieser Grundsatz scheint mir mehr im Hintergrund zu stehen, als das eigentlich treibende Prinzip zu sein.

2) Das Circularschreiben, in dem er die auswärtigen Bischöfe davon in Kenntniß setzte, steht in Mansi's Sacr. Conc. nova et ampl. collectio

ein großer Theil der orientalischen (syrischen und kleinasiatischen) Bischöfe, namentlich Eusebius von Nikomedien, an den sich Arius gewandt hatte, und Eusebius von Cäsarea, letzterer, ohne seine Ansicht vollständig zu theilen, vermittelnd für ihn ein; so gewann der Streit bald weitere Dimensionen und verbreitete sich in wenig Jahren über den ganzen christlichen Orient, bis er auf der großen ökumenischen Synode zu Nicäa einen vorläufigen Abschluß erreichte. Der weitaus bedeutendste Wortführer der Nicäer nach Alexander war der damalige Archidiakonus und nachmalige Bischof von Alexandria, Athanasius, den wir als Repräsentanten des kirchlichen Bewußtseins bezeichnen dürfen, einer jener mächtigen, entschiedenen Charaktere, die die ganze Kraft ihres Geistes und Lebens für eine große als Wahrheit erkannte Idee einsetzen, neben ihm der Bischof Marcellus v. Ancyra, im Abendland Hosius von Cordova und Hilarius von Poitiers.

Der Kampf wurde von beiden Seiten mit dem Aufgebot aller Kräfte und Mittel, welche die damalige Theologie darbot, geführt, sowohl exegetisch als dogmatisch, von den Arianern vornehmlich dialektisch. Wir geben die Hauptmomente desselben:

Die Arianer[1]) beriefen sich auf die Stelle Prov. 8, 22—25[2]), auf Psalm 45, 8: „Gott hat dich gesalbt mit Freudenöl u. s. w."; auf Apostelgesch. 2, 33, Hebr. 3, 2, ferner Joh. 14, 28 und (nach ihrer Auslegung) auf Mtth. 11, 27. Joh. 5, 30; 17, 3. 22, insbesondere auf Phil. 2, 6: „Welcher, da er in Gottesgestalt war, entäußerte er sich selbst"; Luc. 2, 52, überhaupt auf alle Aussagen der Evangelien über Christi menschliches Leben und Wissen Marc. 12, 32, geistleibliches Wachsthum, irdisch-beschränkte Zuständlichkeiten, Schwachheit, Trauer, Schmerz, aber auch über „Empfangen" der Macht, des Gerichtes, denn das Alles sei unvereinbar mit dem Wesen der Gottheit. Und diesen Beweis verstärkten sie noch dadurch, daß sie Jesu die vernünftige menschliche Seele absprachen, um jene Aussage unmittelbar auf seine höhere Natur beziehen

T. II, 635. Für den äußeren Hingang des ganzen Streites verweise ich auf die kirchengeschichtl. Werke von Gieseler und Neander, über die innere Seite desselben vgl. Möhler's Athanasius, 1. Bd. und v. Baur: Geschichte der Trinität Bd. 1.

[1]) Wir können hier mit Athanasius die strengeren Arianer mit den milderen insofern zusammenfassen, als sie in der Negation gegen die Nicaeer einig waren. — [2]) *κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς τὰ ἔργα αὐτοῦ.*

zu können [1]). Sie suchten ferner einen Widerspruch aufzuzeigen zwischen den Bestimmungen: „Gezeugtsein und Ewigkeit", „Gottsein und Gewordensein". Beides schließe sich aus: ist der Vater allein ungezeugt — und ist es eben dieß, was ihn als Gott, als den Absoluten, charakterisirt, — so kann der Sohn nicht auch Gott sein. Wäre er aus dem Wesen des Vaters und ihm somit wesentlich gleich, so höbe sich der Unterschied zwischen beiden in völlige Identität auf, oder man müßte etwa sagen, der Sohn sei der Bruder des Vaters. Ist er hingegen, wie auch die Gegner zugeben, vom Vater unterschieden und hat er an ihm seine Causalität, so müsse er auch dem Wesen (φύσει) nach geringer sein, denn die absolute Causalität sei eben das Prärogativ der Gottheit. Insbesondere bekämpften die Arianer den Gedanken einer Zeugung aus dem Wesen, denn das sei entweder Zertrennung des Wesens oder sinnliche Emanation, beides Gottes, des Geistes, gleich unwürdig. Vollends „ewige" Zeugung, entweder eine contradictio in adjecto, oder baarer Widersinn. Mit der Entstehung des Sohnes hat sie ihren Zweck und ihr Ende erreicht, hat sie aber aufgehört, so ist sie nicht ewig. Ferner: Ist der Sohn nicht durch den Willen Gottes entstanden, so hat der Vater ohne seinen Willen, vermöge einer Nothwendigkeit einen Sohn erhalten. Auch die Tradition, d. h. den Hermas, den Dionysius v. Alexandria und einzelne Bestimmungen des origenischen Systems nehmen sie für sich in Anspruch.

Auch die Vorkämpfer der Nicaeer beriefen sich auf das kirchliche Alterthum, und sie konnten es mit besserem Recht: das Bekenntniß der wahren Gottheit sei der altkirchliche, von den Vätern überlieferte Glaube, hielt Athanasius entgegen [2]). Wie Alexander schloß auch er sich rückwärts an Origenes an. Aber er hatte, von seinem großen kirchlichen Sinn geleitet, nicht nur die positiven Bestimmungen desselben (die ewige Zeugung des Sohnes, die wesentliche Einheit mit dem Vater und den hypostatischen Unterschied) sich angeeignet, sondern selbstständig verarbeitet und zur organischen Einheit verbunden. Die wahre Gottheit des Sohnes war das Centrum seines Glaubens und eo ipso der Mittelpunkt seiner Theologie. Die Schriftstellen, auf

---

1) Athan. c. Ar. III. 26 ff. Die exegetische Seite des Streites ausführlich in Voigt's: „Lehre des Athanasius", 1861 S. 200 ff. und in Marheinecke's Dogmengesch. S. 268 ff.

2) de decr. synod. Nic. 25—27.

die er sich stützte, waren vornehmlich: Genes. 1, 26; Joh. 1, 1—3. 14; Joh. 8, 58; Joh. 10, 29—30; 5, 19. 14, 6—9; Mtth. 11, 27; Hebr. 1, 2. 3; Kol. 1, 15; 2, 9; Röm. 9, 5; 1 Joh. 1, 1—3; also immerhin die eigentlichen Grundstellen, während er andere (insbes. Prov. 7, Phil. 2, 6 ff.) durch die Beziehung auf die Menschwerdung und durch die Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo gegen die arianische Anwendung derselben zu vertheidigen suchte [1]).

Das zweifellose Ergebniß dieser Stellen war ihm die volle Gleichwesentlichkeit des Sohnes oder des Logos (beide Ausdrücke sind ihm gleichbedeutend) mit dem Vater. Diese Position brachte er bereits zu dem Kampfe mit [2]) und hielt sie mit der größten Plerophorie fest. In ihr nimmt er seinen Standort (I, 9), von ihr aus argumentirt er gegen die Widersacher, die ihm eben deshalb Gegner der heiligen Schrift und Feinde Christi sind (I, 1 — 7). Gerade darin, daß sie von vorn herein den entgegengesetzten Standpunkt einnehmen, sieht er das Charakteristische der Arianer: „Statt zu fragen, warum Christus, obgleich Gott, Mensch geworden sei, fragen sie: warum er, da er Mensch war, Gott geworden sei? oder: „Wie kann der Gott sein, der wie ein Mensch schläft, weint, stirbt? Sie machen es, setzt er hinzu, wie die Pharisäer, welche, nachdem sie die offenbaren Zeichen seiner göttlichen Sendung gesehen, doch noch fragten: warum machst du, der du doch ein Mensch bist, dich selbst zu Gott? Da sie vielmehr, die Werke Christi sehend, Gottes Barmherzigkeit erkennen und seine Heilsveranstaltung hätten bewundern sollen" [3]).

Sein Verfahren ist dieß, daß er von dieser Position aus einerseits nachzuweisen sucht, wie alle Sätze und Consequenzen des Arianismus theils dieser Grundwahrheit, theils sich selbst widersprächen, andererseits darzuthun sucht, daß aus den richtig und tief gefaßten Begriffen „Vater und Sohn", die Nothwendigkeit einer Selbstoffenbarung Gottes in seinem Sohn, die Wesenseinheit beider, die Zeugung aus dem Wesen des Vaters und die Ewigkeit derselben folge [4]).

---

1) c. Ar. II, 1. III, 29 ff.

2) Auch ihre eminente Bedeutung für die Menschwerdung, Erlösung und Versöhnung war ihm wohl bewußt, wie man aus seiner Jugendschrift de incarn. sieht. — 3) de decr. synod. Nic. c. I. c. Ar. III. 27.

4) Jedenfalls sind dieß die Hauptpunkte, von denen seine vielfach ver-

Beginnen wir (auszugsweise) mit dem Ersteren; denn Widerlegung der Arianer ist sein Hauptgeschäft. Er hält ihnen entgegen: Gab es eine Zeit, wo der Sohn nicht war, so fällt er in das Gebiet des Zeitlichen, Veränderlichen, Geschöpflichen; so ist nicht Alles durch ihn gemacht, so ist er selbst geworden, d. i. ein κτίσμα, — denn das Gewordensein ist das Charakteristische der Kreatur, — mithin nicht Gott. Umgewandt ist er, wie die Arianer zugeben, der Schöpfer aller Dinge, so muß er das absolute Prius der Schöpfung, so muß er ewig und als ewig Gott sein. „Daß aber ein Wesen, welches man für Gott hält, zugleich ein Geschöpf sei, — ein in der Zeit gewordener, ein aus dem Nichtsein gewordener Gott: das widerstreitet nicht nur dem christlichen, sondern dem gemeinmenschlichen Bewußtsein; es ist baarer Widersinn. In Wahrheit aber heißt es nichts anderes, als die Gottheit des Sohnes dem Namen nach bekennen und mit der That läugnen" [1]). — Ferner wenn Gott seinem Wesen nach Schöpfer ist, aber durch den Sohn Alles schafft nach der Schrift, ist es nicht gottlos zu sagen, sein schöpferischer Logos sei einmal nicht gewesen; denn heißt das nicht erklären, er sei auch einmal nicht Schöpfer gewesen, weil er sein schöpferisches Wort nicht bei und aus sich hatte? Noch mehr: dieses ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν führt bis zur völligen Zerstörung der wahren und richtigen Gotteslehre; denn wenn der Logos nicht gleich ewig mit dem Vater ist, so ist die Trias nicht ewig, sondern sie war vorher eine Monas und wurde erst nachher dadurch, daß etwas hinzukam, zur Trias, und es bildete sich erst allmählig mit der Zeit die Erkenntniß der Theologie. Und weiter, wenn der Sohn nicht

---

schlungene und immer wieder von neuem ansetzende Argumentation ausgeht und worauf sie stets wieder zurückkehrt. In der ersten Rede c. Arianos ist die Beziehung auf das Arian. ἦν ὅτε οὐκ ἦν, in der zweiten auf das κτίσμα, in der dritten auf die Wesensgleichheit des Sohnes, in der vierten auf den Unterschied vorherrschend. Wir stellen diese Hauptpunkte gleich hier vorweg zusammen, obwohl die Reden selbst erst später (v. 352—60) verfaßt, und in ihnen unter dem Namen „Arianismus" alle die nachmaligen verschiedenen Formen desselben (Arianer, Semiarianer, Homöer, Eunomianer) zusammengefaßt sind. Gerade auf dieser summarischen Behandlungsweise beruht ihre Stärke.

[1]) c. Ar. I, 11. 17. 19. II, 21. 22. 48. 49. 57—66. III, 18. Summarisch sind diese Instanzen schon von Bf. Alexander in der epist. ad catholic. angedeutet, s. Sokrates h. ecc. I.

das eigene Erzeugniß aus dem Wesen des Vaters ist, sondern aus Nichts entstanden, so ist die Trias aus Nichts entstanden, und es war einmal keine Trias, sondern eine Monas, und die Trias ist erst unvollkommen gewesen und dann mit Hinzutritt des Sohnes vollkommen geworden, und was noch schlimmer, man erhält so eine sich selbst unähnliche Trinität, die aus fremden und verschiedenartigen Substanzen besteht, womit nichts Anderes gesagt wird, als daß die Trias etwas erst Gewordenes ist. Und ist sie geworden, kann sie dann nicht möglicher Weise noch weiter zuwachsen oder auch wieder abnehmen? . . Jedenfalls ist es keine christliche, sondern eine heidnische Vorstellung, eine erst gewordene Trias einzuführen. Der Glaube der Christen weiß nur von einer vollkommenen, unwandelbaren, sich ewig selbst gleichen Trinität. Jenes Arianische erat quando non erat zerstört sie [1]. — —

Dieselben destructiven Consequenzen ergeben sich, wenn man von ihrem *κτίσμα* ausgeht: „Denn ist der Sohn, wie sie sagen, ein Geschöpf, aus dem Nichtsein geworden, so ist er eben nicht Gott, denn das aus Nichts ins Daseingerufensein ist das Charakteristicum der Kreatur im Unterschied von Gott, und jene arianische Limitation „nicht wie ein anderes Geschöpf" entnimmt den Sohn noch keineswegs der Reihe der Kreaturen. Die Blasphemie bleibt dieselbe. Ist er ein *κτίσμα*, so ist er auch nicht Sohn; denn zum Begriff des Sohnes gehört es, aus dem Wesen des Vaters, sein eigenstes Erzeugniß zu sein (s. unten), so ist er auch nicht Schöpfer im eigentlichen Sinn, Anfang der Wege und Werke Gottes [2]. Aber auch Gott der Vater ist dann selbst nicht Schöpfer, die Schöpfung überhaupt unmöglich. „Denn fehlt dem Vater sein Logos, seine schöpferische Weisheit, so fehlt ihm die zeugende Natur, so ist seine Natur unfruchtbar, eine trockene Quelle, ein nicht leuchtendes Licht" (*εἰ ἄγονος καὶ ἀνενέργητος ὁ θεός*, IV, 4). Ein abstrakt einsamer Gott kann nichts schaffen. Allerdings vermittelt sich alles Schaffen durch den Willen, aber der Wille (das nach außen hin gerichtete Wollen) ist nur Aeußerung des Wesens. Ehe Gott etwas schaffen wollte und konnte, mußte er zuvor aus seinem Wesen erzeugt haben den schöpferischen Logos, der des Vaters Rath und Wille ist (*ἡ ζῶσα βουλὴ καὶ θέλημα τοῦ πατρός*), das Wort, in welchem

[1] c. Arianos I, 17. 18.

[2] a. a. O. I, 14. 19. II, 2. 19. 21—25. 48—50.

Alles sein Sein und Bestehen hat. Der Logos ist also nicht durch das Wollen (βούλησις, βουλεύειν) — in welchem Fall er einen Anfang hätte und in die Kategorie der Geschöpfe fiele — sondern aus dem Wesen des Vaters [1]).

Was sodann die Arianische Behauptung betrifft, daß Gott des Sohnes als eines Mediums für die Schöpfung bedurft habe, weil er in keine unmittelbare Berührung mit der Welt treten konnte, so sieht man nicht ein, warum das nicht ebenso auch von dem Sohne gelte, sofern derselbe nach ihrer Meinung doch selbst ein Geschöpf ist; man würde von da aus rückwärts auf einen Vermittler für die Hervorbringung des Sohnes und so ins Unendliche fort geführt (II, 24, 26). Ferner folge aus jenem Irrwahn, daß der Sohn nicht um seinet-, sondern um unserwillen geschaffen sei. Und ist dem so, dann ist er nicht der nächste Gegenstand des schaffenden göttlichen Willens, sondern der Gedanke der Menschheit war früher in Gott, da er ihn um unser willen schuf. Der Sohn hat dann überhaupt keine selbstständige Bedeutung, keinen absoluten Zweck, ja er erscheint nach der Erschaffung dessen, wofür er Mittel und Werkzeug war, als überflüssig u. s. w. [2]). Die Wahrheit ist das gerade Gegentheil: daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters, Logos und Weisheit, Gott aus Gott, und sohin nicht Geschöpf, sondern Schöpfer der Welt ist, und weil Schöpfer, Gott von Natur. Aus der schöpferischen Thätigkeit des Abbildes erkennt man in Wahrheit die Gottheit des Wesens (II, 24, 33). Die Arianer aber, indem sie ihn als Geschöpf und als Schöpfer zumal bezeichnen, treiben sich in lauter Widersprüchen und Absurditäten herum und gerathen in die äußerste Gottlosigkeit. „Denn hält man den Sohn für ein Geschöpf, so spricht man ihm die Gottheit ab und lästert damit ihn und den Vater; nennt man ihn aber gleichwohl (wie sie auch thun) „Schöpfer und Gott", so ist man offenbar beim Polytheismus angekommen; man hat dann zwei Götter und Herren, einen ungeschaffenen und einen geschaffenen, einen der es geworden ist, und einen der es nicht ist. Und das ist Heidenthum" (III, 15. 16 u. a. a. O.). Dieß die immer wiederkehrenden Instanzen des Athanasius gegen die Arianer.

---

[1]) a. a. O. I, 14. 19. II, 31. III, 60—64.

[2]) a. a. O. II, 30. 50 vgl. IV, 11.

Aber er bleibt nicht bei diesen mehr dialektischen Entgegnungen stehen, er dringt bis auf die Wurzel des Gegensatzes, auf den Widerspruch des Arianismus gegen das christliche Bewußtsein von der Erlösung, und macht ihn mit schlagender Energie geltend: Der Satz, auf den der Arianismus trotz aller seiner Wendungen und Verhüllungen immer wieder hinauslaufe, der Satz, daß der Sohn eine Kreatur sei, vernichte geradezu das ganze Christenthum.

Das Christenthum ist wesentlich einerseits Erlösung von Sünde und Tod, andererseits Wiedervereinigung der abgefallenen Menschheit mit Gott. „Solche Erlösung und Wiederherstellung vermag aber kein Geschöpf zu bewirken, sondern nur der, welcher als Mensch zugleich wesentlich eins mit Gott ist; nur der menschgewordene Gott kann die Menschheit von Sünde und Fluch und Tod erlösen, nur Gott kann die Kreatur mit Gott verbinden (daher die Nothwendigkeit der Menschwerdung, des Todes, der Auferstehung (c. Ar. I, 49. II, 6). War also der Sohn ein Geschöpf, so hat er die Sünde und den Fluch der Sünde nicht aufgehoben, den Tod nicht besiegt, das Leben nicht mitgetheilt; wir liegen noch im Tode, unter dem alten Banne, wir sind nicht mit Unvergänglichkeit bekleidet, nicht mit Christo verherrlicht". „Wäre er als Geschöpf Mensch geworden, so wäre der Mensch geblieben, wie er zuvor war, nicht vereinigt mit Gott; denn wie könnte ein Geschöpf durch ein Geschöpf mit dem Schöpfer verbunden werden, oder welche Hilfe könnte von dem Gleichen den Gleichen werden, da es selbst der gleichen Hilfe bedarf? Wie könnte der Logos, wenn er ein Geschöpf war, das Verdammungsurtheil Gottes lösen und die Sünde erlassen, da dieß doch Gotte allein zukommt? Wie könnte überhaupt ein Gewordenes die Sünde lösen? Aber der Herr hat sie gelöst, und eben damit gezeigt, daß er in Wahrheit der eigene Logos und das Bild des Vaters sei, der allein die Sünde wie richtet so vergibt" [1]). Und ebendaselbst: „Mit einem Geschöpf verbunden, hätte der Mensch nicht vergöttlicht werden können, wenn nicht der Sohn wahrer Gott war, und der Mensch hätte sich nicht vor den Vater stellen können, wenn es nicht sein wahrhaftiger und wesentlicher Logos gewesen wäre, der den Leib angenommen hat. Und gleichwie wir von der

1) c. Ar. II, 67. 69.

Sünde und dem Fluch nicht befreit worden wären, wenn das Fleisch, das der Logos annahm, nicht wesentlich menschliches Fleisch gewesen wäre, — denn mit einem uns Fremden können wir keine Gemeinschaft haben — so wäre der Mensch nicht vergöttlicht worden, wenn es nicht der wahrhafte und wesentliche Logos des Vaters gewesen wäre, der Fleisch wurde. Darum aber erfolgte eine solche Vereinigung, damit der, welcher von Natur Mensch ist, mit dem, der von Natur Gott ist, eins werde, und so seine Erlösung und Vergöttlichung gestiftet und für immer gefestigt werde" (II, 69. 70). —

Indem also diese Häresie die wahre Gottheit des Erlösers leugnet, zerstört sie das Christenthum nach allen seinen Momenten: die Einheit des Glaubens, „denn ist der Sohn ein Geschöpf, so umfaßt unser christlicher Glaube, der sich immer auf den Sohn mitbezieht, zwei unvereinbare Elemente — Gott den Vater und eine Kreatur (δύο πίστεις), und beides läßt sich gar nicht in Einen Glaubensakt verbinden" (III, 16); die absolute Vollkommenheit der Offenbarung: „denn wie kann derjenige den Vater offenbaren, der, nach arianischer Lehre, weder ihn noch auch sich selbst vollkommen erkennt?" den ewigen Grund der Erlösung und die darauf beruhende Ewigkeit unserer Erwählung (II, 77); den Thatbestand unseres gegenwärtigen Kindesverhältnisses zu Gott: „denn Niemand konnte uns zu Kindern Gottes machen als der, welcher der wahre und wesentliche Sohn des Vaters ist" (I, 39), und nicht minder die Fortdauer der Gnade Gottes und den Fortbestand im Guten; denn auch diese beruht darauf, daß der Sohn mit dem Vater unwandelbar eins ist; vgl c. Ar. I, 51: „Da die Natur des Geschaffenen veränderlich ist, da die endlichen Kreaturen wandelbar sind, ... so bedurften wir eines Unveränderlichen, damit die Menschen in der unwandelbaren Gerechtigkeit des Logos ein Vorbild für die Tugend und das bleibende Prinzip derselben hätten". Das Vernünftige dieser Ansicht muß jedem Denkenden einleuchten. Da nämlich der erste Adam sich änderte, und durch die Sünde der Tod in die Welt kam, so mußte der zweite Adam unveränderlich sein, damit auch bei neuen Angriffen der alte Feind zu Schanden werde und vermöge der Unwandelbarkeit des Herrn die Nachstellungen der Schlange gegen Alle ohnmächtig wären. Denn wie durch Adams Sünde die Sünde zu Allen hindurchdrang, so wird, seit der Herr Mensch geworden ist und die Schlange besiegt hat, eine

Kraft sich allen Menschen mittheilen, die sie fähig macht, die Sünde zu überwinden und die Gerechtigkeit des Gesetzes zu erfüllen". Oder auch so gewendet: „Die ewige Gottheit des Sohnes ist das Unterpfand unseres eigenen ewigen Lebens; sind wir aber mit unserem Heil auf einen Menschen gegründet, der als solcher die Ewigkeit nicht in sich hat, so sind wir auch unseres ewigen Lebens nicht gewiß" [1]).

Dieß sind die Consequenzen der arianischen Häresie; sie läugnet oder alterirt alle Artikel des christlichen Glaubens: Denn, so faßt Athanasius sein Urtheil zusammen, denn wie kann der etwas Wahres über den Vater wissen und lehren, der den Sohn läugnet, welcher den Vater offenbart? Oder wie kann vom heiligen Geiste richtig denken, wer den Sohn, der ihn sendet, lästert; wie von der Erscheinung und Erlösungsthätigkeit Christi, wer seine ewige Zeugung aus dem Vater verkennt; wie von der Auferstehung, wer an das Prinzip derselben nicht glaubt u. s. w.? So ist diese Häresie die schlimmste von allen, gefährlicher als alle früheren, ein Werk des Argen, die Vorläuferin des Antichristenthums (I, 8. 7).

Wir setzen hinzu: Welche Bedeutung bleibt da noch der Erlösungsthätigkeit Christi übrig? Nichts als die des Vorbilds und der Lehre, und selbst letztere nur in beschränktem Maße. So sinkt das Christenthum zu einem leeren Rationalismus, zu einer blosen Moral herab, die alles tiefern, mystischen Gehaltes entbehrt.

Geben wir nun einen kurzen Abriß der positiven, mehr spekulativartigen Versuche unseres Kirchenlehrers zur Begründung des Dogma. Er entnimmt sie zunächst den Begriffen „Vater und Sohn". Beide Ausdrücke sind überhaupt die allein völlig geeigneten für das in Rede stehende Verhältniß. Alle andern, wie „Schöpfer, Baumeister, *αγέννητος*" u. s. w. weisen immer schon auf Beziehungen nach Außen, während „Vater" und „Sohn" ihr immanentes gegenseitiges Verhältniß bezeichnen. Beide bedingen und fordern sich gegenseitig. „Vater" ist und heißt Gott, weil er den Sohn aus seinem Wesen erzeugt und an ihm sein ihm wesensgleiches Anderes hat, „Sohn", weil er das dem Wesen des Vaters entstammende, ihm eignende Erzeugniß ist [2]). Und dieß ist eine im Wesen Gottes begründete Nothwendigkeit:

---

1) a. a. O. II, 77. III, 13.

2) c. Ar. I, 14. 15. 16. 29. insbes. 33 u. 34: *ὁ πατὴρ ἐφ' υἱοῦ μόνον*

Das Wesen Gottes ist es, Vernunft und Weisheit zu sein; die Vernunft aber ist das Selbstbewußtsein, das Licht der Selbsterkenntniß [1]); zum Wesen Gottes, des absolut Guten, gehört es, seine Fülle zu ergießen, ein ihm vollkommen gleiches Ebenbild seiner aus sich herauszusetzen, in diesem sich zu schauen, zu lieben, sich daran zu ergötzen, d. h. Vater zu sein [2]). Ist das Wesen da, so muß auch sofort dessen Ausdruck und Ebenbild gegeben sein. Sagen, der Sohn hätte einmal auch nicht sein können, heißt eben so viel als sagen, der Vater hätte auch nicht sein oder nicht gut sein können; oder das Licht hätte auch nicht leuchten, oder das Leben nicht zeugen können. Ohne den Sohn wäre der Vater ohne Vernunft, ohne Weisheit, eine trockene Quelle, ein unfruchtbarer Born [3]). — So sehr es mithin im Wesen Gottes begründet ist, Vater zu sein, so nicht minder im Begriff des Sohnes, mit ihm wesenseins zu sein. Dieß liegt schon in dem Begriff der Zeugung, welche, weil sie ein Akt nicht des Willens, sondern der Natur ist (immanente Selbstmittheilung), eo ipso völlige Wesensidentität setzt: was der Vater hat, hat auch der Sohn. Es liegt im Begriff des Sohnes, daß er nicht etwas dem Vater Aeußerliches, nur Vorgestelltes oder von ihm Gewolltes, sondern ein ihm Eigenstes ist (*ἴδιον γέννημα* I, 15); es liegt im Wesen des Sohnes, als des absoluten Logos, der absoluten Weisheit, des absoluten Lebens, — denn dieß sind reale, wesenhafte Bestimmtheiten, die der Natur Gottes dergestalt eignen, daß er ohne sie ein vernunftloses Wesen wäre. Wir haben also den Vater ganz im Sohne, in dem Sohne die Vernunft, das vollkommene Wissen (Wesen) des Vaters (Joh. 14, 6, 9, 10), in dem Ebenbilde den vollständigen Ausdruck des Urbildes [4]). Mit dieser seiner

---

σημαίνεται κ. ἵσταται. ὁ δὲ υἱὸς (heißt so) *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἴδιον γέννημα.* de decr. synod. Nic. 30. 31: *τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα τὸ ἴδιον ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γέννημα γνωρίζει.*

1) I, 29: *ἀεὶ ὄντος τοῦ πατρὸς ἀεὶ εἶναι δεῖ καὶ τὸ ἴδιον τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ὅπερ ἐστὶν ὁ λόγος αὐτοῦ καὶ ἡ σοφία.* — 2) a. a. O. III, I, 14: *οὐ γὰρ ἀτελὴς οὐσία τοῦ πατρὸς ἦν ποτε, ἵνα καὶ τὸ ἴδιον αὐτῆς ἐπισυμβαίνῃ ταύτῃ .. θεοῦ ἀΐδιον τὸ γέννημα, διὰ τὸ ἀεὶ τέλειον τῆς φύσεως.* — I, 20: *αὐτὸς ὁ θεὸς γεννητής ἐστι ταύτης* (*ὑποστάσεως*), *ἐν ᾗ ἑαυτὸν ὁρῶν προσχαίρει ταύτῃ.* — 3) I, 14—17. I, 19. 20. III, 32. 33. III, 66. Ep. ad Serap. II. 2. de decr. Syn. N. 12. 15. — 4) c. Ar. III. 36. IV, 1. 2: *ἡ τῷ ὄντι καὶ ἀληθῶς καὶ ὄντως οὐσία ..*

Gleichwesentlichkeit ist eo ipso auch seine Ewigkeit und Unwandelbarkeit, Allmacht und Lebenskraft gegeben [1]). Das Alles entwickelt Athanasius immer zugleich polemisch gegen die Arianer unter Wiederholung derselben Instanzen gegen das *οὐκ ἦν* und das *κτίσμα*.

Aus den nämlichen Grundverhältnissen deducirt Athanasius auch, obwohl kürzer und später gegen die Sabellianer, den persönlichen Unterschied, den er in dem Bisherigen als selbstverständlich vorausgesetzt hat. Er beruft sich auch dafür wieder auf die Zeugung: „als gezeugt ist der Sohn aus dem Wesen des Vaters; offenbar ist nun das, was aus einem ist, ein anderes, und ein anderes das, aus welchem es ist, — mithin sind es zwei. Außerdem wäre das *αἴτιον* und das *αἰτιατόν*, das zeugende und das gezeugte Prinzip, dasselbe; und wenn dieß, dann bestünde der Unterschied zwischen Vater und Sohn blos in der Vorstellung, welches die Sabellianische Lehre ist. Ist dieß nun unzulässig, so müssen Vater und Sohn zwei sein, Eins aber, weil der Sohn nicht von außen geworden, sondern aus Gott erzeugt ist". Scheut man sich aber, von einer Erzeugung zu reden und bleibt nur bei einer Coexistenz des Logos mit dem Vater, so führt man eine Zweiheit des Wesens ein [2]). Weniger stringent ist es, wenn Athanasius im Folgenden aus dem Begriff des Sohnes, als des wesenhaften Logos, auf den Unterschied vom Vater schließt, nachdem er oben aus demselben Verhältniß die Einheit deducirt hat [3]). Besser wahrt er ihn, wenn er den Vater schon an sich persönlich nennt (*τῆς ἰδίας ὑποστάσεως θελητής* III, 66) und ihn als *νοῦς* von dem Logos unterscheidet: der Nus ist die göttliche Bewußtheit, das göttliche Denken, der Logos die selbstständige Offenbarung, die persönliche Objectivirung des göttlichen Nus, a. a. OO. die wesentliche Weisheit des Vaters, die als solche selbstständiges Bewußtsein und Wollen hat. — Durch diese Distinction überwindet Athanasius völlig jene unklare Amphibolie der älteren griechischen Väter, und erreicht

---

οὐσιώδης σοφία καὶ ἐνούσιος λόγος, καὶ ὢν υἱός. Hier bleibt sich jedoch Athan. nicht ganz gleich; denn anderwärts folgert er aus denselben Gründen den persönlichen Unterschied des Sohnes vom Vater. Ebenso Hilarius de Trin. III.

1) a. a. O. 14. 21.

2) c. Ar. IV, 3. — 3) S. S. 213 u. 214 und de sent. Dion. 23.

für den Sohn einen haltbaren Unterschied, den er aber immer wieder auf die Wesenseinheit zurückführt [1]).

Erscheint sonach beides, Einheit und Unterschied, im Wesen des Vaters und des Sohnes begründet, so ist ein höherer Standpunkt gewonnen, von welchem aus jene angeblichen arianischen Widersprüche sich auflösen und beide als die zusammengehörigen und einander fordernden Momente der Idee des absolut-vollkommenen Gottes erscheinen.

Dieß ist der spekulative Gedanke des Athanasius.

Wir fügen ergänzend hinzu: die schwierigste und am meisten angefochtene Bestimmung in seinem System ist die „Zeugung", welche die Wesensidentität mit dem persönlichen Unterschiede verknüpft. Deshalb sucht sie Athanasius nach allen Seiten hin gegen Mißdeutungen zu wahren. Er unterscheidet sie einerseits aufs schärfste von der Schöpfung, als einem Produciren aus Nichts vermöge eines Willensaktes (*βούλησις*), andererseits weist er die Analogie mit der menschlichen Zeugung und mit Allem was damit zusammenhängt, jeden Gedanken an Trennung, Zertheilung der Substanz, an sinnliche Emanation ab [2]). Dagegen bestimmt er sie als einen Akt des Wesens (*οὐ βουλήσει ἀλλὰ φύσει*) [3]). Wenn aber dieß, entgegneten die Arianer, „ist sie dann nicht ein Akt der (blinden) Nothwendigkeit und hat dann nicht Gott den Sohn ohne seinen Willen (*ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων*)? Aber auch dieß lehnt Athanasius entschieden ab; denn dieß führe auf die unstatthafte Vorstellung von einem Zwange (*ἀνάγκη*), dem Gott unterstehe. In Wahrheit sei keines von beiden der Fall: Gott stehe über dem Gegensatz von Zwang und Willkür; man könne weder sagen, daß er ohne seinen Willen, noch durch seinen Willen gut sei — er ist es einfach deshalb, weil er Gott ist, weil er gut ist, und was er ist, das ist er auch mit Willen [4]): Einheit des Seins und Willens. Dieß gilt nun auch von dem Sohne: obwohl derselbe, wie

---

[1]) III. c. 4 ganz, ad Serap. I, 28: *οὐδὲ ὁ υἱός ἐστι πατὴρ, ἀλλ' ὅπερ ὁ πατήρ (ἕτερόν ἐστιν ὡς γέννημα ὁ υἱὸς, ἀλλὰ ταὐτόν ἐστιν ὡς θεός), οὐδὲ τὸ πνεῦμά ἐστιν υἱὸς, ἀλλ' ὅπερ ὁ υἱός.*

[2]) de sent. Dion. c. 10. 11. 12. 24. c. Ar. III, 59 ff. IV, 9. — [3]) S. oben S. 90. — [4]) III, 66: *ὃ γάρ ἐστι (ἀγαθός), τοῦτο καὶ θελητόν ἐστιν αὐτῷ.*

oben ausgeführt, nicht durch den Willen (des Vaters) angefangen hat zu sein, so besteht er doch auch nicht ohne dessen Willen, er ist vielmehr selbst der lebendige, persongewordene Wille des Vaters (*ἡ τοῦ πατρὸς ζῶσα βουλὴ καὶ ἐνούσιος ἐνέργεια*) und der Vollstrecker alles dessen, was Gott will [1]). In diesem Sinne kann man ganz unbedenklich sagen, daß der Vater vom Sohne gewollt und geliebt werde (Joh. 3, 35), wie denn auch der Sohn mit demselben Willen, mit dem er vom Vater gewollt und geliebt wird, den Vater liebt und will. Es ist ein und derselbe Wille im Vater und im Sohne. Aber dieses Wollen ist das Wesen Gottes (dem es gleichsam natürlich ist, den Sohn zu wollen, zu zeugen, zu lieben), und insofern bleibt die Zeugung immer ein Akt der Natur, nicht des vorangehenden Wollens [2]), aber, setzt Athanasius constant hinzu: ein unbegreifliches Mysterium (II, 36).

Er macht auch in der That keinen eingehenden Versuch einer spekulativen Begründung, er geht über die oben verzeichneten Ansätze dazu nicht hinaus, selbst den Gedanken einer Selbstobjectivirung des göttlichen Bewußtseins, so nahe er zu liegen scheint, deutet er nur an [3]). Am liebsten braucht er immer noch das origenische Bild vom Licht und Glanz, unter welchem Gesichtspunkt er das ganze Verhältniß wieder-

---

1) I, c. 2. III, 65: *τοῦ θεοῦ υἱὸς ἡ ζῶσα βουλὴ καὶ ἐν αὐτῷ τὸ θέλημα τοῦ πατρός ἐστι.* — 2) I, 29. III, 60–66: *ἀλλ' ὥσπερ ἀγαθὸς ἀεὶ καὶ τῇ φύσει, οὕτως ἀεὶ γεννητικὸς* (generans) *τῇ φύσει ὁ πατήρ. τὸ δὲ λέγειν, ὁ πατὴρ θέλει τὸν υἱὸν καὶ ὁ λόγος θέλει τὸν πατέρα, οὐ βούλησιν προηγουμένην δείκνυσιν, ἀλλὰ φύσεως γνησιότητα καὶ οὐσίας ἰδιότητα καὶ ὁμοίωσιν γνωρίζει. ὡς γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀπαυγάσματος ἄν τις εἴποι καὶ τοῦ φωτὸς, ὅτι τὸ ἀπαύγασμα οὐκ ἔχει μὲν βούλησιν προηγουμένην ἐν τῷ φωτί. ἔστι δὲ φύσει αὐτοῦ γέννημα θελόμενον παρὰ τοῦ φωτὸς τοῦ καὶ γεννήσαντος αὐτὸ, οὐκ ἐν σκέψει βουλήσεως, ἀλλὰ φύσει καὶ ἀληθείᾳ. οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ὀρθῶς ἄν τις εἴποι, ὅτι ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ καὶ θέλει τὸν υἱὸν καὶ ὁ υἱὸς ἀγαπᾷ καὶ θέλει τὸν πατέρα.* Wozu Kuhn: „Es ist also die göttliche Generation kein (deliberirender) Willensakt, auch kein blinder Naturprozeß, sondern die Wesensvermittlung Gottes als Geist und Wille, das sich Wissen und Wollen Gottes in einem andern, so zu sagen, ein personificirender Akt, in dem sich Gott als Vater und Sohn unterscheidet", S. 475 ff.

3) Darin hat Voigt, Athanasius 57. 71, gegen meine frühere Darstellung in der Christol. recht; nicht aber darin, daß er diese Andeutung für den Grundgedanken der ganzen athan. Trinitätslehre erklärt.

holt darstellt: „Der Sohn verhält sich zum Vater, wie der Glanz zum Licht, beide sind ewig, als ewige Ursache und Wirkung zumal gesetzt, denn es ist die Natur des Lichtes, zu leuchten. Und zwar ist das Licht ganz in dem Glanze, das Wesen (das Leben, das Wissen, der Wille) des Vaters ganz in dem Sohne; darum hat der Sohn Alles, was des Vaters ist, und wirkt der Vater Alles durch den Sohn im heiligen Geiste (III, 4. 66. II, 33). Es ist also eine und dieselbe Gottheit, welche wie im Vater, so auch im Sohne in der Totalität ihres Wesens existirt, und der Unterschied besteht nur darin, daß der Vater Vater des Sohnes, der Sohn aus dem Vater ist [1]). Insofern sind es allerdings zwei, aber es ist dieselbe Natur in beiden: Einheit, Selbigkeit des Wesens". In dieses Eine Wesen ist der Sohn mitbegriffen, insofern hebt die Zweiheit die Monarchie nicht auf (*δυὸ μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον*); „die Gottheit des Vaters, sagt er wiederholt, ist das Sein des Sohnes [2]), die Fülle der Gottheit des Vaters das Wesen des Sohnes"; „erfüllt und vollkommen ist der Vater und die Fülle der Gottheit ist der Sohn" (III, 2). Und nicht ist Gott wie er in den Heiligen ist, dieselben stärkend und erleuchtend, gleicherweise auch im Sohne; denn dieser ist selbst die Kraft und Weisheit des Vaters (zu Johannes 10, 30, 14, 10. 14, 6); die Identität des Wesens aber begreift selbstverständlich die Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften, die Allmacht, Ewigkeit u. s. w. in sich [3]).

Wie weit Athanasius mit diesen Bestimmungen über Origenes hinausgeht, liegt am Tage. Es zeigt sich dieß auch noch an einem

---

1) III, 4: *τὰ αὐτὰ λέγεται περὶ τοῦ υἱοῦ ὅσα λέγεται καὶ περὶ τοῦ πατρὸς, χωρὶς τοῦ λέγεσθαι πατήρ.* — 2) III, 3: *ἔστιν ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρί .. ἐπειδὴ σύμπαν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ τοῦτο τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἴδιόν ἐστιν, ὡς ἐκ φωτὸς ἀπαύγασμα* etc., vgl. 5. — A. a. O. III, 3: *ἡ θεότης καὶ ἰδιότης τοῦ πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἐστιν*; er spricht Joh. 10, 30. 14, 10: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν — ἵνα τὴν μὲν ταυτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἑνότητα τῆς οὐσίας δείξῃ.* Ebd. 4: *ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος.* Vgl. c. 5. c. 6: *τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητός ἐστιν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ.* Hilarius de Trinit. V, p. 23: filius Dei verus Deus; 27. 30: Deus de Deo — unius substantiae. Ueber die von Athan. bereits vollständig bekannte Lehre von der Trinität s. später.

andern Punkte, an einem Weltverhältniß. Denn in dem Maße, als er die Homousie betont und die Zeugung von der Schöpfung unterscheidet, wird ihm der Sohn von der Weltidee unabhängig, und beseitigt sich völlig jene Vermischung beider, der wir früher so oft begegneten. Damit gewinnt auch das Verhältniß zur Welt eine andere Gestalt. Sie wird dem Sohne eben so vollständig unterstellt wie dem Vater.

Wir wollen mit diesen Ausführungen nicht erweisen, daß der große Kirchenlehrer alle Schwierigkeiten, die das Dogma an sich trägt, auch wirklich überwunden habe. Seine Widerlegung der Arianer ist oft mehr spitzfindig als treffend, seine Argumentation leidet, außer an zahllosen Wiederholungen, an manchen innern Widersprüchen. Auch seine Schriftbeweisführung kann man nicht immer eine glückliche nennen, — wie quält er sich mit Prov. 8, 22 ab, um es auf die Menschwerdung und auf den Leib Christi zu beziehen [1]); mit welcher Willkürlichkeit werden alttestamentliche Stellen in neutestamentlichem Sinn gedeutet: das ist der Tribut, den Athanasius seiner Zeit bezahlt, — obwohl man anerkennen muß, daß er gerade die wichtigsten Schriftzeugnisse zusammengefaßt und, von dem allgemein kirchlichen Bewußtsein geleitet, mit siegreichem Nachdruck geltend gemacht hat. Aber das ist sein großes, unsterbliches Verdienst, daß er dem Arianismus ins Herz geblickt, die ganze destructive Tragweite desselben durchschaut, und ihm gegenüber, ohne sabellianisch den persönlichen Unterschied preiszugeben, die wahre, wesentliche, ewige Gottheit des Sohnes auf die Fahne geschrieben, unerschütterlich festgehalten und in ihrem unzertrennlichen Zusammenhang mit den Grundthatsachen des Christenthums geltend gemacht hat. Denn um nichts geringeres handelte es sich in dem großen Kampf. Hinter den dogmatischen Formeln, um die man stritt, lag die Frage nach der absoluten Bedeutung des Christenthums, ob es die allein wahre Religion und Christus der wahre Erlöser von Sünde und Tod, der alleinige Mittler der Gottesgemeinschaft sei: alle Momente des Christenthums concentrirten sich auf diese Frage [2]). Das hat Athanasius seiner Zeit zum vollen Bewußtsein gebracht.

---

[1]) Orat. I, 53—62. II, 44—64. 73—80. — [2]) Vortrefflich Thilo in der praef. zur Bibliotheca Patr. graec. dogmat. S. 27: Fatentur hodie

Mögen immerhin im weiteren Verlauf der Bewegung auch politische Einflüsse mit eingewirkt haben, die angeführten innern Gründe, namentlich der Nachweis der schlechthinigen Unverträglichkeit des Arianismus mit dem Glauben an Christi Person und Werk drangen siegreich durch.

Und nicht nur das: an diesem Fundamentalartikel und seinen Consequenzen entwickelte sich das christliche Bewußtsein (zunächst in der athanasianischen Partei) zu solcher Klarheit, daß es die Reste der Subordinationstheorie, die ihm noch von Origenes her anhafteten, überwand und das Dogma vom Sohn zum *kirchlichen Abschluß* brachte. Schritt vor Schritt stellt man dem Irrthum die richtigen, *positiven* Bestimmungen entgegen; dem arianischen *ἦν ὅτε οὐκ ἦν*, die Ewigkeit des Sohnes: *οὐκ ἦν, ὅτε ἦν;* dem arianischen „aus Nichts geschaffen" das *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεννηθείς;* damit wurde jede Gleichstellung des Sohnes mit den Geschöpfen aufgehoben, die Reihe jener ihn verendlichenden oder doch noch in die Idee der Welt verflechtenden Bestimmungen abgewiesen, Er selbst nicht mehr blos als göttlich im allgemeinen oder relativen, sondern im absoluten Sinne anerkannt und zum Vater in das Verhältniß wesentlicher Gleichheit gesetzt: die *Homousie des Sohnes* wurde als kirchliches Bekenntniß ausgesprochen.

Es ist die That des *Nicänischen Concils* vom J. 325, diese eben so wichtige als richtige Bestimmung getroffen zu haben. Das von ihm aufgestellte Symbol schließt sich an das apostolische an und fügt zu dem zweiten Gliede desselben, *πιστεύομεν ... εἰς Ἰησοῦν Χριστόν* hinzu: *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,*

---

omnes qui sapiunt, Athanasio cum Arianis non de quaestione philosophica vel problemate metaphysico fuisse controversiam, sed *de fundamento totius religionis christianae atque adeo de principali salutis nostrae causa*, quandoquidem ipsi id constiterit, nisi filius sit unius ejusdemque substantiae cum patre, per eum nec Deum hominibus perfecte innotuisse nec homines cum Deo vere esse reconciliatos et ab adversaria potestate redemtos: nisi igitur credatur, quod formula Nicaena credere jubeat, *temere fiduciam omnem et spem collocari in Christo*.

γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί u. s. w.; am Schlusse spricht es über die Gegenlehre das Anathema aus[1]).

II.

Die Nicänische Synode hatte die Homousie zum kirchlichen Bekenntniß erhoben. Allein schon auf ihr und bald hernach noch mehr zeigte es sich, daß die Mehrzahl der orientalischen Kirchenlehrer noch nicht bis zu dieser Höhe der Erkenntniß hindurchgedrungen war. Die eigentlichen (consequenten) Arianer bildeten zwar die Minderzahl in der Kirche, die Mehrzahl nahm eine gewisse Mittelstellung ein; ihr Standpunkt war noch der des vorigen Stadiums, ein einfach modificirter Origenismus, nach beiden Seiten schwankend; ihre bedeutendsten Führer, die beiden Eusebius, von denen der eine, der gelehrte Bischof von Cäsarea, sich dem Grundgedanken des nicänischen Bekenntnisses annäherte[2]), während sein Amtsgenosse in Nikomedien, ein gewandter, politischer aber untheologischer Charakter, sich nahe mit Arius berührte.

Um nun diese zahlreiche Majorität zu der bereits gewonnenen Einsicht zu erheben, mußte einerseits die Subordinationstheorie, sodann der entschiedene Arianismus sich vollständig entwickeln und damit alle die daran haftenden bereits überwundenen Irrthümer bis auf ihre letzten Consequenzen noch einmal auftreten, und andererseits, damit die Bekenner des Nicänums über die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater nicht den persönlichen Unterschied aus den Augen verlören, mußten auch die Häresien der entgegengesetzten Richtung, die monarchianischen, noch einmal auftauchen, also die ganze bisherige Geschichte des Dogma sich in der Kirche recapituliren, damit daran das kirchliche Urtheil sich nach allen Seiten hin berichtigen und abschließlich entscheiden könnte. So großer Bewegungen bedurfte es noch, um die

---

[1]) Die beiden gesperrten Formeln wurden von der Synode zur Abschneidung der Zweideutigkeiten und Tergiversationen der Arianer und Eusebianer gewählt (s. den Bericht des Athan. de decr. syn. Nic. c 18—28). Die hypostatische Selbstständigkeit des Sohnes ist dabei theils vorausgesetzt, theils in dem γεννηθεὶς ἐκ θεοῦ mitbegriffen.

[2]) Er suchte die beiden Seiten des orig. Systems zu combiniren; sein Lehrbegriff war, wie Dorner sagt, ein Spiegel der unaufgelösten Aufgabe der Kirche jener Zeit.

bereits gewonnene Errungenschaft in das Gesammtbewußtsein der Kirche einzuführen.

Aus diesem Gesichtspunkte will der weitere Verlauf der Dinge, trotz der sich einmischenden politischen Interessen und Machinationen, betrachtet sein [1]).

a) Die Eusebianische Partei (οἱ περὶ Εὐσέβιον), anfangs mit den strengen Arianern geeint, versuchte alsbald eine Reaction gegen das Nicänum, welche auch, unterstützt durch politische Machinationen, gelang. Sie gewann das Ohr und die Gunst des Kaisers. Arius sammt den abgesetzten Bischöfen seiner Partei wurde zurückgerufen (328), Athanasius auf einer Synode zu Tyrus (335) seines Amtes entsetzt und mit mehreren seiner unerschütterlichen Gesinnungsgenossen nach dem Abendlande exilirt, wo das Bekenntniß der Homousie — besonders in Rom — gleich von vorn herein tiefe Wurzeln geschlagen hatte. Dennoch konnte diese Reaction für das Dogma keine eigentliche Bedeutung mehr haben, denn ihr Standpunkt war der der Halbheit. Obwohl im Herzen dem Homousios abgeneigt und durch den gemeinsamen Gegensatz gegen dasselbe verbunden, wagte man es doch nicht, dasselbe geradezu anzutasten, scheute sich aber auch andererseits, die Consequenzen des Arianismus auf sich zu nehmen. Man wollte weder arianisch noch athanasianisch sein. So suchte man eine äußerliche Vermittlung. Zu diesem Ende stellten die Eusebianer im Jahre 340 auf der Kirchweihsynode zu Antiochia eine ganze Reihe von Formeln auf [2]).

---

1) Wir überlassen ihre Darstellung der Kirchengesch. Baur (die christl. Kirche vom 4. bis 6. Jahrh.) legt zwar auf die dabei unterlaufenden politischen Interessen zu großes Gewicht, aber darin hat er Recht, wenn er S. 83 von den Vertretern des Arianismus sagt: „Alles Kirchliche hat auf dieser Seite einen politischen Charakter, die Bischöfe, die als die vorzugsweise thätigen Personen auftreten, erscheinen nur (?) als Organe des Kaisers, und je entschiedener ihr Gegensatz zur nicänischen Partei ist, um so tiefer sind sie in die Interessen des Hofs und in alle Ränke der Hofpartei verflochten. Bei Keinem war dieß mehr der Fall, als bei dem seit alter Zeit mit Arius befreundeten Eusebius von Nicomedien“, was Athanas. II, 43 selbst bestätigt. Vgl. Hefele I, 436 ff.

2) Sämmtlich bei Athanasius de syn. und bei Hahn a. a. O. S. 148 ff. Die erste beginnt mit der Erklärung: „Wir sind nie Anhänger des Arius gewesen; wie sollten wir als Bischöfe Anhänger eines Presbyters sein, wie haben wir einen andern Glauben als den von Anfang an überlieferten angenommen“. Alle suchen den Schein des Arianismus von sich abzuweisen. Die dritte und

Hier negirte man zwar das zeitliche Entstandensein des Sohnes, wollte aber auch seine absolute Ewigkeit nicht aussprechen und sagte deshalb, man solle gar nicht von *χρόνος* und *καιρός* reden, sondern sagen: *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* sei er gezeugt. Man läugnete entschieden, daß der Sohn ein *κτίσμα* sei gleich den übrigen Geschöpfen und daß er *ἐξ οὐκ ὄντων* sei, scheute sich jedoch andererseits, die Zeugung aus dem Wesen auszusprechen, und blieb so bei der jetzt nicht mehr ausreichenden Formel: *γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρός*. Man wollte ferner nicht zugeben, daß der Sohn wandelbar sei und unvollkommen, aber eben so wenig, daß er dem Vater gleichwesentlich sei und gleich vollkommen mit ihm, dem absolut vollkommenen Gott, sondern beschränkte sich auf den Ausdruck: *θεὸς ἐκ θεοῦ, τέλειος ἐκ τελείου* [1]). Noch deutlicher trat diese Halbheit hervor auf der drei Jahre späteren antiochenischen Synode in der sogenannten langen Formel (*ἔκθεσις μακρόστιχος*), welche reichlich mit Bibelstellen ausgestattet ist [2]) Sie bekennt zunächst im Allgemeinen den Glauben an die Trinität im Gegensatz gegen Tritheismus und Sabellianismus, verwirft sowohl das arianische *ἦν ὅτε οὐκ ἦν* und *ἐξ οὐκ ὄντων*, als die athanasianische Lehre, daß der Sohn kraft innerer Nothwendigkeit vom Vater gezeugt sei, und bestimmt dagegen, daß er weder gleich anfangslos, noch gleich ungezeugt sei wie der Vater, auch nicht ohne den Willen desselben (*ἀβούλητος*), sondern nach dem freien, unbeschränkten Willen des Vaters gezeugt. Zuletzt erklärte die Synode: Es sei gottlos, den Sohn als Schöpfer mit den durch ihn gewordenen Geschöpfen in eine Reihe zu stellen, subordinirt ihn aber zugleich dem Vater aufs entschiedenste, indem sie schließlich bekennt: „Wir glauben an die vollkommene heilige Trias, den Vater, Sohn und heiligen Geist, und wenn wir den Vater Gott und den Sohn Gott nennen, so bekennen wir nicht zwei Götter, sondern Eine Würde der Gottheit und Eine absolute Einheit der Herrschaft, so daß der Vater allein schlechthin über Alles, auch über den Sohn herrscht und der Sohn dem

---

vierte spricht diejenige Theorie aus, die sich später Homöusie nannte (*ὅμοιος κατὰ πάντα*).

1) In der vierten heißt es *π. θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός*; sie enthält zugleich das Verdammungsurtheil über Sabell., Marcell v. Anc. und Paul. v. Samosata. — 2) Hahn a. a. O. 151.

Vater unterworfen ist, mit Ausnahme des Vaters aber über alles von ihm Geschaffene herrscht und die Gnade des heiligen Geistes nach dem Willen des Vaters den Heiligen in reichem Maße schenkt". So werde nach der heiligen Schrift die auf Christus sich beziehende Monarchie aufrecht erhalten.

Es war natürlich, daß die entschiedenen Bekenner des Nicänums, deren Mehrzahl dem Abendlande angehörte, mit diesen schwankenden, inconsequenten Theorien sich nicht befreunden konnten, und daß all diese Vermittlungsversuche scheiterten. Sie hielten unentweglich zu Athanasius und waren des Sieges ihrer Sache so gewiß, daß sie schon auf der großen Synode zu Sardika unter der Leitung des greisen Hosius von Corduba (J. 343) die immerwährende Geltung der nicänischen Beschlüsse promulgirten und Arianer und Eusebianer zumal verwarfen [1]). Andererseits aber war auch keine Annäherung von Seiten der letzteren zu erwarten, weil bereits aus der Mitte der Nicäner Erscheinungen hervorgetreten waren, die den Verdacht bestärkten, als ob man dort über der wesentlichen Einheit den persönlichen Unterschied des Sohnes vom Vater aufzugeben geneigt sei; eine Befürchtung, die schon von vorn herein für die Eusebianer einen Hauptpunkt des Widerspruchs bildete.

b) Es sind dieß die Systeme des Bischof Marcellus v. Ancyra und Photinus v. Sirmium.

Marcellus gehörte zu den aufrichtigsten Vertheidigern der Homousie. Er hatte zu Nicäa neben Athanasius am mannhaftesten für sie gekämpft, hatte hernach eine Schrift gegen den Arianer Asterius geschrieben und wurde darauf hin von den Eusebianern des Sabellianismus beschuldigt, auf einer Synode zu Constantinopel J. 336 seines Amtes entsetzt [2]).

1) Die Akten bei Mansi IV, vgl. den Bericht des Socrat. H. Eccl. II, 20 und Hefele 1, 513; Gegensynode der morgenländ. Bischöfe zu Philippopolis.

2) Es ist schwer, seine Lehre genau zu eruiren, weil wir von ihr nur die Fragmente besitzen, die Eusebius in seiner Schrift contra Marcellum und de ecclesiast. theol. aufbehalten und mit seinem eigenen, ungünstigen, von Mißverständnissen nicht freien Urtheil begleitet hat. Vgl. die Untersuchungen von Rettberg: Marcelliana 1794. Klose: Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus. Baur: die Lehre v. der Dreieinigkeit I, 525 ff. Theod. Zahn: Marcellus v. Anc. 1867 und die Recension von W. Möller in den Studien und Kritiken Jahrg. 1869, 1. Hft. — In dem Schreiben an den römisch. Bischof Julius (Epiph. h. 72, 2) gibt M. nur einen farblosen Abriß seiner Lehre.

„Wir verabscheuen diejenigen, welche den Sohn nur Wort (Logos) Gottes ohne Subsistenz nennen, als der in einem Andern sein Sein habe, aber nicht wollen, daß er vor den Aeonen Christus und Gottes Sohn gewesen, sondern er sei es erst geworden, seitdem er Fleisch angenommen; erst da habe sein Königreich angefangen und werde wieder ein Ende nehmen mit dem Weltende und Gericht" — so lautete das Urtheil, das man wiederholt über ihn (und Photinus) fällte [1]). Marcell selbst wollte seine Lehre als die richtige Auslegung des Homousios verstanden wissen, und als solche erkannten sie auch die Nicäner zu Sardika nach eingehender Untersuchung an (J. 343 oder 344), wurden jedoch später über die Rechtgläubigkeit des Mannes wieder bedenklich; ja Athanasius selbst scheint ihn Orat. IV unter der Partei, die er als Sabellianismus bekämpft, mitzubegreifen [2]). — Um die Lehre Marcell's richtig zu würdigen, muß man auf seinen theologischen Standpunkt zurückgehen. Es war der heilsgeschichtliche, der biblische. Da schienen ihm denn alle die Namen, mit denen die Schrift Jesum bezeichnet, als da sind: Ebenbild, Erstgeborner, Thüre, selbst der Name **Sohn**, den man seit dem vorigen Stadium so entschieden mit Logos identificirt hatte — sie schienen ihm nicht immanente, metaphysische Verhältnisse auszudrücken, sondern ökonomische: sie beziehen sich auf den menschgewordenen geschichtlichen Christus. Dasselbe gelte auch von dem Ausdruck „Zeugung", der auf Gott den Ewigen, Zeitlosen schlechterdings keine Anwendung leide und, von Christo gebraucht, sowohl die Ewigkeit des Logos als dessen Einheit mit Gott, — und an ihr lag dem Marcell Alles — aufheben würde. Vielmehr sei die einzige, zutreffende Bezeichnung für das Göttliche in Christo der Name **Logos**, nach Evg. Joh. 1, 1 [3]). Diesen Logos faßt nun Marcell nicht, wie die Kirchenlehre, als eine vom Vater gezeugte Hypostase, sondern läßt ihn ewig und ungezeugt mit dem Vater coexistiren. Er ist die göttliche Vernunft, das göttliche Denken und insofern mit dem Wesen Gottes unmittelbar eins; es verhält sich mit ihm ähnlich wie mit unserem Logos, welcher der Ausdruck unseres Denkens und Beschließens, mit dem-

---

[1]) In der langen Formel, auf den Synoden zu Philippopel und zu Sirmium J. 351. — [2]) Zahn S. 76 ff. — [3]) Euseb. c. Marc. (edit. Colon.) II, 1 de eccl. theol. I, 18.

selben unzertrennlich eins, „ein und dasselbe mit ihm“ ist [1]). Auf diese innere den persönlichen Unterschied ausschließende Einheit legte Marcell das größte Gewicht, und eben hierin besteht sein Sabellianismus. Aber er setzt doch auch wieder einen gewissen Unterschied sowohl zwischen beiden, als in dem Logos selbst. Er unterscheidet nämlich in ihm eine zwiefache Daseinsform, eine nach Innen hin, in den Vater hineingekehrte, und eine nach Außen hin gerichtete: der Logos, sagt er, ist im Vater *δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*, das wird heißen: „als ruhende und als wirkende Kraft“ [2]) — eine sehr subtile Unterscheidung, die wohl zusammenfällt mit der andern des „Schweigens und Redens“. Aber dieser immanente Unterschied, fährt Marcell fort, hat seinen Grund nicht in einem göttlichen Bedürfniß, sondern in dem Weltzweck. Er tritt ein mit dem göttlichen Gedanken der Welt und zum Behuf seiner Verwirklichung: „Gott bedurfte keiner andern Zurüstung zur Weltschöpfung, als der in seinem Denken vorhandenen“. Da es nun unmöglich war, daß Gott ohne Logos (Vernunft) und die ihm beiwohnende Weisheit die Bereitung des Himmels denkend erwägen konnte, heißt es Proverb. 8: „Da Gott den Himmel bereitete, war ich bei ihm“ [3]). Der Logos ist also die den göttlichen Weltgedanken denkende Vernunft, die Weisheit, und insofern in Gott und ewig. Zur Verwirklichung desselben aber geht er aus dem Vater hervor und damit wird er zur *ἐνέργεια δραστική* [4]). Vermöge dieser *ἐνέργεια δραστική* vermittelt er die gesammte Offenbarung Gottes nach außen, zunächst die Weltschöpfung, dann die Weltregierung, die vorbereitende Heilsökonomie und steigert sie bis zur Menschwerdung. Aber diese *ἐνέργεια δραστική* hebt sein gleichzeitiges Sein in Gott nicht auf, letzteres bildet die währende Grundlage für jene, und ist also das Doppelverhältniß

---

1) Euseb. a. a. O. II, 1 ff.; er habe gesagt: *αὐτὸν δὲ μόνον εἶναι λόγον, συμφυῆ τῷ θεῷ, ἀϊδίως συνόντα καὶ ἡνωμένον* (Joh. 14, 10), *οἷος ἂν εἴη ὁ ἐν ἀνθρώπῳ λόγος.* — 2) Zahn S. 125. — 3) Euseb. de eccles. theol. II, 15. — 4) Dieses Hervorgehen des Logos bezeichnete Marcell als einen Uebergang Gottes vom Schweigen zum Reden a. a. O. I, 2. II, 2: *πρὸ γὰρ τῆς δημιουργίας ἁπάσης ἡσυχία τις ἦν, ὡς εἰκὸς, ἐν τῷ θεῷ τοῦ λόγου ὄντος,* und die *ἐνεργ. δρ.* selbst als eine Ausdehnung (*πλατύνεσθαι*) der Gottheit; keineswegs aber meint er damit ein Hervortreten des Logos zum persönlichen Dasein.

des Logos zum Vater (ἐν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ) ein bleibendes, durch die gesammte Offenbarung hindurch sich bewährendes. — Der Höhepunkt seiner Bethätigung ist die Menschwerdung, vermöge deren der Logos ins Fleisch eingeht, und erst so, als der Menschgewordene, ist und heißt er Sohn. „Vor noch nicht vierhundert Jahren wurde der Logos zum Sohne Gottes und erhielt den Namen Christus und wurde als Ebenbild des unsichtbaren Gottes, als Haupt und Krone der Schöpfung, was er zuvor noch nicht war, dargestellt". Es ist das nicht eine blose Ausstrahlung, sondern ein wirkliches (wirksames) Sein des Logos in ihm [1]), der Zweck dieses „Herabkommens" aber die Erlösung und Neugeburt der Menschheit, die Herstellung eines Reiches Gottes in der Welt.

So erscheint denn die Differenz Marcell's von der Nicänischen Lehre als eine sehr geringe, fast nur im Ausdruck bestehende. Aber gerade an den letzten Punkt knüpfen sich die bedenklichsten Consequenzen an. Das Nächste ist: Weil er den Logos nicht hypostatisch vom Vater unterscheidet, kann er auch keine wahre gottmenschliche Persönlichkeit für Christum gewinnen. Der Logos wohnt ihm nur vermöge der ἐνέργεια δρ. inne [2]); in dieser Bestimmtheit ist er das Ich dieser geschichtlichen Person, aber eben deshalb hat das Bewußtsein dieses göttlichen Ich den Unterschied vom Vater als eines Andern seiner nicht an sich: „Sieht man lediglich auf die geistige Seite seines Wesens, sagt Marcell von Christo, so erscheint der Logos als ein und dasselbe mit Gott (ἓν καὶ ταὐτὸν ἂν ὁ λόγος εἶναι τῷ θεῷ φαίνοιτο) und nur wenn die Beifügung des Fleisches in Betracht kommt, scheint sich die Gottheit auszubreiten, dieß aber nur der ἐνέργεια nach. So bleibt die Monas unzertrennt", schließt Marcell (mit Berufung auf Joh. 14, 10). Aber um welchen Preis! Das Fleisch, die menschliche Natur, dient zwar dem Logos zur Erscheinungsform, er theilt ihr seine Kraft und Unsterblichkeit mit; aber — das ist die weitere Consequenz — die Verbindung des Logos mit ihr ist nur eine zeitweilige; am Ende der Weltgeschichte, mit dem Ende des Reiches Christi zieht er sich wie-

[1]) c. Marc. II, 1. II, 2.

[2]) Euseb. c. Marc. II, 4: δραστικῇ γὰρ ἐνεργείᾳ μόνῃ τῇ σαρκὶ συνών, τοῦ κινεῖν αὐτὴν καὶ πράττειν. Theodoret drückt dieß treffend so aus: es sei eine ἔκτασις der väterlichen Gottheit herabgekommen.

der aus der menschlichen Natur zurück (1 Kor. 15, 26) — und was dann aus dieser wird, darauf hat Marcell keine Antwort: „Frage mich nicht nach Dingen, über die ich nach der Schrift nichts Deutliches gelernt habe", antwortete er; offenbar eine Ablehnung, hinter der sich nur die letzte Consequenz seines Systems verhüllte [1]). Mit dem Zurückgehen der *ἐνέργεια δραστική* des Logos geht auch die Sohnschaft (die Person des Gottmenschen) zurück und damit hat es mit dem Reiche Christi überhaupt ein Ende. Gerade dieß war der Hauptvorwurf, den ihm die Kirchenlehrer machten. Wie er sich das Verhältniß des heiligen Geistes zu diesem Prozeß dachte, wissen wir nicht; wahrscheinlich ließ er auch ihn in die Monas sich auflösen. Und so führte denn seine Logoslehre zu einem ähnlichen Resultat, wie die Sabellianische, und ergab den Beweis, daß man von dem kirchlichen Zug des Dogma nicht ablenken konnte, ohne sowohl die werdende Trinitätslehre, als die gesunde Christologie zu schädigen [2]).

Noch deutlicher zeigt sich dieß an Photinus. Derselbe scheint sich in der Lehre vom Logos und von der *ἐνέργεια δραστική* ganz an Marcell angeschlossen und noch häufiger als er von einer Ausdehnung der Substanz Gottes geredet zu haben, in der Christologie aber ging er noch um einen Schritt weiter; denn er nahm nur eine dynamische heiligende Einwirkung des Logos auf den Menschen Jesus an, und ließ ihn auf diesem Wege zur göttlichen Würde sich erheben. So langte er schließlich beim Samosatenismus an, dessen er auch einstimmig von den Kirchenlehrern beschuldigt wird [3]): die nothwendige Consequenz einer verflachenden Anwendung des Marcellischen Systems — ein warnender Fingerzeig, auch das Homousios nicht einseitig auf die Spitze zu treiben.

---

[1]) c. Marc. II, 4: Den Schluß, daß Christi menschliches Fleisch, weil es durch die Auferstehung unsterblich geworden, würdig geworden sei zur bleibenden Stätte für den Logos, weist Marcellus ausdrücklich ab. — [2]) Vgl. Möhler 163 gegen Zahn. —

[3]) Marius Mercator und Vigilius geben seine Lehre so an: Verbum .. habitasse sane peculiariter sive adhaesive in Christo Jesu, de Josepho et e Maria nato, nec quidquam tum plus fuisse quam hominem, qui omnes omnino homines vitae merito antevenerit; vgl. Hilarius de synod. 38 und Klose 76 f.

In der That wurde auch seine Lehre nicht nur von den Eusebianern (344), sondern auch von den Nicänern auf einer Synode zu Mailand (345?) verworfen, während sie den Marcell noch als rechtgläubig anerkannten. Doch sagten sie sich später auch von diesem los, als die Consequenz und der Zusammenhang seiner christologischen Anschauung mit der des Photinus hervortrat.

c) In der Polemik gegen die Homousie überhaupt und gegen die beiden Letztgenannten insbesondere hatten sich die Gegner des Nicänums, trotz ihrer verschiedenen Standpunkte, zu einer compakten Einheit zusammengeschlossen. So war ihnen der Sieg gelungen. Der Kaiser Constantius setzte ihn zunächst im Orient, bald auch im Occident mit Gewalt durch. Athanasius wurde aufs neue ausgetrieben, die wenigen standhaften Bekenner, der römische Bischof Liberius, der alte Hosius von Cordova, Hilarius von Poitiers u. A. abgesetzt und verbannt. Von J. 353—357 schien das Bekenntniß der „Aehnlichkeit", in welchem sich Eusebianer und Arianer die Hand reichten, zur Herrschaft durchgedrungen zu sein.

Aber gerade damit war der Moment der Entscheidung eingetreten. Denn jetzt, nach der scheinbaren Besiegung der Nicäner, konnte der eigentliche Arianismus, der sich bisher innerhalb der gemeinsamen Gegnerschaft gehalten hatte, es wagen, offen hervorzutreten und seine Consequenzen rückhaltslos zu entwickeln. Es geschah dieß unter dem Schutz des Patriarchen Eudoxius von Antiochia durch die sogenannten Anomöer (Eunomianer), so genannt, weil sie das Verhältniß des Sohnes zum Vater als das der Wesensungleichheit faßten und ihn völlig von dem Begriff der Gottheit ausschlossen. An ihrer Spitze der Diakon Aëtius aus Antiochien, Eunomius von Cycicus und Acacius, Bischof von Cäsarea: Männer von entschiedenem Charakter und rationalistischer Schärfe. In ihnen vollendete sich der Arianismus dialektisch. Eine merkwürdige Erscheinung [1]). Der Hauptpunkt, auf

[1]) Die Quellen sind eine noch vorhandene Apologie des Eunomius aus dem Jahr 359 od. 60 (in der Biblioth. Patr. graec. Vol. II, 580 ff.) und des συνταγμάτιον des Aëtius bei Epiph. haer. 76. Auch bei Socr. H.-E. IV, 7 finden sich Mittheilungen. Vgl. Ph. Meyer: des J. Chrysostomus Homilien gegen die Anomöer 1830 S. 147 ff. Vgl. Klose: Gesch. u. Lehre des Eun. 1833, und Baur's ausführl. Auszug aus dem Syntagma, Gesch. der Trinit. Bd. 1, 361 ff.

den sie ihren Angriff richteten, war die kirchliche Bestimmung, daß der Sohn gezeugt, der Vater ungezeugt sei, den eigentlichen Ausgangspunkt ihrer Polemik aber bildete ihr Gottesbegriff. Der Begriff Gottes ist ihnen nämlich identisch mit dem des ἀγέννητον und geht ihnen auch darin auf. Eben darin, daß Gott der Ungezeugte ist, „weder durch sich selbst noch durch einen Andern geworden", durch nichts bedingt, das anfangslose Sein, die ἀρχὴ ἄναρχος, eben darin besteht seine Erhabenheit, seine Einzigartigkeit, sein Wesen; Ungezeugtsein (ἀγεννησία) und Gottheit decken sich vollständig. Von diesem Gottesbegriff aus erklärten nun Aëtius und Eunomius, daß das Wesen Gottes dem Menschen völlig begreiflich sei. „Ich erkenne Gott, wie Gott sich selbst erkennt", sagten sie, während noch Arius die relative Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens zugegeben hatte. Mit Erstaunen hörten die Väter diese unerhörte Behauptung; sie sahen darin eine anmaßliche Vermessenheit [1]), obwohl sie im Grunde nichts als der Ausdruck für die allerleerste Vorstellung von Gott war. Von ihr aus argumentirten dann jene Anomöer weiter gegen die kirchliche Lehre von der Zeugung des Sohnes aus dem Wesen Gottes und von der Homousie: Beides seien Widersprüche, die sich gegenseitig ausschließen; denn das Ungezeugtsein, welches das Wesen Gottes ist, lasse keine Erzeugung, keine Mittheilung an Anderes, keine Gemeinschaft und Vergleichung mit Anderem zu, ebensowenig eine innere Folge von Ordnungen und Akten, von vorher oder nachher [2]). Hinwiederum das Gezeugtsein (γεννησία), welches das Wesen des Sohnes ist, schließe das Gottsein aus und besage, daß der Sohn nicht schon existirte, ehe er gezeugt ward, und daß er, gezeugt, im Verhältniß wesentlicher Unähnlichkeit zu Gott (dem Vater) stehe. Beides zumal aber: Ewigkeit und Zeugung, Zeugung und Wesenseinheit oder auch nur Wesensähnlichkeit mit Gott zu behaupten, sei nicht nur der diametralste Widerspruch, sondern geradezu Unverstand und Unsinn. Entweder hebt man damit jeden

---

1) Sie berufen sich dagegen auf das uns selbst verborgene Mysterium des menschlichen Wesens, auf die Wunder der Schöpfung, die Geheimnisse der Natur, die Beschränktheit der menschlichen Vernunft — und auf die Zeugnisse der Schrift über die unergründlichen Tiefen der Gottheit; so namentlich Chrysostomus in seinen (sehr rhetorischen) Homilien gegen die Anomöer, Hom. I, II, III. — 2) Eunom. bei Basilius c. Eunom. 57.

Unterschied zwischen Vater und Sohn in die Identität auf, oder man setzt zwei ungezeugte Wesen; ist aber dieß offenbar gottlos, so verhülle man nicht durch den Namen der Aehnlichkeit, was als gottlos anerkannt werden muß u. s. w. — Uebrigens lasse sich der Begriff der Zeugung in keiner Weise auf das Göttliche anwenden; denn er bedeute eine Zertrennung des Wesens und einen sinnlichen Vorgang, oder etwas Leidentliches. Was man mißbräuchlich Zeugung des Sohnes nennt, sei in der That eine Setzung des göttlichen Willens, ein zeitlicher Anfang, ein Akt der Schöpfung, und damit wird der Sohn ganz aus dem Wesen der Gottheit hinaus in die Kategorie der Kreatur verwiesen. Zwar wollten ihn die Anomöer wie Arius doch auch wieder über diese hinaufrücken (*οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων*), allein umsonst. Denn wenn sie ihn auch für „das erste und vollkommenste der Geschöpfe" erklärten, er bleibt doch vom Vater durch eine unausfüllbare Kluft geschieden, „er fällt in das Gebiet des Endlichen, Werdenden, Veränderlichen, ist also weder *ὁμοούσιος* noch *ὁμοιούσιος*, sondern dem Vater nur insofern ähnlich, als er den Willen desselben zum Vollzug bringt an der Welt: das Bild seiner Wirksamkeit, ein Erzeugter, der dem Vater gehorchende Sohn, sein vollkommenster Diener bei der Schöpfung der Welt". So lehrten Aëtius und Eunomius, nur daß letzterer in consequenter Entwicklung seiner Prämissen auch den Willen Gottes (der ihm mit *ἐνέργεια* eins ist) von dem Wesen Gottes völlig losreißt und, indem er von ersterem die Schöpfung herleitet, schließlich bei einem exclusiven Dualismus zwischen dem Unendlichen und Endlichen angelangt. Noch weiter ging Euzoius und eine unter seinem Präsidium gehaltene Synode, die geradezu erklärte: *ὅτι κατὰ πάντα ἀνόμοιος ὁ υἱὸς τῷ πατρί*, und als ob das noch nicht stark genug wäre, hinzusetzte: *οὐ μόνον κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν βούλησιν* [1]).

Wir haben hier ein abschreckendes Beispiel jenes dürren Rationalismus, der sich rein auf dem Gebiete des Formalismus bewegt und mit blos dialektischen Operationen wähnt, das Wesen göttlicher Dinge ausmessen zu können. Es gibt nichts Ermüdenderes, als dieses sophistische Spiel, das sich unaufhörlich um seine Voraussetzungen dreht.

---

1) Vgl. über diese ganze Richtung: Meier, Lehre von der Trinit. Bd. 1, S. 176 ff. und Baur 1, 362 ff.

Den Nicänern konnte es nicht schwer fallen, die Anomöer zu widerlegen. Nach dem Vorgang des Athanasius traten ihnen Basilius, die Gregore u. A. entgegen, aber sie ließen sich verleiten, den Gegnern auf dasselbe abstrakte Gebiet zu folgen, weshalb auch ihre Apologien sich zumeist recht dürr anfühlen, was insbesondere von der des Basilius contr. Eunom. gilt. Nur die anbetende Ehrfurcht vor der Gottheit des Sohnes, die man durchfühlt, gibt ihnen einen wärmeren Ton. Sie zeigen Schritt vor Schritt die Consequenzen „dieser gottlosen Lehre", ihren Widerspruch gegen die Schrift und gegen den Glauben der Kirche, den sie ihnen entgegensetzen, auf.

Die Majorität jener Kirchenlehrer aber, die bisher zwischen den Arianern und Nicänern unentschieden in der Mitte standen, mußte daran — und dieß war der Hauptgewinn — zur Einsicht in den eigentlichen Sachverhalt gelangen. Zwar ließen sie sich von der Befürchtung, daß die Homousie zum Sabellianismus führe, ungeachtet der bestimmtesten Erklärungen der Nicäner auch jetzt noch nicht zurückbringen, aber sie sahen, daß der Arianismus zur völligen Negation der wahren Gottheit Christi führe, und dahin wollten auch sie nicht folgen. Mit Abscheu kehrten sie sich von diesem Aeußersten ab.

d) So spaltete sich denn, was vorher zusammengestanden hatte, in zwei oder vielmehr in drei Fraktionen: die strengen Arianer (Anomöer) und die alten Eusebianer, die sich jetzt selbst wieder in zwei Parteien theilten, von denen die eine, dem Arianismus näher stehend, ihre Ansicht über das Verhältniß des Sohnes zum Vater unter dem vagen Ausdruck „Aehnlichkeit" zusammenfaßte, welche sie überdieß auf den Willen und die Wirksamkeit beschränkte (die Homöer), die andere dem Nicänum sich zuneigte (Homöusianer). Alle drei rangen mit einander um die Oberhand.

Zunächst gelang es den Arianern, die damals in der Gunst des Hofes standen, in Verbindung mit den Homöern unter den Bischöfen Ursacius und Valens auf der zweiten sirmischen Synode (357), den merkwürdigen Beschluß durchzusetzen, „daß man hinfort weder von *οὐσία* noch von *γέννησις*, weder von *ὁμοούσιος* noch von *ὁμοιούσιος* reden dürfe, weil das nicht schriftgemäß sei, dagegen solle man sich einfach daran halten, daß der Vater größer sei als der Sohn an Ehre, Würde, Herrlichkeit, schon dem Namen nach, wie dieser selbst

bezeuge: qui me misit, major me est" [1]). Allein sofort erhob sich ein Theil der orientalischen Bischöfe unter Anführung des Basilius v. Ancyra und des Georgius von Laodicea zum entschiedenen Widerspruch gegen diese „arianische Gottlosigkeit" und sprach auf einer Synode zu Ancyra (358) die Wesensähnlichkeit als gemeinsames Bekenntniß aus. Das ausführliche Synodalschreiben bei Epiph. h. 73 entfernt sorgfältig jede Gleichstellung des Sohnes mit dem Geschöpflichen, behauptet eine Zeugung desselben im eigentlichen Sinn und zwar vor aller Zeit, vor allem auch nur denkbaren Anfang, er sei *κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ πατρός*, und erklärt wiederholt die *ὁμοιότης κατ' οὐσίαν* (*ὅμοιος τῷ πατρὶ καὶ κατ' οὐσίαν*) für die einzig richtige Bezeichnung, ja für das Hauptstück im christlichen Glauben, mit ausdrücklicher Verwerfung ihrer Beschränkung auf die Wirksamkeit. Am Schluß stellt sie der sirmischen Formel zwölf scharfe Anathematismen entgegen, lehnt jedoch die „Homousie oder Tautousie" ausdrücklich ab, weil sie den Unterschied zwischen Vater und Sohn aufhebe [2]). Diese Anathematismen bestätigte sodann die dritte sirmische Synode (358), welche die Formel der zweiten verwarf, aber den Lehrbegriff dadurch wieder abschwächte, daß sie an die Stelle der Wesensähnlichkeit eine „durchgängige Aehnlichkeit" setzte — *ὅμοιον λέγομεν τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατα πάντα*, was freilich Basilius mit der Erklärung unterzeichnete: er beziehe die Aehnlichkeit „in Allem" auch auf das Wesen des Sohnes selbst [3]).

Man nennt diese zwischen den Nicänern, Anomöern und Homöern schwankende Mittelpartei mit Recht die Semiarianer. Ihr Lehr-

---

[1]) Wie stark diese Synode die absolute Priorität des Vaters über den Sohn betonte, zeigt sogleich der Anfang ihrer Bekenntnißformel: Unum constat Deum esse omnipotentem et Patrem .. et unicum Filium ejus Jes. Christum, dominum, salvatorem nostrum, ex ipso ante saecula genitum; duos autem Deos nec posse nec debere praedicari, quia ipse Dominus dixit: ibo ad Patrem meum et ad Patrem vestrum, ad Deum meum et ad Deum vestrum. Ideo omnino Deus unus est etc. ... nach dem lat. Original des Hilarius de synod. (11), griech. bei Athan. de synod. §. 28. — [2]) Die Anathematismen finden sich im lat. Original bei Hilarius de synod. p. 6: similitudo filii secundum essentiam ... principalissimum fidei nostrae .. quod qui negat fraudat semetipsum cognatione vitae perpetuae, quae est in patre et filio. — [3]) S. die ausführl. Darst. in Fuchs': Biblioth. d. Kirchenversammlungen, Th. 2, S. 177—231.

begriff war im Wesentlichen der der älteren Eusebianer, wie er in den antiochenischen Formeln vorliegt; eben so unbestimmt und unsicher. Namhafte und zahlreiche Kirchenlehrer (z. B. Cyrill v. Jerusalem) zählten zu ihnen. Sie schienen in der That die Oberhand zu gewinnen. Allein schon in den folgenden Jahren erzwangen die Homöer, von der kaiserlichen Politik unterstützt, eine ostensible Zustimmung der ganzen Kirche (die Synoden zu Ariminum und Seleucia). Wie früher die Nicäner, so unterlagen nunmehr die Semiarianer.

Aber gerade diese Niederlage drängte sie aus ihrer bisherigen Halbheit heraus. Die beiden andern Parteien hielten ihnen ihre Inconsequenz entgegen. Mit den arianisirenden Homöern konnten sie von ihrem eigenen Standpunkt aus nicht fertig werden, weil sie noch immer den Sohn dem Vater subordinirten, und die Nicäner wiesen ihnen nach, daß die Behauptung der Wesensähnlichkeit, consequent verfolgt, entweder rückwärts zum Arianismus, oder vorwärts zum Bekenntniß der Homousie dränge. Dahin ging überhaupt immer entschiedener die kirchliche Strömung, besonders seit Julian die sämmtlichen Bekenntnisse freigab. In dem Maße als die diplomatischen Compromisse und Unionsversuche scheiterten, zeigte es sich, daß der Glaube an die wahre Gottheit Christi im Herzen der Kirche lebte. Die bedeutendsten Theologen, insbesondere die drei großen Kappadocier Gregor von Nazianz, Basilius von Cäsarea und sein Bruder Gregor von Nyssa traten mit dem Gewicht ihres Ansehens und ihrer wissenschaftlichen Bildung dafür ein. Dazu kam der thörichte Verfolgungseifer des Valens, welcher Nicäner und Semiarianer mit gleicher Heftigkeit bekämpfte — und so sehen wir denn diese große Partei sich den Bekennern des Nicänum zuwenden, deren geschlossene Einheit und feste Haltung ihnen imponirte, während ihre entgegenkommende Bereitwilligkeit ihnen den Anschluß erleichterte [1]). Er erfolgte schon im

---

[1]) Athanasius de synod. 41 sagt von ihnen: „Sie, die die Nicänischen Festsetzungen annehmen und nur hinsichtlich des Homousios noch Bedenken haben, betrachten wir nicht als Feinde: mit ihnen streiten wir als mit Brüdern, die mit uns denselben Gedanken haben und nur hinsichtlich des Ausdrucks von uns abweichen. Denn wenn sie bekennen, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters und nicht aus einer andern Hypostase sei, nicht ein κτίσμα, sondern ein ächtes natürliches γέννημα, und daß er ewiger Weise mit dem Vater sei als Logos und Weisheit, so sind sie nahe daran, auch den Ausdruck ὁμοούσιος anzu=

J. 362 auf der Synode zu Alexandria. Daraufhin zogen sich die Homöer ins arianische Lager zurück, und gab es von da ab wieder nur zwei Parteien, die arianische und die nicänische.

Uebrigens war auch dieser Uebergang nicht ohne positiven Gewinn für das Dogma; denn es wurden im Verlauf desselben neben der Einheit auch die Momente des Unterschiedes schärfer als bisher ausgebildet. Hatte man bis dahin die Ausdrücke *οὐσία* und *ὑπόστασις* häufig als gleichbedeutend gebraucht, was viele Verwirrungen veranlaßte, so setzte man jetzt den ersteren fest zur Bezeichnung des dem Vater und Sohn Gemeinsamen, und sonderte den letzteren aus zur Bezeichnung der persönlichen Eigenthümlichkeit (*ἰδιότης*) [1]). Während früher die Begriffe Schöpfung und Zeugung noch ineinander verschwammen, bestimmte man jetzt die erstere als creatio ex nihilo, die letztere als Wesensmittheilung und fixirte so den Unterschied des Sohnes von der Kreatur noch genauer. Sodann entwickelte man sorgfältig das Verhältniß des Wesens zur Person, der Personen zu einander und der Origination zwischen ihnen, dergestalt, daß man die auch jetzt noch vorhandenen Reste der alten Subordination mehr und mehr beseitigte. Ganz gelang dieß allerdings noch nicht. Denn immer concentrirte sich der Gottesbegriff noch im Vater. Auf ihn bezog man das *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν*; er ist auch nach Athanasius die Monas, die *μία ἀρχή* und *πηγή* der Gottheit auch des Sohnes (und des heiligen Geistes), beide urständen aus ihm und sind ihm insofern doch subordinirt. So zu lehren forderte der geschichtliche Zug der dogmatischen Entwicklung. Doch strebte schon Athanasius selbst darüber hinaus. Besonders in seinen späteren Schriften sehen wir ihn bemüht, Sohn und Geist in die Einheit des allgemeinen Gottesbegriffs hereinzunehmen [2]). Basilius und Gregor von Nazianz constatiren, daß

---

nehmen. Von solcher Art ist Basilius v. Ancyra. Denn ihre „Wesensähnlichkeit" drückt noch nicht ganz dasselbe aus wie das „aus dem Wesen", wodurch, wie sie selber sagen, die volle Ebenbürtigkeit des Sohnes mit dem Vater bezeichnet wird.. Da sie aber beides, sowohl *ἐκ τῆς οὐσίας* als *ὁμοιούσιος* brauchen, was drücken sie damit anders aus, als daß er *ὁμοούσιος* sei?"

[1]) Athanas. Opp. T. 1, 617 (ad Antioch.), am schärfsten Gregor v. Nyssa und Basilius ep. 125. — [2]) S. oben S. 218 und Ep. ad Serap. III, 6: *ὁ γὰρ πιστεύων εἰς τὸν πατέρα οἶδεν ἐν τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ*

sich die Ausdrücke „ungezeugt und gezeugt" nicht auf das Wesen, sondern auf die Daseinsweise beziehen[1]), und daß diese eigenthümlichen Daseinsweisen (*τρόποι ὑπάρξεως, ἑτέρως ἔχειν, ἰδιότητες*) sich so wenig ausschließen, daß sie vielmehr einandern fordern, ja Gregor v. Nyssa sucht selbst den Zahlenunterschied daraus zu entfernen (quod non sint tres Dei). Indessen konnte diese höhere Stufe doch erst dann erreicht werden, wenn zuvor noch ein weiteres Moment des Dogma, das bisher nur wie im Hintergrund stand, durchgebildet ward. Dieß führt uns zum folgenden Stadium.

Fünftes Stadium.

Der heilige Geist und dessen Verhältniß zu Vater und Sohn.

Zweite ökumenische Synode, 381.

Daran mußte sich das Nicänische Dogma erproben. Dasein und Wirksamkeit des heiligen Geistes war von Anfang an Inhalt des christlichen Gemeinglaubens. Sowohl die Taufformel als die christliche Erfahrung zeugen von ihm. Das Symbolum apostolicum erwähnt den heiligen Geist neben Vater und Sohn; in der Glaubensregel bei Irenäus heißt es: *πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας καὶ τὰς ἐλεύσεις*; bei Tertullian: Filius .. qui exinde misit secundum promissionem suam a Patre Spiritum s. paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in patrem et fil. et spir. s.

Sämmtliche apostolische Väter nennen ihn häufig mit Vater und Sohn zusammen, ohne sich näher auf ihn einzulassen. Auch die Apologeten reden vom heiligen Geiste nur wie gelegentlich oder wie an-

---

πνεῦμα οὐκ ἐκτὸς τοῦ υἱοῦ. καὶ διὰ τοῦτο πιστεύει καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. ἐπειδὴ καὶ μία τῆς τριάδος ἡ θεότης ἐξ ἑνὸς τοῦ πατρὸς γινωσκομένη. Ebd. I, 28: Vater, Sohn und Geist — *ἓν τὰ τρία θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν.*

1) *τὸ ἀγέννητον ὑπάρξεώς τινος δήλωσις, καὶ οὐκ οὐσίας.*

hangsweise bei der Lehre vom Logos. Sie unterscheiden ihn zwar in der Regel von Vater und Sohn und bezeichnen ihn als den dritten Gegenstand der göttlichen Verehrung [1]), sie stellen häufig den „Logos und die Weisheit", als wodurch Gott Alles schaffe und verwalte, nebeneinander [2]), identificiren aber auch wieder ganz unbefangen den Logos mit dem Geiste oder mit der Weisheit. Wenn Justin in die Aufzählung der Drei zwischen dem Sohn und dem Pneuma die Chöre der Engel einschiebt, so folgt daraus noch keineswegs, daß er ihn in die Kategorien der geschöpflichen Geister gesetzt habe [3]). Athenagoras nennt ihn eine *ἀπόῤῥοια τοῦ θεοῦ*, die gleich dem Sonnenstrahl von ihm ausgeht und wieder in ihn zurückfließt (leg. 10), und Theophilus sagt von dem Logos, daß er als Geist Gottes, als Weisheit und Kraft des Höchsten herabgekommen sei und durch sie geredet habe (ad Aut. II, 10). Während er sie einerseits unterscheidet (ebd. 6. 15, I, 17), fließen sie ihm doch auch wieder in einander [4]). Neben dem ersteren will sich kein rechter Raum für den letzteren finden. Nur so viel ist sicher, daß diesen Vätern der heilige Geist noch eine Stufe entfernter von Gott steht als der Logos. Irenäus spricht auch hier den Glauben der Kirche am einfachsten aus: adest ei (Deo) semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia fecit (IV. 20, 1); er bezeichnet die Ausgießung desselben als Mittheilung der Gottheit und deutet seinen Unterschied vom Sohn wenigstens leise, seinen Unterschied vom allem Geschaffenen aufs Bestimmteste an [5]); einmal nennt er ihn die abbildliche Darstellung des Sohnes [6]).

Im Gegensatz zu dem Monarchianismus, der mit der Persönlich-

---

1) S. das folgende Stadium. — 2) Z. B. Theoph. ad Autol. I, 7. II, 10. 15. 18. Athenag. leg. 5. — 3) Apol. I, 6. dial. 116, wozu Kahnis: die Lehre vom heil. Geist S. 241 f. — 4) Diese Unbestimmtheit wird noch dadurch verstärkt, daß diese VV. häufig *πνεῦμα* in dem allgemeinen Sinne: göttliche Wesenheit, essentia spiritualis brauchen. S. den Nachweis bei Otto zu Athenagoras leg. 10, p. 46, Anmkg. — 5) S. oben S. 168 und adv. haer. I. 22, 1: Deus et per Verbum et Spiritum suum omnia faciens et disponens et gubernans et omnibus esse praestans.

6) IV. 7, 4: ministrat ei (Deo) ad omnia progenies et figuratio sua i. e. Filius et Spir. sanct., Verbum et Sapientia, wo es statt s u a wahrscheinlich e j u s heißen sollte. Stieren.

keit des Sohnes auch die des heiligen Geistes läugnete, heben die abendländischen Väter des dritten Jahrhunderts, namentlich Tertullian, den hypostatischen Unterschied des Geistes vom Vater entschieden hervor (alium esse patrem et filium et alium spiritum sanctum), ordnen ihn aber dem Sohne in demselben Maße unter, wie diesen dem Vater, während er dem alexandrinischen Clemens die vom Vater ausgehende Kraft ist, das Prinzip des ewigen Lebens, ganz so wie auch der Logos selbst [1]). Zur Zeit des Origenes hatte sich das kirchliche Bewußtsein darüber so weit ausgebildet, daß es dem Vater und dem Sohne auch den heiligen Geist gleichstellte an Ehre und Würde (honore ac dignitate Patri et Filio sociatum tradiderunt Spiritum sanctum, reg. fid.); aber, setzt Origenes hinzu: „ob er geworden oder ungeworden, oder ob er auch für den Sohn Gottes zu halten sei oder nicht", das sei nicht deutlich bestimmt [2]). Seine eigene Vorstellung vom heiligen Geist ist nur ein Anhang zu seiner Theorie vom Sohne (s. oben S. 196). Im Commentar zu Johannes II, 6 berichtet er, es gebe eine dreifache Meinung über den heiligen Geist: nach der einen ist er ungeschaffen (ungeworden, *ἀγέννητος*), nach der andern ist er ein durch den Logos hervorgebrachtes Wesen, nach der dritten hat er kein eigenes, vom Vater und Sohn verschiedenes Wesen, sondern sei etwa mit dem Vater eins. Er selbst erklärt sich dann dahin: „Wir, die wir überzeugt sind, daß Vater, Sohn und Geist drei Hypostasen sind und daß außer dem Vater keine ungezeugt sei, halten es für das Richtige, daß, da Alles durch den Logos geworden ist, der heilige Geist weitaus vorzuziehen sei und vorgehe Allem, was der Vater durch den Sohn geschaffen hat [3]). Er habe nicht nur das Dasein, sondern auch die Eigenschaften, die ihm zukommen (Weisheit, Gerechtigkeit), durch Vermittlung des Sohnes, .. „und sei deshalb geringer als der, von dem er seinen Ursprung hat". Ob Origenes den heiligen Geist ein Geschöpf (*κτίσμα*) genannt habe, läßt sich kaum

---

1) paed. II, p. 178: *ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος*, Kahnis 328. — 2) de Princ. praef. nach Rufin: utrum natus an innatus vel filius etiam Dei habendus sit necne, hoc jam non manifeste discernitur. Hieronymus übersetzt: utrum factus sit an infectus. Orig. selbst schrieb wahrscheinlich: *γεννητὸς ἢ ἀγέννητος*. — 3) Statt *τάξει πάντων* wird zu lesen sein: *τάξει πρῶτον*.

bezweifeln, aber der Ausdruck ist dann nur in demselben höhern Sinn zu nehmen wie beim Sohn[1]). Es ist derselbe Prozeß der immanenten Selbstentfaltung des Göttlichen, welcher durch den Sohn hindurch im Geiste sich vollendet, weshalb auch er dem Reiche der Unwandelbarkeit und Ewigkeit angehört[2]). Was seine Hypostase charakterisirt, ist die absolute Heiligkeit, die er nicht wie die Uebrigen von Außen und Oben her empfangen hat, sondern die sein eigenstes Wesen ist, so anfangslos wie er selbst: natura spiritus s. substantialiter sancta est[3]). —

Die schwankende Stellung des heiligen Geistes, die uns bei diesen Vätern begegnet, hängt damit zusammen, daß ihnen seine Bedeutung für die Heilsordnung noch nicht klar geworden ist. Ihre Construction des göttlichen Lebens- und Offenbarungsprozesses war nur für den Logos angelegt. Daher schreiben sie häufig beiden ganz dieselben Funktionen zu, bezeichnen beide gleicherweise als Prinzip alles Lichtes und Lebens in der Menschheit, den Logos voran, den Geist nebenbei. Und wenn auch die Apologeten letzteren hin und wieder als die den Kosmos durchwaltende, erhaltende Lebens- und Gotteskraft betrachten, so löst sich ihnen doch auch diese Unterscheidung immer wieder auf[4]). Was sie ihm Eigenthümliches vorbehalten, ist nur die Inspiration der Propheten, das Wort im weiteren Sinne genommen[5]). Nur Irenäus und Origenes gehen tiefer. Nach ersterem ist der Logos auf dem allgemeinen kosmischen Gebiete das schöpferische, der Geist das organisirende Prinzip[6]), auf dem gemeinmenschlichen Gebiete der Logos das Alles überwaltende, der Geist das innewirkende Prinzip, das Prinzip der persönlich-ethischen Gottesgemeinschaft, zu der die Menschheit von

---

1) Trotzdem, daß es Rufin in seiner Uebersetzung des π. ἀρχ. läugnet I. c. 3, 3. Epiph. h. 64, Hieronymus, Justinian ad Men. und Photinus bezeugen es zu bestimmt. — 2) de Pr. I. 3, 4. IV, 28. anaceph. — 3) a. a. O. I. 3, 8. Hom. in Num. XI, 310: spiritus sanctus ita sanctus ut non sit sanctificatus, non enim ei extrinsecus et aliunde accessit sanctificatio.

4) Theoph. ad Aut. I, 3. 5. 7. II, 13. Justin dial. 6. Athenag. c. 6. 7. Tatian 4. 12. Iren. V. 12. 2. Ueberdieß meinen diese St. zum Theil nicht den heil. Geist, sondern den göttlichen Geist überhaupt. S. Kahnis 245. 248. 294. — 5) So die regula fidei und alle Apolog. πνεῦμα προφητικόν. — 6) IV. 20, 2: (Deus) omnia Verbo fecit et Sapientia adornavit. I. 22, 1; so auch Athenag. a. a. O.

vorn herein bestimmt war [1]). Auf dem Offenbarungsgebiet ist er das Prinzip der Prophetie im alten und neuen Testament [2]); das Einheitsband zwischen dem Sohne und der (assumirten) Menschheit [3]); speciell, als der von Christo ausgehende ist er das Prinzip der Erleuchtung, Reinigung, Heiligung, Wiedergeburt der von Christo Erlösten. Wie Christus die objective, so schafft der heilige Geist die subjective Heilsvermittlung, den neuen geistlichen Menschen, und schließlich auch die Verklärung des Leibes [4]). Es ist dieß eine höhere Gnade als die im alten Testament waltende und eine neue Weise seiner Thätigkeit: nove quidem, sed idem spiritus requiescens super eum (Christum), um sich von ihm aus auf die Seinigen zu ergießen [5]). Die Stätte dieser seiner Wirksamkeit ist die Kirche [6]). Daß Origenes den Umfang seiner Wirksamkeit, im Unterschied von der des Vaters und Sohnes, auf die „Heiligen" beschränkt, haben wir bereits gesehen (S. 169). Näher verhält es sich damit so, daß der heilige Geist durch sein vorbereitendes, erleuchtendes und reinigendes Innewirken den kreatürlichen Geist zum Sohne und vom Sohn zum Vater, von dem er ausgeht, zurückführe. Auf jeder dieser Stufen wirkt er mit dem Vater und Sohn zusammen. Auf der ersten und zweiten findet noch Streben und relativer Mangel statt, auf der letzten tritt die Ruhe und Vollendung ein. Das von Gott dem Vater gewollte natürliche, vom Sohn gesetzte vernünftige Sein wird auf diesem Wege in das wahre, reine heilige Sein und damit in die völlige Angemessenheit und Gleichheit des göttlichen verklärt [7]).

Dieß sind tiefere Lichtblicke, doch nur sporadische. Im Ganzen angesehen liegt der heilige Geist noch außerhalb des Bereichs der dog-

---

[1]) adv. Haer. V, 6, 1. — [2]) IV, c. 33—36. — [3]) III. 9. 3, die Salbung. — [4]) A. a. O. V. 9, 1—3. 11. V. 12, 2. 4. V. 8, 1. — [5]) Vgl. IV. 11, 2. 4 mit III. 17, 1—3: Der heil. Geist, auf Christum herabkommend und ruhend und von ihm auf die Menschen ergossen, voluntatem patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi, der belebende Thau, der fruchtbringende Regen auf's dürre Erdreich. — [6]) III. 24, 1: hoc enim ecclesiae creditum est Dei munus (Spir. s.) .. ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur .. ubi ecclesia ibi spiritus Dei est. — [7]) de Princ. I. 3, 8: Die sanctificatio spiritus sancti bewirkt, daß der durch ihn Geheiligte tantum profectum sinceritatis ac puritatis accipiat, ut hoc, quod accepit a Deo ut esset, tale sit, quale Deo dignum est .. tam dignum id quod est, quam est ille, qui id esse fecit.

menbildenden Reflexion. Das Symb. Nic. bekennt ihn am Schlusse ohne weiteren Zusatz. Selbst daß ihn Arius ein Geschöpf nannte, gab anfangs noch keinen besondern Anstoß. So ausschließlich war bis dahin das dogmatische Interesse auf den Sohn gerichtet.

Erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts wandte es sich dem *πνεῦμα ἅγιον* zu [1]) — und selbst da noch sehr allmählig, so nahe es auch das Homousios zu legen schien. Selbst die orthodoxen Kirchenlehrer scheuen gewissermaßen diesen Schritt. Hilarius hält es am gerathensten, bei der einfachen Schriftlehre stehen zu bleiben, welche den heiligen Geist nicht ausdrücklich Gott nenne, Basilius und Gregor von Nazianz glaubten wenigstens vor der Hand sich noch zurückhaltend ausdrücken und eine gewisse Weite der Ansicht gestatten zu sollen, weil die Schrift die Gottheit des heiligen Geistes nicht so klar bezeuge wie die des Sohnes, — die pastorale Klugheit empfehle dieses Verfahren, denn die große Menge sei dafür noch nicht reif [2]), ja der letztere sagt Or. XXXI, 5: „Einige von den Unsern halten den heiligen Geist für eine (blose) Wirkung, Andere für ein Geschöpf, Andere für Gott, wieder Andere wollen sich weder für das eine noch für das andere entscheiden, wie sie sagen aus Ehrfurcht gegen die Schrift, daher ehren sie weder den heiligen Geist, noch schätzen sie ihn gering, indem sie sich in einer gewissen unseligen Mitte halten".

Indessen drängte die Consequenz des nicänischen Lehrbegriffs doch unaufhaltsam vorwärts; die Homousie des Sohnes forderte mit Nothwendigkeit auch die des Geistes, und die Gegensätze nöthigten auch hier, auf nähere Bestimmungen einzugehen. Nicht nur die Anomöer trugen nämlich ihre Lehre vom Sohn auch auf den heiligen Geist über, auch die Semiarianer, welche bereits die Wesensähnlichkeit des Sohnes bekannten und ihn der Reihe der Geschöpfe entnahmen, schlossen doch den heiligen Geist von dieser Würde aus und ordneten ihn dem Wesen nach dem Sohne unter. „Sie sprachen ihm zwar die Kraft der Heiligung zu, aber die Gottheit und die Schöpferkraft ab" (Gregor von Nazianz), ja einige von ihnen gingen so weit, zu behaupten, nicht

---

[1]) Basil. ep. 125 nach Erwähnung des Nicänums: *ὁ δὲ περὶ τοῦ πνεύματος λόγος ἐν παραδρομῇ κεῖται, οὐδεμιᾶς ἐξεργασίας ἀξιωθεὶς, διὰ τὸ μηδέπω τότε κεκινῆσθαι τὸ ζήτημα.* — [2]) Greg. v. Naz. Orat. XLI, 6.

allein daß er ein Geschöpf sei, sondern auch, daß er zu den dienenden Geistern gehöre und nur graduell von den Engeln sich unterscheide"[1]). Solche Aeußerungen zeigen, in welchen Halbheiten der Semiarianismus noch befangen war. Eben dieß ist es, was Athanasius, der auch hier wieder voranging, diesen „Pneumatomachen", wie man sie nannte, entgegenhielt[2]). Er kann sich nicht genug über ihren innern Widerspruch wundern: Scheinbar seien sie Antiarianer, in der That Gegner des orthodoxen Glaubens. Denn wie die Arianer, wenn sie den Sohn Gottes läugnen, nothwendig auch den Vater läugnen, so müssen auch diese, indem sie unwürdig vom heiligen Geiste reden, auch die Würde des Sohnes beeinträchtigen. „So theilen sie sich in die Negation der Wahrheit und sprechen die gleiche Lästerung gegen die heilige Trias aus, indem die einen wider den Logos, die andern wider den heiligen Geist reden"[3]). Hat die semiarianische Homousie keinen Raum für die Gottheit des heiligen Geistes, so gebe sie auch die des Sohnes auf; wenn anders, so mache sie Ernst mit der Homousie und trage sie auch auf den heiligen Geist über, wie es der innere Zusammenhang gebieterisch erfordert. Zu dieser Alternative drängte sie Athanasius hin[4]). Ihm schlossen sich, obwohl nicht ohne Zögern, die andern orthodoxen Kirchenlehrer an: Basilius mit seiner Schrift de spiritu sancto, Gregor von Nazianz u. A., letzterer in dem klaren Bewußtsein, daß eben jetzt die Zeit für dieses Dogma gekommen sei: „Wie nämlich das alte Testament den Vater zwar deutlich, den Sohn aber dunkler verkündigt habe, so habe das neue den Sohn geoffenbart, die Gottheit des Geistes aber nur angedeutet. Jetzt aber waltet der heilige Geist unter uns und gibt sich uns deutlicher zu erkennen; denn es war nicht rathsam, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und so lange diese noch nicht angenommen war, die des Geistes, wenn man sich diesen kühnern Ausdruck erlauben darf, noch dazu aufzubürden". Daran habe man einen Fingerzeig für das dogmatische Verfahren[5]).

---

1) Athanasius ad Serap. I, 1. Es sind dieß die Vorläufer des spätern Macedonianismus, Anhänger des Basilius v. Anc. und des Georgius v. Laod. — 2) Er selbst nennt sie Tropiker. — 3) a. a. O. I, 1. 10: *κατ' ἀμφότερα μέρη διεῖλοντο τὴν πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀντίστασιν* etc. — 4) ad Serap. I, 21. 9. 29. III, 1. — 5) Orat. XXXI; es ist dieß eine der wenigen

In der näheren Ausführung nahm Athanasius seinen Standort in der Trinität, die ihm bereits feststand. Von da aus argumentirt er so: „Die heilige Trias leide durchaus nicht, daß man etwas Fremdartiges einmische, daß man sie aus Geschaffenem und Ungeschaffenem zusammengesetzt denke, sondern sie müsse in allen ihren Gliedern als gleichartig und wesenseins gedacht werden, sonst komme man nicht über den Arianismus hinaus oder bleibe bei einer Dyas stehen. Und umgewandt, da Eine heilige Trias ist, so kann ihr der Geist so wenig fehlen, als der Vater und der Sohn, und muß, was von dem Ganzen gilt, auch vom heiligen Geiste gelten, nämlich daß er gleich ewig, gleich schöpferisch mit Vater und Sohn ist. Er kann also nicht zu den Geschöpfen gehören. Wäre der Geist ein Geschöpf, so könnte er nicht mit der Trias verbunden sein; denn die ganze Trias ist der Eine Gott (ὅλη γὰρ τριὰς εἷς θεός ἐστι), und schon dieß genügt für unsere Erkenntniß, daß der heilige Geist kein Geschöpf sein kann, weil die Trias untrennbar sich selbst gleich ist und daher nichts Fremdartiges in sich begreifen kann". — Unser Glaube an den Einen Gott, „der über Allem und durch Alles und in Allem ist", schließt den heiligen Geist mit ein. Wäre derselbe ein Geschöpf, so faßte der Glaube zwei unvereinbare Momente in sich; er hörte auf, Einer zu sein [1]). Aehnlicher Weise argumentirte auch Basilius aus der Verbindung, in welche der christliche Glaube den heiligen Geist zu dem Vater und Sohne setzt, um aus dieser Verbindung den Schluß zu ziehen, daß dem heiligen Geiste dieselbe absolute Würde und Natur zukommen müsse, wie dem Vater und dem Sohne [2]).

Die Kirchenlehrer berufen sich dafür auf die Schriftstellen Apg. 5, 3. 1 Kor. 2, 10. 11. 3, 16. 12, 14. 2 Kor. 3, 14—16, 1 Joh. 4, 13, auf Genes. 1, 2, insbesondere auf die Taufformel; ferner auf die Prädikate, die dem heiligen Geist in der Schrift gegeben werden, die Unveränderlichkeit, Allenthalbenheit, insbesondere auf die Heiligkeit desselben, als eines absoluten, alles Andere vollendenden und in sich

---

Stellen, in denen sich eine wirkliche Einsicht in den Entwicklungsgang der Dogmenbildung ausspricht, der Gedanke einer fortschreitenden Stufenfolge; τελείωσις διὰ τῶν προσθηκῶν.

1) ad Serap. I, 2. 17. 20. 29. 30 vgl. III, 6. 7. — 2) Epist. 189, 1. Baur S. 503.

selbst vollendeten Prinzips[1]). Weil aber die Schriftzeugnisse nicht völlig ausreichend schienen, so argumentirte man auch hier aus den erfahrungsmäßigen Wirkungen des heiligen Geistes und zwar so, daß man theils aus der Art dieser Wirkungen auf seine Gottheit, theils aus der unzertrennlichen Einheit derselben mit denen des Vaters und Sohnes auf die Wesenseinheit des Geistes mit Vater und Sohn schloß.

Was das Erste betrifft, so führt Athanasius aus: „Der heilige Geist ist das Prinzip der Heiligung; was aber nicht wieder durch Anderes geheiligt wird noch an der Heiligung participirt, sondern selbst die Quelle der Heiligung für Alle ist, wie könnte das denjenigen Wesen gleichartig sein, die durch dasselbe geheiligt werden? Der heilige Geist macht lebendig, er vermittelt den Geschöpfen das absolute Leben, wie könnte also der, welcher nicht am Leben Theil bekommt, sondern es selbstständig mittheilt, wie könnte der in die Kategorie der Kreaturen gehören, welche durch ihn das Leben empfangen? Der heilige Geist ist das Siegel und die Salbung, in ihm werden wir Gottes theilhaft; wäre er ein Geschöpf, so könnten wir nicht in ihm Gemeinschaft mit Gott erlangen, sondern wir blieben, weil mit einem geschaffenen Wesen verbunden, der göttlichen Natur fremd, außer aller Gemeinschaft mit ihr. Nun wir aber durch ihn thatsächlich Gottes und Christi theilhaftig werden, da er das Band unserer Gemeinschaft mit Gott ist, muß er selbst göttlichen Wesens, selbst Gott sein; *εἰ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστιν*". Aehnlich Basilius: Befreiung aus der Knechtschaft, Errettung aus dem Tode, neues Leben, Gotteskindschaft wirkt der heilige Geist; kein einziges Gut, keine Gabe, nicht einmal das einfache Wort des Bekenntnisses Christi kommt ohne ihn an die Menschen; er ist seiner Natur nach gut, gleich dem Vater und dem Sohne, alles kreatürlich Gute durch Theilnahme an ihm, — wie könnte er also in die Kategorie des Geschöpflichen gehören? Die *ἁγιότης*, die er andern mittheilt, ist sein eigenstes Wesen, die *ἀγαθότης* seine Natur: so ist er Gott[2]).

---

1) Athan. ad Ser. I, 26. 27. III, 4. Greg. v. Naz. insbes. Basil. de sp. s. c. 9, Greg. v. Nyssa ad Eust. Opp. III, p. 9. 10, ed. Morelli. Auch hier ist der Schriftbeweis nicht die Stärke der VV.

2) Athan. ad Serap. 1, 23. 24. III, 3. Basil. de sp. s. c. 13 (29). 19 (48). 24, vgl. c. 18; dieselben Argumente, nur kürzer, bei Gregor v. Naz.,

Noch häufiger heben die Väter den andern Punkt, die Gleichheit der Wirkungen, hervor: quorum una operatio eorum et una essentia. „Nun heilige, erleuchte tröste aber zugleich Vater, Sohn und Geist ... und so werde auch alles Uebrige in denen, die dessen würdig sind, gewirkt vom Vater, Sohn und heiligen Geist, alle Gnade und Kraft, die Führung auf dem rechten Weg, das Leben, der Trost, die Verwandlung zur Unsterblichkeit, die Versetzung in die Freiheit und jedes andere Gute; auch die Regierung über uns, sowohl in der intellectuellen als in der sinnlichen Schöpfung sei nicht ausgenommen von der Macht und Wirksamkeit des heiligen Geistes, indem jeder nach seiner Würdigkeit von ihm empfange. Diese Gleichheit der Wirkungen zeige deutlich das Identische der Natur, so daß, wenn der Name der Gottheit die Natur bezeichne, in Wahrheit auch dem heiligen Geiste dieser Name zukomme, und wie Eine Wirksamkeit des Vaters, Sohnes und Geistes sei, so auch Eine Gottheit sei" [1]). Denselben Gedanken spricht Athanasius aus dem christlichen Bewußtsein heraus, wenn er sagt, „daß zwar die Causalität unseres Heils eine dreifache sei, dennoch aber die Heilsgnade selbst und die Quelle desselben nur Eine. Wo der Vater genannt wird, da ist mit ihm sein Wort und im Worte der heilige Geist; denn Eine ist die vom Vater ausgehende, durch den Sohn im heiligen Geiste sich vollendende Gnade". „Die nach 2 Kor. 3, 13 in der Trinität gegebene Gnade wird vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste gegeben. Denn wie sie vom Vater durch den Sohn uns zu Theil wird, so kann keine Mittheilung ihrer Gabe an uns stattfinden, außer im heiligen Geiste; indem wir seiner theilhaftig werden, haben wir die Liebe des Vaters und die Gnade des Sohnes. Ist aber die Wirksamkeit der Trias Eine, so muß auch der Geist mit dem Vater und Sohne eins sein" [2]). Den letzten Gedanken

---

der vorzugsweise die Ewigkeit des *πν.* und die Prädikate, die ihm die Schrift gibt, betont, Or. XXXI. Auch an die Gemeinsamkeit der Anbetung erinnert er — *διὰ τὸ ἐν τοῖς τρισὶν ὁμότιμον τῆς ἀξίας καὶ θεότητος.*

1) Basil. de sp. s. c. 7 nach Baur's Uebersetzung; vgl. Ep. 89: *ἡ τῆς ἐνεργείας ταὐτότης δείκνυσι σαφῶς τὸ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον — τὸ κοινὸν τῆς φύσεως.* Diese St. findet sich auch in den Werken des Greg. v. Nyssa, ed. Morelli III, p. 12. 13 ad Eustach., wohin sie wohl auch gehört. — 2) Athan. ad Ser. I, 14: *μία γάρ ἐστιν ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς χάρις δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ πληρουμένη, καὶ μία θεότης ἐστὶ, καὶ*

führt Basilius noch näher aus: „Ich bezeuge einem Jeden, der den Geist verwirft, daß auch sein Glaube an Vater und Sohn, den er bekennt, eitel ist, denn jener Glaube ist selbst nicht möglich ohne Wirkung des Geistes. Wer dem Sohne nicht glaubt, glaubt an den Vater nicht; an den Sohn aber kann man nicht glauben ohne den heiligen Geist, den Vater nicht anbeten ohne den Geist der Kindschaft". de Sp. s. 11. Vgl. Athan. c. Ar. III, 24. Aus solchen praktischen Gründen beweisen die VV. wie die Trinität überhaupt, so insbesondere die Gottheit des Geistes.

In diesem Zusammenhange berufen sie sich dann auch häufig auf die Thatsache der Taufe und auf das Taufbekenntniß. Wird ein Glied aus der engverbundenen Kette der Drei, auf welche jene geschieht, herausgenommen, so ist nicht nur das Grundbekenntniß verläugnet, sondern der Segen der Taufe selbst, die Kindschaft, verloren gegangen. „Wie der, welcher blos auf den Namen des Vaters und des Sohnes ohne den Geist getauft wird, nichts empfängt, sondern leer und ungeweiht bleibt (denn die Einweihung geschieht nur in der Trias), so hat der, welcher den Sohn vom Vater trennt, oder den Geist zum Geschöpf erniedrigt, weder den Sohn noch den Vater, sondern er ist gottlos (ἄθεος) und ärger als ein Heide und eher alles andere, als ein Christ. Denn wie die Taufe, die auf Vater, Sohn und Geist ertheilt wird, Eine ist, und wie der Glaube an diese Dreiheit Einer ist, so ist auch die Trias selbst die Eine in sich selbst gleiche. Nimmt man den heiligen Geist heraus oder macht man ihn zur Kreatur, so hat man die Einheit der Taufe zerstört und es bleibt überhaupt nichts mehr sicher und wahr". Um die ganze Gemeinschaft des Menschen mit Gott und um alle Segenswirkungen, welche die heilige Taufe in sich schließt, um die Ertödtung des alten Menschen, um die Wiedergeburt, um die Gotteskindschaft, um die Gewißheit des Heils, um die Freudigkeit des Glaubens, um die Theilnahme an den Gütern des ewigen Lebens ist es geschehen... Wer sich vom heiligen Geiste scheidet, indem er die Gottheit desselben verläugnet, begibt sich außer den Bereich des erleuchtenden Prinzips und fällt der geistigen Finsterniß anheim [1]. — —

εἷς θεός ἐστιν, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν. c. 30. 31 vgl. III, 5. 6.

[1]) Basil. a. a. O. c. 10. 12. 15. Homil. 27. Cyrill zu Joh. 1, 13 T. IV. 93.

So gehört der Geist dem Wesen der Gottheit an, er ist dem Vater und dem Sohne ὁμοούσιον.

Weniger betont, wenigstens weniger klar nachgewiesen, wird von diesen VV. die selbstständige Persönlichkeit des heiligen Geistes, die freilich von den Gegnern nicht geläugnet wurde. Gregor von Nazianz beruft sich dafür theils auf Joh. 14, 16 (ἄλλος παράκλητος), theils auf die Thätigkeiten, die ihm in der Schrift zugeschrieben werden: erkennen, lehren, erleuchten, welche ein persönliches Subject voraussetzen, theils auf das „Ausgehen" (τὸ ἐκπόρευτον), wodurch er sich von dem Sohne unterscheidet [1]). Tiefer begründen auch hier Athanasius und Basilius den Unterschied aus dem Verhältniß der Wirkungen des heiligen Geistes zu denen des Vaters und Sohnes, näher daraus, „daß Alles vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste gewirkt und gegeben wird". Gerade dieß, daß der Geist das von jenen ausgehende, durch diesen vermittelte Heil dem einzelnen Subjecte nahe bringt, indem er es in die innerste Tiefe seines Wesens einführt, daß er uns zum Sohn und durch den Sohn zum Vater bringt — das ist das Eigenthümliche seiner Thätigkeit [2]), wodurch er sich von beiden unterscheidet, aber auch mit beiden sich zusammenschließt. „Ueber Alles ist Gott der Vater, als Prinzip und Urquell, durch Alles der Sohn, in Allem der heilige Geist. Der Geist verknüpft erst die (vernünftige) Schöpfung mit dem Logos, im heiligen Geiste verherrlicht der Logos die Schöpfung und führt die Menschen, indem er sie zu Göttern und Söhnen macht, zum Vater. In ihm gelangt die von Vater und Sohn ausgehende Bewegung zum Ziele: so ist der heilige Geist das vollendende Prinzip"; der Vater die αἰτία προκαταρκτική, der Sohn die αἰτ. δημιουργική, der Geist die αἰτ. τελειωτική. „Es sind also drei, aber diese drei wirken und stehen in unzertrennlicher Harmonie" [3]). —

---

[1]) Or. XXXI, 4. Dagegen ist der Beweis, den er ebendas. c. 6 aus dem Dilemma: „entweder gehört der heil. Geist zu den Dingen, die ein selbstständiges Dasein haben, oder zu denen, die an andern geschaut werden" (οὐσία und συμβεβηκός) — zu führen sucht, sehr schwach. — [2]) Athan. ad Serap. I, 24. 28. 30. Basil. de sp. s. c. 16 p. 38 u. 39, wo derselbe Gedanke durch die Heilsgeschichte hindurch ausgeführt wird. Auch Gregor v. Naz. XXXIV und Gg. v. Nyssa fassen ihn als das τελειωτικόν. — [3]) Basil. a. a. O. 16 (38): τρία τοίνυν νοεῖς, τὸν προστάσσοντα κύριον, τὸν δημιουργοῦντα λό-

Diese ökonomische Stellung des heiligen Geistes weist auf seine immanente, trinitarische hin. Auch dafür braucht Athanasius das alte Bild: wie sich der Sohn zum Vater verhält als der Abglanz zum Licht, so der heilige Geist zum Sohne — als der lichthelle Ausglanz, als das Bild des Sohnes [1]). Und wie Vater und Sohn ohnerachtet der Einheit des Wesens doch zwei unterschiedene Hypostasen sind, so ist auch der beiden gleichwesentliche heilige Geist ein selbstständiges Subject, eine Totalität für sich, in welchem sich die immanente, trinitarische Lebensbewegung abschließt. Sie schreitet nicht und kann nicht (wie die Gegner fragen) darüber hinaus schreiten, denn wie der Begriff des Vaters und des Sohnes, im absoluten Sinne gefaßt, sich nur in je Einem darstellen kann, so auch der des heiligen Geistes nur in einer geschlossenen Einheit [2]).

Ihr gegenseitiges Verhältniß aber ist, daß die eine Hypostase in und mit der andern existirt [3]), wie wir denn auch unsererseits in der einen immer auch die andere, im Sohn den Vater, im heiligen Geiste den Sohn u. s. w. haben. Die Besonderheit der Hypostasen thut der Monarchie keinen Eintrag; auf das Wesen hin angesehen sind sie Eins (ἕν) [4]).

Dieß sei, setzen die Kirchenlehrer hinzu, der Eine und alte Glaube der Kirche, wie er von Christo und den Aposteln verkündigt, von den Vätern überliefert worden. Namentlich Basilius legt gerade hier großes Gewicht auf die kirchliche Tradition, für die er sich auf Irenäus, Clemens R., Dionysius v. R., Origenes u. A. beruft, welche alle den heiligen Geist mit Vater und Sohn zusammen gepriesen hätten. Dieses Gesammtzeugniß der Kirche stehe dem Zeugniß der Schrift ergänzend zur Seite (29).

γον, τὸ στερεοῦν τὸ πνεῦμα. ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον κατὰ πᾶσαν ἐνέργειαν πατρὸς καὶ υἱοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα.

1) A. a. O. I, 19. 20. Doch wird der Vergleich nicht näher ausgeführt. Das Wie bleibt ein Geheimniß für den Glauben.

2) Athan. a. a. O. I, 16. Das fließende menschliche Verhältniß der Vater- und Sohnschaft leidet auf göttl. Verh. keine Anwendung, ebd. 20: ἕν ἐστι καὶ οὐ πολλὰ, οὐ δὲ ἐκ πολλῶν ἓν ἀλλὰ μόνον αὐτὸ πνεῦμα vgl. Basil. c. Eunom. V, p. 305.

3) Basil. a. a. O. 26 (63): τὸ γὰρ κυρίως καὶ ἀληθῶς συνυπάρχειν ἐπὶ τῶν ἀχωρίστως ἀλλήλοις συνόντων λέγεται — 4) Athan. a. a. O. I, 20. 30. III, 3. 5. Basil. 18 (45. 47).

Unter dem Einfluß der genannten Kirchenlehrer und kraft der innern Consequenz der Sache bildete sich die Erkenntniß der wahren Gottheit und der Persönlichkeit des heiligen Geistes zunächst im Kreise der Nicäner immer vollständiger aus, und drang dann auch weiter in der Kirche durch. Es geschah dieß von jenem Zeitpunkte an, wo die Semiarianer bereits die Homousie des Sohnes anzunehmen begannen, aber noch an der arianischen Lehre vom Geist festhielten. An ihrer Spitze der Bischof Macedonius von Constantinopel mit der alten Behauptung: daß zwar der Sohn dem Vater auch dem Wesen nach ähnlich sei, der heilige Geist aber nicht derselben Würde theilhaft sei, sondern ein Diener und Gehilfe, gleich den Engeln [1]). Diesen Irrthum auszuschließen und die rechte Lehre zur Anerkennung zu bringen, hatte die Alexandrische Synode vom J. 362 unter Athanasius festgesetzt: Von denjenigen, die von der arianischen (semiarianischen) Partei zu dem nicänischen Glauben übertreten wollten, sei zu verlangen, daß sie die arianische Häresie anathematisiren und die Homousie des Sohnes anerkennen, aber auch diejenigen verwerfen, welche lehren, der heilige Geist sei ein *κτίσμα* und getrennt von dem Wesen des Vaters. Denn wenn man vorgibt, den in Nicäa bekannten Glauben anzunehmen, von dem heiligen Geiste aber blasphemisch redet, läugne man zwar den Worten nach die arianische Häresie, behalte sie aber mit dem Herzen". Dieser negativen Bestimmung fügte dann die Synode noch die positive hinzu: „es sei eine heilige Trias anzuerkennen und Eine Gottheit und Ein Prinzip, und der Sohn sei gleichen Wesens mit dem Vater, und der heilige Geist sei kein Geschöpf, noch dem Wesen des Vaters fremd, sondern unzertrennlich mit ihm verbunden" [2]). Dieselben Bestimmungen wurden etwas später im Abendland wiederholt und näher präcisirt. Eine römische Synode unter Damasus (370 od. 369) sprach in ihrem

---

[1]) Sozom. h. e. IV, 27. Daher der Name Macedonianer, als einer Species der Pneumatomachen. Macedonius † schon 362 (?). Seine Anhänger, deren Hauptstütze der Bischof Marathonius v. Nikomedien war, verhandelten in den J. 365—68 auf mehreren Synoden, worüber Hefele, Conciliengesch. Bd. 1. S. 707. 711. — [2]) Athan. ad Antioch. Opp. I, 772, bei Mansi III, 343, und das Schreiben einer Alex. Synode vom J. 363 bei Mansi 369: in der Nicän. Homousie des Sohnes sei die des heil. Geistes implicite mitbegriffen. Socrates H. eccl. III, 7: ἔνθα καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα θεολογήσαντες τῇ ὁμοουσίῳ τριάδι συνανελαμβάνοντο.

Synodalschreiben (bei Mansi III, 444) aus: pater et filius unius virtutis uniusque magnitudinis debet credi, uniusque essentiae sive substantiae simul et spiritus sanctus. Nachdem dann noch eine große Illyrische Synode vom J. 375 und eine zu Ikonium [1]) zugestimmt, erfolgte die feierliche Erklärung der Morgenländer auf dem ökumenischen (von Theodosius berufenen) Concil zu Constantinopel vom J. 381; es bestätigte das Nicänische Bekenntniß und ergänzte die Worte: *πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* durch den Zusatz: *τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον, καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν* [2]). Hiemit hatte sich das Dogma vom heiligen Geiste vorläufig abgeschlossen, und die Kirche konnte sich nunmehr der völligen Durchbildung der Trinitätslehre zuwenden, in deren Mitte wir uns bereits befinden.

Sechstes Stadium.

Die vollständige Durchbildung der Lehre von der Trinität.

Gregor v. Nazianz. Augustinus. Abschluß.

Das Dogma von der Trinität ist sowohl der Ausgangspunkt als der Schlußpunkt der ganzen bisher betrachteten Entwicklung. Es ist der Ausgangspunkt; denn das Bekenntniß zu Vater, Sohn und heiligem Geist ist das Grundbekenntniß, in dem sich von Anfang an der Glaube der Kirche zusammengefaßt und symbolisch ausgesprochen hat. Es geht der ganzen Entwicklung voran, und diese ist selbst nichts anders als die Entfaltung seines Inhaltes nach seinen wesentlichen Momenten. Obgleich daher der Name *τριάς* erst bei Theophilus vorkommt, so liegt doch die Sache dem an die neutestamentliche Tauf-

---

[1]) Welche neben der Gottheit auch die hypostatische Selbstständigkeit des heiligen Geistes hervorhob, M. III, 506. Man sieht aus diesen Aktenstücken, wie tief und allgemein diese Ueberzeugung gerade im Abendland eingewurzelt war. — [2]) Nach Hefele, Concilgesch. II, 10 scheint dieser Zusatz schon früher in Gebrauch gewesen zu sein; eine ähnliche Formel findet sich in dem um das J. 374 verf. Ancoratus des Epiphanius.

formel sich anschließenden apostolischen Symbolum, den Glaubensregeln bei Irenäus und Tertullian zu Grunde und drückt sich in uralten liturgischen und doxologischen Formeln aus. Bei den apostolischen VV. erscheint dieser Glaube noch ohne jede begriffliche Näherbestimmung als einfaches Bekenntniß zu Vater, Sohn und heiligem Geist, wie wenn Clemens R. c. 46 sagt: „Haben wir nicht Einen Gott und Einen Christus, und ist es nicht Ein Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist?" oder wenn Ignatius die Magnesier c. 13 ermahnt: „sich mehr und mehr zu befestigen in den Lehren des Herrn und der Apostel, in Glauben und Liebe, im Sohne und Vater und Geiste . . unterthan dem Bischof, wie Christus dem Vater, die Apostel Christo, dem Vater und dem Geiste unterthan waren". Bestimmtere Zusammenstellungen finden sich bei den Apologeten. Nach Theophilus sind die drei ersten Schöpfungstage *τύποι τῆς τριάδος*, Gottes und seines Logos und seiner Weisheit (II, 18); Justin der M. Apol. I, 13: „Wir Christen verehren den Schöpfer des All, und Jesum Christum, den wir als den Sohn des wahren Gottes erkannt haben *ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ*, und das *πνεῦμα προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει*" [1]); am vollständigsten Athenagoras: „Wir Christen bekennen Gott Vater, Gott Sohn und Gott heiligen Geist, indem wir sowohl ihre Kraft (*δύναμιν*) in der Einheit, als den Unterschied in ihrer Ordnung nachweisen" [2]). Ganz einfach, nach seiner Weise, spricht sich Irenäus aus IV, 67: „In Allem und durch Alles ist Ein Gott, der Vater, und Ein Wort, der Sohn, und Ein Geist und Ein Heil für Alle, die an ihn glauben [3]),

---

[1]) Vgl. Apol. I, 6 u. 61. Taufe: die Reinigung geschehe *ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ, καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ πνεύματος ἁγίου.* — [2]) Leg. 10; zu *δύναμις* bemerkt Otto p. 48 ff.: *δύναμις* apud patres hujus aevi saepe naturam (nostram „Wesenheit") significat vgl. c. 24 u. 12: Es sei das Hauptanliegen der Christen *τὸν θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι, τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα — τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδὸς, τοῦ πατρός.* — [3]) Andere Zusammenstellungen IV, 20, 1 u. 6. V. 18, 2: Pater conditionem (d. Schöpfung) simul et Verbum suum portans, et Verbum portatum a Patre praestat Spiritum omnibus, quemadmodum vult Pater.. Et sic unus Deus ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi;

und Clemens Al. Paed. 1, 6: „Es ist Ein Vater aller Dinge und Ein Logos aller Dinge und Ein heiliger Geist, welcher überall ist[1]). So allgemein ist Name und Anerkennung der Trinität im zweiten und dritten Jahrhundert — und zwar als gemeinkirchlicher, überlieferter Glaube. Ausführlicheren Darstellungen sind wir nur bei Tertullian und Origenes begegnet[2]), aber sie beruhen auf jener — sei es substanzieller oder spiritueller gedachten Subordinationstheorie, die vom Vater ausgehend zum Sohn, vom Sohn zum Geist fortschreitet, und leiden insbesondere an der nicht überwundenen Schwierigkeit, den Gottesbegriff, der sich ihnen in dem Vater, als dem Einen absoluten Gott, concentrirt, den beiden Andern zu vermitteln. Er steht immer noch über ihnen; sie wollen sich nicht völlig darunter subsumiren. Selbst im arianischen Streit kam man nicht ganz darüber hinaus; und man konnte es auch nicht, bevor die einzelnen Momente des Dogma durchgebildet waren.

Bis dahin war die Homousie des Sohnes das Centrum der kirchlichen Reflexion geblieben: jetzt, nachdem auch die Gottheit und Persönlichkeit des Geistes symbolisch fixirt sind, tritt die Trinität in die Mitte, sie heißt geradezu das *κεφάλαιον*, und die Kirche geht daran, die Resultate der bisherigen Entwicklung zur Einheit zusammenzufassen und das ganze Dogma in dem Reichthum seiner Momente zusammenzufassen. Es geschah dieß von denselben Kirchenlehrern,

---

per omnia autem Verbum, et ipse est caput ecclesiae; in omnibus autem Spiritus, et ipse est aqua viva, quam praestat Dominus in se recte credentibus et diligentibus se, Ephes. 4, 6. Vgl. IV. 7, 4 oben S. 237.

[1]) Vgl. Strom. VII, 710: Platon deutet an: *τὴν ἁγίαν τριάδα .. τριτὸν τὸ πνεῦμα ἅγ., τὸν υἱὸν δεύτερον.* — [2]) Zu Tert. S. 182 vgl. adv. Prax. 8: tertius est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice .. ita Trinitas etc. de pudic. c. 21: ecclesia proprie et principaliter ipsa est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus .. Hier ist spiritus Ausdruck für divinitas. Sinn: die Dreieinigkeit, in welcher drei Personen Träger einer geistigen Substanz sind, ist das Urbild der Kirche. Ueber Origenes in der regula fidei. Das im Lateinischen *π. ἀρχ.* mehrmals vorkommende trinitas — z. B. I. c. 2, 5. c. 3, 2. 4: unitas trinitatis .. integra trinitas scheint von dem Uebersetzer herzurühren, ebenso Hom. in Num. XII, 1, in ep. ad Rom. III, 11. VIII, 13; denn in den griech. Schriften findet sich der Ausdruck äußerst selten.

die wir schon bisher als die Repräsentanten des kirchlichen Bewußtseins kennen lernten, und neben denen wir noch Didymus, Hilarius, Ambrosius zu nennen haben, und es geschah zur selbigen Zeit, in der die Lehre vom heiligen Geist zum Abschluß gedieh, im Morgenland und Abendland zugleich [1]).

Wir geben die wichtigsten Bestimmungen nach Gregor v. Nazianz, dessen theologische Reden eine fast symbolische Geltung gewonnen haben [2]): Es ist Eine göttliche Wesenheit (*μία οὐσία, μία θεότης*) in drei vollkommenen Hypostasen, drei vollkommene Hypostasen in der gleichwesentlichen und gleichewigen Trias (*ἐν τῇ ὁμοουσίῳ καὶ συναϊδίῳ τριάδι*); denn (wie Gregor sagt) man darf nicht nach Sabellianischer Art die Einheit so behaupten, daß dadurch die Dreiheit aufgehoben wird, noch nach Arianischer Art so auf die Dreiheit dringen, daß die Einheit darunter leidet. Demnach glauben wir an Vater, Sohn und Geist als an solche, die gleichen Wesens und gleicher Herrlichkeit sind. Wir betonen die Einheit dem Wesen nach und verehren sie mit ungetheilter Anbetung, die Dreiheit aber den Hypostasen oder, wenn man will, den Personen nach. Also die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit [3]). Dieß wird nun näher so entwickelt:

Die Einheit, davon geht man aus, ist das göttliche Wesen, die Gottheit im vollen ungetheilten Sinn, in welchem Wesen Macht und Wille eins sind. Diese Gottheit (*θεότης*) ist das den Dreien Gemeinsame [4]). An ihr haben sie gleicherweise Theil, so zwar, daß nicht

---

[1]) Wiederholte Zusammenfassungen findet man schon reichlich bei Athanasius, vgl. mit S. 243. 245 ad Serap. III, 6: *ὁ πιστεύων εἰς τὸν πατέρα οἶδεν ἐν τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα οὐκ ἐκτὸς τοῦ υἱοῦ καὶ διὰ τοῦτο πιστεύει καὶ εἰς τὸν υἱὸν καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα· ἐπειδὴ καὶ μία τῆς τριάδος ἡ θεότης ἐξ ἑνὸς τοῦ πατρὸς γινωσκομένη*; die erste symbolartige Zusammenordnung aber in dem Synodalschreiben, welches die im J. 382 in Constantinopel versammelten Orientalen an Damasus und seine Bischöfe richteten, Mansi T. III, 586.

[2]) Orat. XXVII—XXXII, mit Berücksichtigung des Basil. und Greg. v. Nyssa. Eine sorgfältige Zusammenstellung bietet Ullmann's Greg. v. Naz. und Hergenröther: die Lehre v. d. göttl. Trinität nach Greg. v. Naz. 1850. — [3]) A. a. O.: *τὸ μὲν ἓν τῇ οὐσίᾳ γινώσκοντες καὶ τῷ ἀμερίστῳ τῆς προσκυνήσεως, τὰ δὲ τρία ταῖς ὑποστάσεσιν, εἴτ' οὖν προσώποις, ὅ τισι φίλον.*

[4]) Or. XXXI: *εἷς θεὸς ἐν τοῖς τρισίν. — εἷς θεός, ὅτι μία θεότης.*

das eine Subject mehr, das andere minder Gott, das eine früher und das andere später wäre; auch findet kein Unterschied im Wollen oder in der Macht statt, sondern ungetheilt ist in dem Getheilten die Gottheit, jede der drei ganz was die andere ist: die Totalität des göttlichen Wesens (absolute Macht, Weisheit, Güte), die Eine vollkommene Gottheit [1]). Also werden nicht drei Götter gelehrt, sondern Einer. Dieß ist die Monarchie, und mit dieser ist es voller Ernst.

Derselbe Ernst ist es aber auch mit dem Unterschied. Denn der Unterschied, der zugleich mit der Einheit besteht, ist nicht ein blos nomineller oder vorgestellter, oder in der Beziehung auf die Welt aufgehender, sondern ein realer, objectiver Unterschied, eine wirkliche Trias (*ἀληθῶς ἡ τριὰς τριάς*); denn Vater, Sohn und Geist, obwohl dem Wesen nach identisch, sind doch drei Hypostasen, d. h. sie haben eigene, selbstständige Subsistenz (*καθ' ἑαυτὰς ὑφεστῶσαι*), eine eigenthümliche Bestimmtheit (*ἰδιότης, ἴδιον*), wodurch sie sich von einander unterscheiden. Die unterscheidenden Merkmale (*χαρακτῆρες*) sind: beim Vater die *ἀγεννησία*, beim Sohn die *γέννησις*, beim heiligen Geist die *ἔκπεμψις*, und die Akte der generatio und spiratio. Damit will gesagt sein: der Vater ist das absolute Prinzip (*ἀρχὴ θεότητος, ἀρχὴ ἄναρχος*), der das Gottsein aus sich selber hat, und die Hypostase des Sohnes und des Geistes begründet [2]), der Sohn aber hat

---

1) A. a. O. 14: *ἀμέριστος ἐν τοῖς μεμερισμένοις ἡ θεότης* — jedes ein *τέλειον* .. *τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητός ἐστιν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ.*

2) Man hat gefragt, ob die Meinung dieser Kirchenlehrer sei: der Vater sei der Grund der hypost. Subsistenz des Sohnes und Geistes, oder auch der Gottheit des Sohnes und Geistes? Die herrschende Anschauung faßte beides zusammen. Sagt doch Gregor Or. XX, 7, man dürfe den Vater nicht verkleinern *κατασμικρύνειν τὸ τῆς ἀρχῆς ἀξίωμα, τῆς τῷ πατρὶ καὶ γεννήτορι. μικρῶν γὰρ ἂν εἴη καὶ ἀναξίων ἀρχὴ, μὴ θεότητος ὢν αἴτιος τῆς ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι θεωρουμένης.* Der Vater ist ihm das Einheitsprinzip, von welchem die beiden andern aus- und auf welches sie zurückgehen, a. a. O.: *τηροῖτο δ' ἂν ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, εἷς μὲν θεὸς, εἰς ἓν αἴτιον καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἀναφερομένων* u. s. w. Auch Basil. sagt Hom. c. Sab.: „der Sohn hat aus der *ἀρχή* des Vaters sein Sein“, und erklärt die Einheit der Drei eben daraus, daß sie vom Vater, der *ἀρχὴ τῆς θεότητος*, ausgehend, den Sohn und Geist mit einschließe; dasselbe adv. Eunom. I, 20. Ebenso Greg. v. Nyssa: Mit der heil. Trias verhalte es sich nicht so wie bei den mensch-

an dem Vater seine ἀρχή, den Grund seiner Subsistenz. Er ist von ihm auf ewige, zeitlose, rein geistige Weise gezeugt, nicht durch einen Willensakt, auch nicht ἀναγκῇ, sondern vermöge einer innern, im Wesen Gottes begründeten Nothwendigkeit, weshalb er gleichewig und gleichwesentlich mit dem Vater ist [1]). Der heilige Geist aber geht vom Vater aus (ἐκπορεύεται), und wird damit weder Schaffen noch Zeugen, sondern die eigenthümliche Art, wie er seine Subsistenz durch den Vater hat, bezeichnet. — Dieß, und nur dieß sind die Momente des Unterschieds [2]), in allem andern sind sie Eins [3]). Der Begriff der Hypostase ist daher der einer besondern ratio subsistendi im göttlichen Wesen, — nicht einer blosen Eigenschaft, aber auch nicht ganz der moderne Begriff „Persönlichkeit, Einheit von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung" —; es ist eine Verhältnißbezeichnung; wir würden etwa sagen, drei unterschiedene Subjecte in der Einen Gottheit, von denen jedes ein eigenthümliches Centrum des Ganzen ist.

Hiernach gestaltet sich das gegenseitige Verhältniß der Drei also: Der hypostatische Unterschied begründet keine Verschiedenheit hinsichtlich des Wesens und Willens, der Macht, der Zeit, der Würde (ὁμότιμον τῆς ἀξίας), auch durchaus keinen Mangel, sondern nur eine Verschiedenheit der Offenbarung und der gegenseitigen Beziehung (ἑτέρως ἔχειν) [4]), wohl aber begründet er eine Priorität bezüglich der

---

lichen Persönlichkeiten, daß sie verschiedenen Ursprungs seien und wieder verschiedene erzeugen; vielmehr „aus der Einen Person des Vaters sei der Sohn gezeugt und der heil. Geist hervorgegangen, deshalb nennen wir auch vorzugsweise den Einen Urheber derer, die durch ihn verursacht sind, den Einen Gott": διὸ καὶ κυρίως (im eigentlichen Sinn) τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεόν φαμεν (Baur a. a. O. 469).

1) Der früher den Arianern gegenüber so stark betonte Unterschied zwischen Wesen und Wille in Gott erweichte sich allmählig in Folge der Einsicht, daß beides in Gott bereits zusammenfalle. S. den Nachweis in meiner Christologie I[1], 115 ff.; vgl. Kuhn 467. — 2) Greg. v. Naz. Or. XXV. Greg. v. Nyssa adv. Eunom. I, p. 343. Basil. adv. Eunom. II, 28 (p. 365), ταὐτότης τῆς οὐσίας und ἑτερότης. πατρότης und υἱότης. — 3) Greg. v. Naz. XLI, 9: πάντα ὅσα ὁ πατὴρ τοῦ υἱοῦ, πλὴν τῆς ἀγεννησίας, πάντα ὅσα ὁ υἱὸς τοῦ πνεύματος, πλὴν τῆς γεννήσεως.

4) XXX: τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν. — Zwar schreibt Basilius einmal dem Vater Vorzug der Würde (ἀξίωμα) zu, aber

Hypostasen; sofern der Vater die *μία ἀρχή*, das Prinzip des Sohnes und des Geistes ist (s. oben), insofern, aber auch nur insofern, steht er über ihm, ordo subsistendi [1]). Allein diese Priorität des Vaters thut der Einheit des Wesens, welches in den Dreien dasselbe ist, keinen Eintrag, begründet deshalb auch keine Theilung, keine Ungleichheit, keine Subordination des Wesens, selbst keinen numerischen Unterschied, wenn man auf das Wesen sieht. Auf dieses läßt sich überhaupt die Kategorie der Zahlen, nicht einmal die Eins anwenden, — „die Einheit ist hier nicht sowohl eine arithmetische (endliche), als eine metaphysische, die Einheit der Natur, des Willens, der Bewegung" [2]). Wohl aber ist es eine numerische Einheit, wenn man auf die Dreiheit der Personen sieht: *μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησιν, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ διαιρεταῖς τῇ θεότητι* [3]). Wie diese Einheit ihren Ausgangspunkt im Vater hat, so fließt sie auch durch Sohn und Geist hindurch wieder in ihn zurück, nicht um darin zu verschwimmen, sondern um als dreieinige Einheit zu subsistiren; weshalb auch keine ohne die andere gedacht werden kann [4]). So ist die Trinität die (außerzeitliche) immanente Bewegung des göttlichen Lebens [5]).

Aehnlich verhält es sich auch hinsichtlich der Thätigkeiten. Denn es ist Ein göttlicher Wille und Eine göttliche *ἐνέργεια* der Trias, so nämlich: daß der Vater durch den Sohn im heiligen Geist Alles wirkt,

---

nur sofern er die *ἀρχή* des Sohnes ist, nicht bezüglich des Wesens, wogegen er sich ausdrücklich verwahrt, adv. Eun. III, 1.

1) Nur *κατὰ τὸν τῆς ἀρχῆς καὶ αἰτίας λόγον* könne man sagen, der Vater sei größer als der Sohn, Basil. adv. Eun. I, 25. Greg. v. Naz. Or. XXX, 7. — 2) Greg. v. Naz. Or. XXIX, 2. Basil. de sp. s. c. 18 und Greg. v. Nyssa (ad Ablab. Opp. III. p. 15 ff.) wollen selbst die Zahl auf das Verhältniß der Personen nicht angewendet wissen, während sie anderwärts dagegen kein Bedenken haben, z. B. Basil. adv. Eun. I, 19, der ebend. c. 20 auch einen Unterschied der *τάξις* (ordo subsistendi) zwischen den Dreien lehrt. — 3) Greg. v. Naz. XXXII, 16, s. Ullmann S. 344, Basil. de sp. s. c. 18: es ist Eine und dieselbe Gottesgestalt in dreifacher Ausprägung. — 4) Basil. a. a. O.: *υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ κ. πατ. ἐν τῷ υἱῷ — ἀχωρίστως*. — 5) Greg. v. Naz. LXII, 15: *ἕνωσις δὲ ὁ πατὴρ ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς*, ausführlicher XX, 17. XXXIX, 2: *ἡ μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἔστη*. Die treffende Bezeichnung des gegenseitigen Verhältnisses durch „in einander" *ἐν ἀλλήλοις* und durch *περιχώρησις* hat erst Johannes v. D. hinzugefügt, de fide orth. I, 8.

jeder göttliche Akt also durch die drei Momente der πηγή, der ἐνέργεια und der τελείωσις sich hindurchbewegt.

Dieß sind die wichtigsten kirchlichen Bestimmungen des Dogma von der Trinität, so weit sie kirchliche Geltung gewonnen haben.

Die Kirche lebte der Ueberzeugung, damit nicht nur den Arianismus und Sabellianismus, nicht nur den abstrakten Judaismus und Polytheismus ausgeschlossen, sondern die richtige Mitte zwischen diesen Gegensätzen getroffen und das Wahre von beiden sich angeeignet zu haben. Sämmtliche Kirchenlehrer jener Zeit sprechen diese Ueberzeugung aus [1]). Hören wir statt Vieler Gregor v. Nyssa Orat. catech. c. 2: „Es wird auf diese Weise weder das Prinzip der Monarchie in verschiedene Gottheiten zerspalten, noch dem jüdischen Dogma zu viel eingeräumt, sondern die Wahrheit geht mitten durch diese Vorstellungen hindurch und hebt die beiden Häresien so auf, daß sie das förderliche von beiden in sich aufnimmt. Das jüdische Dogma wird aufgehoben durch die Annahme des Logos und den Glauben an den h. Geist, und der polytheistische Wahn der Heiden verschwindet dadurch, daß die Einheit der Natur die Vorstellung von einer Vielheit beschränkt. Dabei erhält sich aber aus der jüdischen Glaubensansicht die Einheit der Natur und aus dem Heidenthum die nur auf die Hypostasen sich beziehende Unterscheidung, wodurch nach beiden Seiten hin unwürdige Vorstellungen von Gott abgeschnitten werden. Die Dreizahl dient zur Widerlegung derer, die in Beziehung auf die Einheit im Irrthum sind, und der Begriff der Einheit zur Widerlegung derer, die sie in die Vielheit zersplittern". Gerade auf diese Gesichtspunkte kommt es der Kirche bei ihrer Trinitätslehre an. Sie ist das praktische Resultat der langen Arbeit, die sie an das Dogma gewendet hat, die Schutzwehr gegen grundstürzende Irrthümer, und faßt zugleich alle die tiefen christlichen Motive der ganzen Bewegung des Dogma zusammen.

Dagegen hat sich die Kirche niemals angemaßt, mit diesen ohnehin mehr negativen als positiven Bestimmungen das innerste Wesen des Dogma ergründet zu haben; sie hat vielmehr allezeit die Trinität

---

1) Athanas. ad Serap. I. Greg. v. Naz. Or. II, 37. XX, 6. XXXIII, 16. 17 (vgl. Ullmann S. 337), Basilius Homil. XXIV. c. Sab. Epiph. h. 74; aber auch die Synode zu Ikonium, Mansi III, 507 und Ambrosius de fide I, c. 1.

als ein Geheimniß anerkannt, welches wir im Glauben festhalten sollen, obwohl wir es nicht begreifen. Sämmtliche genannte Kirchenlehrer sprechen dieß aus. Was sie etwa zur Veranschaulichung oder Erklärung beibringen (s. unten), sind theologische Versuche, die nach ihrem eigenen Geständniß die Sache lange nicht erreichen und deren größere oder geringere Evidenz den Glauben der Kirche nicht berührt, dessen Wahrheit auf ganz andern Gründen beruht [1]).

Ein Punkt ist jedoch mit dem Bisherigen noch nicht völlig erledigt: das Ausgehen des heiligen Geistes. Nach der orientalischen Anschauungsweise behauptet der Vater als solcher noch immer eine gewisse Prinzipalität. Sohn und Geist fließen durch Selbstmittheilung oder Selbstoffenbarung aus dem Vater: der Sohn wird von ihm gezeugt, der Geist geht von ihm aus, wird von ihm gesendet. Namentlich auf letztere Bestimmung legten die griechischen VV. großes Gewicht. Im Gegensatz gegen den macedonischen Irrthum, der den Geist für ein Geschöpf des Sohnes ansah, führte man die Subsistenz desselben ebenso auf den Vater zurück wie die des Sohnes. Man lehrte also, der heilige Geist geht vom Vater aus, der Vater ist die *ἀρχή* wie des Sohnes so auch des Geistes [2]); aber mit der dem herkömmlichen Zuge des Dogma entsprechenden Näherbestimmung: nicht *ἀμέσως*, sondern *ἐμμέσως*, interventu filii geht der Geist vom Vater aus, also „durch den Sohn vom Vater". So die bedeutendsten Kirchenlehrer [3]), während andere einfach bei der Formel stehen blieben: er gehe vom Vater aus. Dagegen scheute man sich, ihn ohne weiteres „vom Sohne" ausgehen zu lassen, um die Dignität des Vaters, als die *μία ἀρχή τῆς θεότητος*, nicht zu beeinträchtigen. Und wenn sich auch einige griechische VV. hin und wieder des Ausdrucks: „der heilige Geist urständet von beiden" bedienten, so thaten sie es

---

1) S. den schönen Schluß der 31. theol. Rede des Nazianzeners.

2) So gewöhnlich, Athanas. c. Arian. III, 24 ad Serap. I, 15. 20. III, 1. 20 (*παρὰ, ἐκ τ. π.*, Basil. de sp. s. und adv. Eun. II, 34. Greg. v. Naz. Auch Greg. v. Nyssa orat. catech. 3 leitet den Geist aus dem Vater ab. — 3) Z. B. Athan. ad Ser. I, 20: *τὸ πνεῦμα παρὰ τοῦ υἱοῦ πεμπόμενον*, und c. 21. Greg. v. Naz. häufig: *ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ*, insbes. Greg. v. Nyssa, der beide bald nebeneinander stellt, bald *τὴν τοῦ υἱοῦ μεσιτείαν* ausdrücklich geltend macht, ad Ablab. Opp. III, p. 27. Ebenso Basil. de sp. s. c. 6. 7.

doch immer in dem bezeichneten Sinn [1]. — Hierin liegt nun allerdings noch ein leiser Rest der alten Subordination. Das Dogma trägt noch die Spuren seiner Genesis an sich; die ganze Betrachtungsweise hält sich mehr an das Verhältniß der Origination: „Die Eine Gottheit geht von dem Vater durch den Sohn auf den heiligen Geist über; eine Person hängt an der andern — das ist die wahrhaft goldene und heilbringende Kette“ [2].

Anders Augustin, der hier, so weit er in unser Dogma eingreift, erwähnt werden muß. Er, der die ganze Entwicklung bereits hinter sich hat, nimmt seinen Standort nicht, wie die griechischen VV. im Vater, um von da aus zum Sohn und Geist fortzuschreiten, sondern in dem Begriff der Gottheit als des den Dreien Gemeinsamen. Er braucht dafür auch nicht wie sie (in der Regel) [3] das Abstractum *θεότης*, sondern er sagt: unus Deus est ipsa trinitas, universa trinitas est unus Deus, oder unus Deus est pater et filius et spiritus sanctus [4]. Von diesem strengen Einheitsbegriff aus läugnet er aufs entschiedenste, daß Vater, Sohn und Geist zusammen dem Wesen nach größer seien als der Vater oder der Sohn allein, sed tres simul illae substantiae sive personae aequales sunt singulis .. aequalia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis et haec tria unum (de Trinit. VII, 11. IX, 18). Erst von diesem Einheitsbegriff aus sucht er die Dreiheit in Gott zu gewinnen und das Verhältniß der Personen zu einander zu bestimmen:

---

1) Bei Greg. v. Naz. Or. XXXVII findet sich der Ausdruck *π. ἅγ. τὸ ἐξ ἀμφοῖν συνημμένον*, bei Epiph. Ancor. *πν. ἅγ. — ἐξ ἀμφοῖν ἐστιν*, bei Cyrill de adorat. *οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν ἐστιν*, wogegen die auf dem florentin. Concil vielbesprochene Stelle aus Basil. (c. Eun. III, 1: *τὸ πν. ἀξιώματι δεύτερον τοῦ υἱοῦ, παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον*) jedenfalls sehr zweifelhaft ist. Die griech. Theologen lasen sie in ihren Exemplaren des Basil. nicht. S. die Anmkg. zu der St. in der Bibl. patr. v. Thilo, II. p. 165. Ein direkter Gegensatz gegen das abendländische filioque findet sich bei den griech. VV. nicht, außer bei Theodoret, der den Cyrill'schen Satz, das *πν.* sei *ἴδιον υἱοῦ* zwar insofern zugeben will, als beide gleichen Wesens sind, nicht aber wenn damit gesagt werden solle: *τὸ πνεῦμα ἐξ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον.* Theodoret Opp. T. V, p. 47 ed. Schulze. — 2) *ἓν ἤρτηται τοῦ ἑνός. ἡ χρυσῆ τις ὄντος σειρὰ καὶ σωτήριος.*

3) Ausnahmen s. oben bei Athanasius und Stadium 4 u. 5. — 4) de Trinitate V, 9. VII, 6. 11. XV, 23.

Sie gehen nicht in abgestufter Reihenfolge auseinander hervor, sondern sind zumal mit einander gesetzt — eine in und mit der andern. Es gehört zum Wesen Gottes, des absoluten Geistes, als zeugend, gezeugt und ausgehend zu subsistiren; sich selbst als das was er ist denkend und wollend, setzt er sich als Vater, Sohn und Geist, sozusagen mit einem Schlage. Diese drei sind die Relationen, die intelligibeln Formen, unter denen Er nothwendiger und ewiger Weise existirt. Es ist ein Wechselverhältniß (semper atque inseparabiliter, simul invicem, neuter solus)[1]. Warum es sich also verhalte und wie dieses Ineinander von Einheit und Dreiheit sich vermittelt, bleibt der Vernunft ein Geheimniß, es will im Glauben an die göttliche Offenbarung hingenommen sein; aber der Satz selbst behält seine Wahrheit: alius est Pater et alius Filius et alius Spiritus sanctus, alius non aliud; die drei sind der unus Deus .. haec Trinitas unus est Deus[2]. Bei diesem Sachverhalt kann man daher auch nicht sagen, daß der Grund für das Gottsein des Sohnes und des Geistes ausschließlich im Vater (als solchem) liege, sondern nur der Grund ihrer hypostatischen Subsistenz.

Indem nun Augustin diese Anschauung auf die göttlichen Thätigkeiten anwandte, stellte er den Satz auf, daß Alles, was die Gottheit wirkt, Eine ungetheilte Wirkung der ganzen Trias sei: inseparabiliter sunt opera trinitatis, denn wenn die Trias nur der Eine Gott ist, so kann in ihr auch nur Ein Wille und Eine efficacia sein. Demgemäß schrieb Augustin nicht nur Weltschöpfung, Menschwerdung und Welterlösung, sondern selbst die alttestamentlichen Theophanien, die man bisher ausschließlich dem Sohne vindicirt hatte, dem Vater und dem Geiste zumal zu[3].

Daraus ergab sich ihm nun auch seine Ansicht über das Ausgehen des heiligen Geistes: Da der heilige Geist sowohl der

---

1) Ep. 233: his appellationibus hoc significatur, ut ad invicem referantur, non ipsa substantia, quia unum sunt .. relative. de Trin. VI, 10. — 2) de civ. D. XI, 10 conf. Maxim. Ar. II, und sonst bekämpft er die Vorstellung, die den Vater als Person auch nur im göttlichen Denken vor dem Sohne existiren läßt, „weil Gott Vater gar nicht wäre ohne den Sohn". — Vgl. zum Ganzen de fide et symb. Migne VI.

3) II, 15. 16. 32.

Geist des Sohnes als des Vaters ist, mithin von dem Wesen des Sohnes so wenig abgesondert werden kann, als von dem des Vaters — ihr gegenseitiges Verhältniß aber das der Immanenz ist: so hat man auch sein Ausgehen nicht einseitig vom Vater abzuleiten, sondern gleicherweise vom Sohne; man muß also lehren: procedit ex patre et filio [1]); jedoch nicht in dem Sinne, als ob es zwei Prinzipien des Ausgangs wären: der Geist geht nicht vom Vater und Sohn aus, sofern beide hypostatisch von einander verschieden, sondern sofern sie wesentlich eins sind, secundum hoc quod unum sunt. Die Einheit des beiden gemeinsamen Wesens, der unus Deus, ist das Prinzip des heiligen Geistes; er selbst die objective Einheit beider [2]). Die Art seines Ausgehens aber bleibt eben so sehr ein Mysterium für uns, als die Zeugung des Sohnes.

Diese Bestimmung ging mit der Augustinischen Anschauungsweise in den Lehrbegriff der abendländischen Kirche über und erhielt dort symbolische Bedeutung. Schon die erste Synode zu Toledo (J. 400) und insbesondere die dritte unter König Reccared im J. 589 sanctionirte das filioque.

Damit hatte der ganze lange Prozeß seinen Schlußpunkt erreicht, und das Dogma wurde in dem Symb. quicunque in der Gesammtheit seiner Momente zusammengefaßt und symbolisch abgeschlossen. Es lautet so: Fides catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in Unitate veneremur, neque confundentes personas neque separantes substantiam.. Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus, Filius a Patre solo est, non factus non creatus sed genitus; Spiritus sanctus a Patre et Filio non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens.. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius,

1) de Tr. XV, 27: Spiritus sanctus non de Patre procedit in Filium et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit. V, 20 ausführl. — 2) A. a. O. V, 14: fatendum est, Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia; sed sicut Pater et Filius unus Deus et ad creaturam relative unus creator et unus dominus, sic relative ad Spiritum sanctum unum principium. c. Maxim. Ar. II, 17.

nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales etc.

Die griechische Kirche blieb dagegen bei ihrer älteren Auffassungsweise und verwarf, indem sie bei der Formel des Nic.-Const. Concils verharrte, beharrlich das filioque [1]).

---

1) S. Joh. v. Dam. de fid. orth. I. Später gab es darüber noch lange Verhandlungen zwischen beiden Kirchen. Der Vergleich auf der Synode zu Florenz 1439 war kein nachhaltiger.

Peripherisches und Theologisches.

Da der christliche Glaube Einer ist, so konnte es nicht fehlen, daß während das Dogma von der Trinität in den Mittelpunkt der Bewegung trat, doch zugleich alle übrigen Momente der Wahrheit in dem Gemeinbewußtsein der Christenheit lagen; nur sind sie noch nicht Gegenstand der dogmenbildenden Arbeit und deshalb auch noch nicht Bestandtheile des kirchlichen Lehrbegriffs geworden. Sie bilden gleichsam, wie wir es oben S. 14 ausdrückten, die Peripherie zu jenem Centrum, bleiben aber eben deshalb von den Einflüssen desselben nicht unberührt. Unter diesem Gesichtspunkt sind sie hier kürzlich zu erwähnen. Ein Dreifaches kommt dabei in Betracht.

1) Der christliche Gottesbegriff. Das Dasein eines allmächtigen, ewigen, lebendigen Gottes, Schöpfers Himmels und der Erde, war, wie es die Grundvoraussetzung des Christenthums ist, so auch für den Glauben der Christen eine Voraussetzung, die nicht erst der Begründung bedurfte; es war ihnen das schlechthin Gewisse. Betrachtete man doch durchgängig die Idee Gottes als eine dem gemeinmenschlichen Bewußtsein eingeborene, eingeboren aber durch göttliche Offenbarung in der Vernunft, im Gewissen, im Leben der Menschheit. Denn schon von dieser primitiven Form des Gottesbewußtseins galt der Grundsatz: sine Deo non cognosci posse Deum [1]). Und diese natürliche Gotteserkennt-

---

1) S. Justin Apol. II, 6: der Gottesbegriff ist *ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα*, Iren. IV. 6, 3—5. IV. 20, 6. 9. Clemens Alex. Str. V,

niß, welche die Sünde verdunkelt hat, wird dann durch die positive Heilsoffenbarung bestätigt, gereinigt, mit Inhalt erfüllt. So alle VV. im Zusammenhang mit ihrer Lehre vom Logos und vom heiligen Geist. In diesem Glauben an Gott war die absolute Persönlichkeit desselben, wenn auch nicht dem Worte, doch dem Gedanken nach miteinbegriffen; die Kirche hatte sie von vorn herein schon in ihrem Credo in Deum, omnip. creatorem etc.

Im Interesse der Vertheidigung und Empfehlung des Christenthums wiesen dann allerdings die Apologeten den Heiden die Allgemeinheit, Vernünftigkeit und Unabweisbarkeit dieses Glaubens nach und machten insofern einen Ansatz zu den sogen. Beweisen für das Dasein Gottes [1]. Daß sie dabei vor Allem und aufs stärkste die Einheit und Absolutheit Gottes betonten, brachte der Gegensatz des heidnischen Polytheismus und des gnostischen Dualismus von selbst mit sich. Das innerste Wesen Gottes, sein an sich, erklären sie sämmtlich für unbegreiflich und unaussprechlich, weit hinaus über alles menschliche Denken, aber erkennbar — weil und in dem Maße, als er sich der Welt geoffenbart habe, von Anfang an in dem Worte, hienach vollständiger, durch die Erscheinung desselben im Fleisch [2]. In der Beziehung auf die Welt, so lehren sie weiter, stellt sich dieses Eine einfache Wesen in einer Vielheit von Prädikaten und Eigenschaften dar, ohne jedoch die absolute Einfachheit desselben zu alteriren; und von diesen schon im alten Testament bezeugten Eigenschaften bestimmen die VV. einzelne näher, je nach ihrer mehr philosophischen oder biblischen Betrachtungsweise der göttlichen Dinge und je nachdem der

---

11. 12 cohort. 2. Tertullian de testim. animae (Neander), Origenes: die Idee eines lebendigen Gottes gehört zu den *κοιναὶ ἔννοιαι*, in Monog. 101; Athanasius ad Serap. I: *ἡ θεότης οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων, ὥσπερ εἴρηται, παραδίδοται, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ εὐσεβεῖ λογισμῷ.* c. Gent. 30: „Der Weg zur Wahrheit, zu Gott liegt nicht außer, sondern in uns, in unsern Herzen (Deut. 30, 14); fragst du, was für ein Weg? so antworte ich, daß es die Seele eines Jeden sei und der Geist (*νοῦς*) in ihr. Durch ihn allein kann Gott erkannt und geschaut werden“.

1) Ausführlich in Baur's D. Gesch. 1, 389 ff. — 2) Justin Apol. I, 6. 16. Theoph. ad Aut. I, 3. Origenes de Princ. I. c. 1, n. 5. Die späteren VV. gegen die Anomöer.

Gegensatz gegen Heidenthum und Gnosticismus dazu Anlaß gab, insbesondere die Ewigkeit, Allmacht, Allgegenwart und das Verhältniß zwischen Güte und Gerechtigkeit [1]). Aber nirgends findet sich bei ihnen eine Zusammenfassung der göttlichen Eigenschaften, noch weniger der Versuch einer systematischen Construction derselben aus dem Gottesbegriff, auch bei den spekulativsten Geistern, bei Origenes und dem Nyssener nicht: ein Zeichen, daß es keineswegs ein vorausgesetzter Gottesbegriff war, der die kirchliche Dogmenbildung a priori bestimmte; sie hat vielmehr auf ihn zurückgewirkt, wie aus Folgendem erhellt:

Obwohl sämmtliche Kirchenlehrer darin übereinstimmten, daß Gott seinem Wesen nach Geist sei, gingen sie doch in ihren Vorstellungen über das Wesen des Geistes auseinander. Wir finden da eine zwiefache Auffassung, eine derb realistische und eine spirituelle neben einander und noch zu Origenes Zeit schwankte man, „ob Gott körperlich und gestaltet zu denken sei, oder anderer Natur als die corporea". Die Glaubensregel bestimmte darüber nichts Näheres (Orig. de Pr. praef.). Von den älteren Vätern hatten sich einzelne das Wesen Gottes ziemlich materiell und anthropomorphisch gedacht. Ob dieß von Melito v. Sardes, der nach Euseb. IV, 26 eine Schrift περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ schrieb, gilt, ist wahrscheinlich; jedenfalls hatte Tertullian die Begriffe Leiblichkeit und Wesenhaftigkeit vermischt, ohne deshalb die Geistigkeit Gottes läugnen zu wollen — er konnte sich keine Realität ohne feine Materialität denken [2]). Dieselbe Vorstellung hegte Lactantius, der überdieß Gotte eine bestimmte Gestalt zuschrieb und die späteren sogen. „Anthropomorphiten" unter den ägyptischen Mönchen (390). Dagegen hatten unter dem Einfluß des Platonismus die alexandrinischen Theologen den Wesensbegriff Gottes so abstrakt gefaßt, daß sie ihn auf die schlechthinige Einheit und Einfachheit reducirten. Um jeden Gedanken an Materialität fernzuhalten, sagten sie

---

1) Origenes stellte den vielbestrittenen Satz auf: πεπειρασμένην εἶναι τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ; wäre sie unbegrenzt, so könnte sie sich nicht selbst begreifen. Das Erkennen muß immer über seinem Objecte stehen. Die Macht ist durch das Wissen bedingt. S. meine Mon. 153.

2) Vgl. adv. Prax. c. 7 und de carne Chr. c. 11: omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est. Neander's Antignosticus 451.

nicht nur: Deus est natura intellectualis simplex, sondern er ist „überwesentlich, über Sein und Wesen, über jede Bestimmtheit und Eigenschaft, selbst über Nus und Monas hinaus, das *ἁπλῶς ἕν*“; erst im Logos habe sich das göttliche Sein zu einem Reichthum concreter Bestimmungen, Vernunft, Weisheit, Güte, Licht, Leben u. s. w. aufgeschlossen [1]. Auch bei den folgenden griechischen VV. klingt diese Anschauung nach. In dem Maße aber, als man die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater betonte, trug man jene concreteren Bestimmungen auch auf den Vater und damit auf die Gottheit überhaupt über. In Folge der ausgebildeten Trinitätslehre setzte man den Unterschied zwischen Object und Subject, Urbild und Ebenbild, zwischen *αἴτιον* und *αἰτιατόν*, den dreifachen *τρόπος ὑπάρξεως* in das Wesen der Gottheit hinein; selbst der anfangs so stark gespannte Gegensatz zwischen Wille und Wesen erweichte sich allmählig — ad ipsam Dei substantiam pertinet voluntas [2]) — und so begann der Gottesbegriff lebendiger und realer zu werden [3]), während andererseits die materialistische Vorstellung völlig aus der Theologie beseitigt wurde.

2) T r i n i t ä t (Theologumena). Wie bereits oben bemerkt, wollen die Versuche der Kirchenlehrer, das Dogma von der Trinität vorstellig zu machen oder speculativ zu construiren, von den kirchlichen Bestimmungen wohl unterschieden sein. Doch sind sie hier, wenigstens in der Kürze, zu erwähnen. Die Analogien aus der Natur, deren sich die älteren VV. bedienten: das Bild von Quelle, Bach und Strom, Wurzel und Baum,

---

1) So Justin dial. 3. Clemens Al. paed. I, 8. Strom. V, 10. 11. 12. Origenes: *ὑπερούσιος, ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν τὴν μονάδα. τὸ ὑπεραγαθόν.* — 2) S. meine Christol. I, 115. — 3) Ebd. 155 f. Dorner 903. 913. 927. D u r c h g e d r u n g e n ist jedoch diese Fassung keineswegs. Die alte abstrakte Vorstellung überwog noch immer. Selbst Augustin, der den christlichen Gottesbegriff als Unterbau für seine Trinitätslehre so schön entwickelt hat, löst doch die von ihm unterschiedenen Momente (Sein, Denken, Wollen) immer wieder in schlechthinige Identität auf, de Trinit. VI, 7: non est in Deo aliud beatum esse et aliud magnum esse aut sapientem aut verum aut bonum esse; aut o m n i n o esse, ebd. XV, 22: non est aliud sapere, aliud esse, sed quod est sapere, hoc est esse.

Licht und Glanz tragen für das Verständniß wenig aus; sie können möglicher Weise auch irre führen, weshalb der vorsichtige Gregor v. Nazianz mit Recht gewarnt hat, „auf solche Bilder und Schattenspiele einen höheren Werth zu legen"; es sei das gerathenste, statt ihrer den frommen Glauben festzuhalten, auf wenige einfache Sätze sich zu beschränken und dem Glauben gemäß zu leben" (Orat. XXXI). Für ein die Vernunft übersteigendes Mysterium haben übrigens sämmtliche VV. die Trinität erklärt. Tiefer gehen Origenes und Athanasius, jener, wenn er einige Male die Entstehung des Logos als die Verobjectivirung der Gotte immanenten Ideen zu begreifen sucht [1]), dieser, wenn er sie auf die absolute Vollkommenheit Gottes begründet, ohne jedoch diesen Gedanken weiter zu verfolgen, oder wenn er auf die Nothwendigkeit hinweist, daß das Urbild sich ein Ebenbild setze, um sich darin zu schauen und zu spiegeln [2]). Derselbe Gedanke bei Hilarius, der bis zu der Folgerung fortschreitet, daß die Gottheit ihr Selbstbewußtsein in diesem gegenseitigen Erkennen und Schauen habe [3]). Gregor v. Nyssa sucht aus dem Doppelbegriff des Logos (Vernunft und Wort) die Trinität folgendermaßen zu deduciren: Indem er von der Bedeutung „Vernunft" ausgeht, stellt er den Satz auf, daß Gott nicht ἄλογος, nicht ohne Bewußtsein, nicht ohne den Gedanken seiner selbst gedacht werden könne, und schließt dann weiter, daß dieser Logos entsprechend dem Wesen Gottes, also ewig, unveränderlich, real, lebendig, ja das absolute Leben selbst, und als dieses willens- und wirkungskräftig, gut und alles Guten schöpferischer Urquell sein müsse. Nun aber, auf die Bedeutung „Wort" übergehend, fährt er fort: Logos sei ein Relativbegriff, denn er involvire die Beziehung auf einen, der es ausspricht. Das wäre ja kein Wort, welches nicht von Jemand gesprochen würde. Von da aus sucht er dann den hypostatischen Unterschied des Sohnes vom Vater zu erweisen. „Wie wir sagen, das menschliche Wort entspringe aus unserer Vernunft, ohne es deshalb mit ihr zu identificiren oder gänzlich von derselben trennen zu wollen, so unterscheidet sich auch das göttliche Wort durch sein selbstständiges Bestehen von demjenigen, durch welchen es die Subsistenz hat, dadurch aber, daß es dieselben Eigen-

---

1) S. meine Monogr. 113. 131 ff. — 2) Oben S. 217. — 3) de Trinit. II, 3. VI, 69. Comm. in Matth. c. 2.

schaften mit ihm theilt, ist es der Natur nach mit ihm eins". Den heiligen Geist aber gewinnt er durch die Erwägung, daß auch unser menschliches Wort nicht ohne *πνεῦμα*, ohne den Odem ist, welcher, indem wir sprechen, zur Stimme wird. „Dasselbe müsse nun auch von dem Worte Gottes gelten, weil es nicht unvollkommener sein kann als unser Wort. Aber während dieses ein bloser verschwindender Lufthauch ist, müsse das göttliche Pneuma real und hypostatisch existiren, also eine eigene Subsistenz haben (*οὐσιωδῶς ὑφεστώς*), die, weder von Gott, in welchem sie ist, noch von dem Logos Gottes, dessen Begleiter sie ist, getrennt werden kann, noch in das Nichtsein zurückströmt, sondern eine wirkliche Existenz hat, ähnlich der des Wortes". So gewinne man, indem man die Tiefen der eigenen Seele zu ergründen sucht, eine annähernde, obwohl dürftige Erkenntniß jenes göttlichen Mysteriums (Orat. cat. 1. 2. 3). Es bedarf kaum erst der Bemerkung, daß diese Deduction mehr ein Spiel mit Worten, als ein Beweis ist, worauf sie doch Anspruch macht.. Weit häufiger noch suchen die VV. des 4. Jahrhunderts, sowohl Gregor v. Nyssa selbst als der Nazianzener und Basilius, durch Anwendung des allgemeinen Gattungsbegriffs und des Begriffs des Individuums das trinitarische Verhältniß zu erläutern. Ersterer entspricht dem den Dreien gemeinsamen Wesen, letzterer dem der Hypostase [1]): „wie sich Paulus, Petrus, Barnabas zur Menschheit verhalten, so Vater, Sohn und Geist zu dem Einen göttlichen Wesen; — wie sie sich als Individuum von einander unterscheiden, so die drei Personen der Gottheit". Aber dieser Vergleich hatte die bedenklichsten Folgen. Je nachdem man ihn nämlich im nominalistischen oder im realistischen Sinne ausführte, je nachdem man das Gewicht auf das Allgemeine oder auf das Besondere legte, drohte er entweder zum Tritheismus oder zu einem blosen Modalismus zu führen. Im realistischen Sinne entwickelte ihn Gregor v. Nyssa, der so weit geht, zu behaupten, daß man nur uneigentlich von mehreren Menschen reden könne — genau genommen dürfe man nur sagen: der Mensch = Menschheit; im nominalistischen Sinne Gregor v. Nazianz [2]).

---

[1]) *ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ ὑποστασία πρὸς τὴν ὑπόστασιν.* Greg. v. Naz. XXXI, insbes. Greg. v. Nyssa in der Schrift: *ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν* (Opp. II, 82). — [2]) Gregor

Eben deshalb sahen sich diese Kirchenlehrer genöthigt, doch immer wieder eine Reihe von Restrictionen und Cautelen zur Beseitigung irriger Consequenzen hinzuzufügen, womit sie nur thatsächlich beweisen, wie wenig zutreffend der ganze Vergleich sei.

Der Begründer einer spekulativen Construction der Trinität, die diesen Namen verdient, ist erst Augustin[1]. Er setzt dabei die kirchliche Lehre in der abgeschlossenen Form, wie wir sie oben darstellten: unus Deus in tribus personis und inseparabilia sunt opera Trinitatis — voraus, und sucht dieselbe logisch zu rechtfertigen und zu erklären. Was ihn dazu drängt, ist einerseits die Anerkennung der praktischen Bedeutung dieses Dogma für die ganze christliche Heilslehre, andererseits das Bestreben, die dasselbe gefährdenden Häresien und Mißverständnisse abzuwehren, insbesondere aber die Ahnung, daß in der vollen Erkenntniß dieses Mysteriums die höchste Seligkeit für den menschlichen Geist liege, hier schon annähernd, einst vollendet im Schauen. Diese Ahnung war der eigentliche Nerv seines Versuchs, an den er die ganze Kraft seiner Spekulation wendete, und zwar im vollen Bewußtsein der Schwierigkeiten, die ein solches Unternehmen hat. Um dieselben zu beseitigen, weist er zunächst die Analogie von species und genus, eben so entschieden aber auch die Unterscheidung von Wesen und Accidenz in Gott, und jeden quantitativen und qualitativen Unterschied der Drei von einander ab. So wahrt er vor Allem die Einheit und Gleichheit, an der ihm sowohl im kirchlichen als im spekulativen Interesse Alles liegt.

---

v. Nyssa a. a. O. p. 84. 85: *κατὰ τὸν ἀκριβέστερον λόγον ἄνθρωπος εἷς κυρίως ἂν ῥηθείη.* Greg. v. Naz. Or. XXXI, 16, der diesen Vergleich als unzutreffend ablehnt. Dorner a. a. O. 912 ff.

[1] Er thut dieß außer in mehreren Abschn. de civ. Dei XI u. XII in den XV Büchern de Trinitate, an denen er an fünfzehn Jahre geschrieben hat und in denen er immer wieder neue Ansätze macht, ohne jedoch zu einem genügenden Abschluß zu kommen. Daher die Schwierigkeit dieses Werkes. Eine Uebersicht desselben gibt Bindemann 3, 2; eine Art Reconstruction, die aber über Augustin hinausgeht, Gangauf: „Augustins spekulat. Lehre von Gott dem Dreieinigen" 1865, mit reichlichen Quellenbelegen; Baur, Trinit. Bd. 1, eine klare Darstellung, die aber sofort in einen dem Augustin fernliegenden pantheist. Gedanken umgedeutet wird.

Wie ist nun aber innerhalb dieser substanziellen Einheit eine Dreiheit von Personen denkbar [1])?

Zur Beantwortung dieser Hauptfrage schlägt er den psychologischen Weg ein. Sein Gedanke, den er durch einen breiten Unterbau von Analogien theils aus der Natur, theils aus dem Wesen des Menschen begründet, ist der, daß der menschliche Geist, weil nach dem Bilde Gottes geschaffen, auch die Züge des Urbildes an sich trage, und deshalb, indem er sich selbst begreift, auch zum Begriff Gottes und damit zum Begriff der Trinität gelangen könne. Er reflektirt da auf die drei Vermögen, oder vielmehr, da die Vermögen nur als aktive sind, auf die dreifache Thätigkeit, vermöge deren der menschliche Geist sich seiner erinnert, sich erkennt und sich liebt: mens meminit sui, intelligit se, diligit se. Diese drei, memoria, intelligentia, voluntas, näher das Selbstbewußtsein an sich, als unmittelbares ruhendes in seinen Inhalt hineinversenktes, das Denken, in dem der Geist sich selbst erkennt und objectivirt (cogitando mens se in conspectu suo ponit), und der Wille (oder die Liebe), in dem er beides zusammenfassend sich selbst liebt — diese Drei, die in dem Wesen des Geistes nothwendig gegeben die Vollzugsformen seiner Lebensbewegung sind, bilden eine einheitliche Dreiheit. Denn hier haben wir nicht drei mentes oder tres vitae, sondern drei Relationen des Einen Geistes et haec tria unum sunt; jedes ein Moment an und für sich (ad se ipsum et in se ipso), jedes unzertrennlich mit dem andern verbunden, mit dem andern zumal gesetzt, in und mit jedem aber auch die Andern, — denselben Einen Geist ganz und ungetheilt: quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota totis singulis, et tota singula simul omnibus totis et haec tria unum, una mens, una vita, una essentia [2]).

---

[1]) Die Beantwortung dieser Frage ist der Zweck der letzten Bücher, XV, 1: Quae (natura creatrix, simplex etc.) utrum sit Trinitas, non solum credentibus div. scripturae autoritate, verum etiam intelligentibus aliqua si possumus ratione demonstrare debemus.

[2]) de Trinit. X, 18. Ebd. Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens, et notitia ejus, quod est proles ejus, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia.. Haec autem duo, gignens et genitum, dilectione tertia copulantur, quae nihil est aliud, quam voluntas fruendum aliquid

Wenden wir nun, wie wir dürfen, diese menschlichen Verhältnisse auf die göttlichen an, so ergibt sich: Eine göttliche Wesenheit (essentia, substantia) in drei unterschiedenen Existenzweisen oder genauer in drei verschiedenen Funktionen; derselbe Eine göttliche Geist unter drei einander fordernden und bedingenden Formen: als der sich unmittelbar wissende, als der sich denkende (denkend sich verobjectivirende) und sich liebende, in der Liebe sich mit sich selbst zusammenschließende [1]).

Allerdings, bemerkt Augustin wiederholt, ist die psychologische Trinität noch nicht das adäquate Bild der göttlichen (impar imago, sed tamen imago). Dieß wird sie erst, wenn das menschliche Denken und Wollen Gott zum Inhalte hat, wodurch es zur wahren Weisheit wird. Und dieß geschieht durch die Erneuerung des gefallenen Menschen zum Bilde Gottes, nach welchem er ursprünglich geschaffen ist, in der geistlichen Wiedergeburt. Erst von hier aus komme man zum vollen Verständniß der göttlichen Trinität [2]). Und so nimmt denn Augustin einen neuen Anlauf. Aber er kommt auch von da aus nur wieder zu dem Resultat: Gott ist das absolute Selbstbewußtsein (sapientia), die notitia sui und die dilectio sui; dieß ist die göttliche Trinität [3]). Daß mit dieser Bestimmung die Einheit, die Wesens-

---

appetens vel tenens. Vgl. IX, 4. 18. XV, 21 insbes. XIV, 6. 8 und die Belege bei Gangauf S. 266—276. Anders de civ. D. XI, 26: esse, nosse, velle. — Voluntas und amor braucht Augustin für gleichbedeutend.

[1]) de civ. D. a. a. O. und de Tr. X. XV im Folgenden.

[2]) de Tr. XV, 15: haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. vgl. XIV, 17. 22. 23. Vollständig tritt jene Erneuerung und darum diese Erkenntniß erst ein im künftigen Leben, dem das Schauen vorbehalten ist; daher die Einsicht auch der Wiedergeborenen nur erst eine annähernde. Gangauf S. 282. — [3]) XV, 10: Cur itaque ibi non agnoscimus Trinitatem? An haec sapientia, quae Deus dicitur, non se intelligit, non se dixerit? Quis hoc dixerit, aut quis est qui non videat, ubi nulla scientia est, nullo modo esse sapientiam? aut vero putandum est, sapientiam, quae Deus est, scire alia et nescire se ipsam, vel diligere alia nec diligere se ipsam? quod si dici vel credi impium est: ecce ergo Trinitas, sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui. Zuweilen nennt Augustin aber auch den Sohn die Weisheit.

identität der Drei völlig gewahrt sei, liegt auf der Hand; aber die Hypostasen werden zu blosen Relationen in dem Prozeß des göttlichen Denkens und Wollens. — Zwar gelingt es Augustin, für die zweite Hypostase durch die Hinzunahme der Analogie von „Gedanke und Wort" eine gewisse Selbstständigkeit zu gewinnen: der Sohn ist nicht nur das Denken (cogitatio) des Vaters, sondern der objectiv gewordene Gedanke, die notitia patris, das Bild, in dem er sich selbst vergegenständlicht und wiedererkennt (recognoscit — imago quae cogitatione formatur). Dieses Wort ist, weil der Selbstgedanke, die Selbstsetzung des Vaters, demselben durchaus wesentlich gleich [1]) und hat als solches ein wirkliches, objectives Sein (essentia = substantia). Während nämlich das Bild, welches der endliche Geist von sich erzeugt, nur eine formale Existenz hat (scientia de scientia), weil in uns Denken und Sein nicht dasselbe ist, so ist in Gott, weil in ihm beides dasselbe ist, das Denken seiner selbst ein wirkliches Produciren, das Product, das Wort, daher: essentia de essentia, absolutes, reales Sein und Leben [2]). Eben deshalb hat es auch eine vom Vater unterschiedene Subsistenz, weshalb man es auch mit der Kirche persona nennen kann. Allerdings nicht im Sinne einer individuellen Persönlichkeit, eines menschlich-endlichen Individuums, — — dagegen verwahrt sich Augustin aufs Bestimmteste; schon der Begriff des Absoluten, der dem Sohne eignet, würde dieß verwehren, — wohl aber im Sinn einer Relation innerhalb der Einen Gottheit, relative ad Patrem; der Sohn ist ein alius, quippe non est ipse qui Pater, non tamen aliud, sed hoc ipsum est et Pater et Filius. Quid est *hoc ipsum est?* Unus Deus est. Bei dieser allgemeinen Verhältnißbestimmung bleibt hier Augustin stehen, oder er drückt sie etwa negativ so aus: der Vater ist nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater [3]); näher geht er auf den

---

1) XV, 14: Tamquam se ipsum dicens genuit Pater Verbum sibi aequale per omnia. Non enim ipsum perfecte dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in ejus Verbo quam in se ipso .. quidquid est in ea scientia, de qua genitum est, et in ipso est, quod autem in ea non est, nec in ipso est. Cont. serm. Ariani: hoc genuit Pater quod ipse est. — 2) XV, 13. 15. 21. Nosse et esse in Deo unum est. — 3) Tract. in Evg. Joh. 36 de Tr. V, 8. 9: Non aliud — quia et hoc simplex pariterque bonum est incommutabile.. Et haec Trinitas unus est Deus;

persönlichen Unterschied nicht ein, vielmehr führt er denselben angelegentlichst sofort auf jene (abstrakte) Einheit des Wesens zurück, zuweilen so stark, daß er ihn zu einem blos nominellen herabzusetzen scheint, so z. B. wenn er VII, 1 sagt: non aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem [1]).

Gilt dieß nun schon von dem Sohne, so in noch höherem Maße von dem heiligen Geist: Vater und Sohn lieben sich gegenseitig, und diese von beiden ausgehende, beide verbindende Liebe ist der heilige Geist [2]). Da bleibt das Dritte vollends ganz unpersönlich, es kommt zu keinem selbstständigen Sein desselben, um so weniger, als der Geist nicht vom Vater und vom Sohne ausgeht, als von zwei Principien, sondern von der Einheit beider (Pater et Filius relative ad Spiritum sanctum sunt unum principium); die Einheit beider aber ist eben das untheilbare Wesen der Gottheit, der heilige Geist die divina substantia, man könnte ihn auch die absolute Heiligkeit nennen [3]). Zwar präcisirt Augustin dieses Verhältniß wiederholt näher dahin: Ergo Spiritus sanctus Patri et Filio prorsus aequalis, et in Trinitatis unitate consubstantialis

---

nec ideo non simplex quia Trinitas. Neque enim propter hoc naturam istam boni simplicem dicimus, quia Pater in ea solus, aut solus Filius aut solus Spiritus s., aut vero sola ista est nominis Trinitas sine subsistentia personarum, sicut Sabelliani putaverunt, sed ideo simplex est, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater Filium habet, nec tamen ipse est Pater. Vgl. VII, 4. 5.

1) Ebd. im Flgd.: Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas cum tres Deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi, qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceremus, interrogati, quid tres? cum tres esse fateremur? Vgl. über diese ungeistliche Zurückführung auf die Identität V, 8. VII, 3. VI, 7. Ueber den Unterschied sagt er constant nur: his appellationibus hoc significatur, quod ad se invicem referuntur, ipsa substantia, qua unum sunt.

2) VI, 5: Invicem se diligunt Pater et Filius; est ergo unus diligens eum, de quo est, et ipsa dilectio. XV, 17. XV, 19: caritas Patris nihil est aliud, quam ejus ipsa natura atque substantia. — 3) VI, 5. V, 11 de civ. D. XI, 24.

et coaeternus, und trägt darauf dieselben Bestimmungen über wie bei dem Sohne, aber er vermag es nicht, aus dem Begriff der Liebe eine persönliche Subsistenz zu deduciren.

Allerdings will dieß Augustin. Er theilt und bekennt aufrichtig den Glauben der Kirche an eine wirkliche Trias, wie er ihn denn a. a. OO. ganz bestimmt ausspricht [1]). Er macht selbst mehrmals einen Versuch, die Selbstständigkeit der Personen schärfer zu fixiren [2]), und XV, 14, die Einheit mit dem Unterschied zu vermitteln: „Der Vater schaut Alles in sich selbst und eben so deutlich Alles im Sohne und heiligen Geiste; aber in sich erkennt er Alles, wie es von ihm herrührt, im Sohne schaut er Alles, wie es ihm durch die Zeugung, im heiligen Geiste, wie es ihm durch die gemeinschaftliche Spiration mitgetheilt ist. Nicht minder erkennt der Sohn Alles und zwar im Vater, wie es in ihm seinen Ursprung hat, in sich, wie es ihm vom Vater überkommen ist, und im heiligen Geiste, wie es ihm von beiden gegeben ist. Alle göttlichen Personen durchdringen und durchwohnen sich so gegenseitig in der einen göttlichen, alles durchleuchtenden Erkenntniß, unbeschadet dessen, daß dieselbe in jeder einzelnen Person an der Proprietät dieser Person participirt. Allein es gelingt ihm eben nicht, auch diese scharfsinnigen Unterschiede festzuhalten [3]). Die völlige Gleichsetzung von intelligere, velle und esse in Gott, von Personsein und Gottsein droht immer wieder jeden Unterschied zu absorbiren. Augustin fühlt auch wohl, daß er mit seiner psychologisch-analogischen Theorie dem Bekenntniß der Kirche nicht völlig gerecht werde. Deshalb lenkt er sofort wieder ein: „Das menschliche Abbild entspricht dem göttlichen Urbild nicht völlig". Der Unterschied ist: einmal, daß im mensch-

---

[1]) de civ. D. XI, 10, de fide et symb., Serm. 71 und in den Schriften gegen die Arianer. — [2]) Vergeblich versucht Gangauf sie festzuhalten. 347. 387. 369. — [3]) Z. B. X, 5: in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas et nulla commixtione confunditur.. Singula sunt in semet ipsis et invicem tota in totis. Dieß gilt von jedem der Drei: mens est in se ipsa .. et notitia, quamvis referatur ad mentem cognoscendam vel cognitam, tamen et ad se ipsam nota et noscens dicitur .. et amor, quamvis referatur ad mentem amantem, cujus amor est, tamen et ad se ipsum est amor, ut sit etiam in se ipso etc. Aber sofort: in jedem von beiden ist das andere, weil die mens in dem amor, und die Liebe n der notitia und jedes dasselbe was das andere ist.

lichen Geiste zwar eine Trinität ist, aber der Mensch ist sie nicht selbst, während Gott die Trinität ist; sodann, daß im Menschen die drei geistigen Potenzen nur in einer Person sind oder der Mensch nur gedenkt durch das Gedächtniß und erkennt durch die Intelligenz und liebt durch den Willen, während von Gott gesagt werden muß, daß auch jede Person der Trinität sich erinnere, erkenne und liebe durch sich selber, wie dieß auch durch die Formeln — Licht von Licht, Weisheit von Weisheit, Liebe von Liebe bezeichnet wird [1]). Von da aus würde sich eine ganz andere Weise der Construction ergeben: entweder aus dem Selbstbewußtsein für sich oder aus der Liebe für sich. In der That schlägt auch Augustin einmal den letzteren Weg ein, ohne ihn jedoch weiter zu verfolgen [2]).

So ist denn dieser mit so viel Anstrengung und Scharfsinn ausgeführte Versuch des großen Kirchenlehrers nur ein Beweis, daß sich auf diesem Wege die Trinität nicht beweisen läßt. Dieses Gefühl begleitet ihn auch durch die ganze Arbeit hindurch. Er erkennt das Unvermögen des menschlichen Geistes, die trinitarischen Verhältnisse zu ergründen, und der menschlichen Sprache, sie ins Wort zu fassen [3]), und bleibt schlüßlich anbetend vor dem Mysterium stehen: est mirabiliter ineffabile sive ineffabiliter mirabile.

Ueberblickt man die Reihe dieser Erklärungsversuche der Kirchenlehrer, so läßt sich nicht verkennen, daß sie sämmtlich das größere Gewicht entweder auf den Unterschied oder auf die Einheit legen und deshalb bald einem blosen Modalismus zu verfallen, bald einem Tritheismus sich zu nähern scheinen. Aber eben so gewiß ist, daß sie keines von beiden wollen, vielmehr gegen jeden dieser Abwege sich aufs bestimmteste verwahren. Der Grund liegt einfach darin, daß hier ein

---

1) XV, 22. 23. 7. 18. — 2) IX, 2: cum aliquid amo, tria sunt: ego et quod amo et ipse amor. Tria ergo sunt: amans et quod amatur et (mutuus) amor.

3) Re vera cum Pater non sit Filius et Filius non sit Pater et Spiritus s. nec P. sit nec Fil., tres utique sunt; tamen cum quaeritur: quid tres? magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen „tres personae", non ut illud diceretur, sed ne taceretur. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur V, 8. VII, 4.

Mysterium vorliegt, dessen beide Seiten zumal in menschlicher Sprache sich nicht zum völlig adäquaten Ausdruck bringen lassen. Dagegen ist es verkehrt, aus diesem sogenannten „Hinundherschwanken zwischen Einheit und Dreiheit" gegen das Dogma selbst zu argumentiren und es des innern Widerspruchs zu beschuldigen [1]). Als ob das Wesen desselben in ein paar logischen Formeln bestehe, oder als ob es seine Wurzeln nicht vielmehr in einem Boden habe, den diese patristischen Analogien oder dialektischen Antinomien gar nicht berühren: in dem göttlichen Worte und in dem Gemeinglauben der Kirche. Es ist der Ausdruck des christlichen Bewußtseins von der Erlösung durch Christus in einer Form, welche ihm die geschichtliche Entwicklung und der Gegensatz der Häresien mit Nothwendigkeit aufgeprägt hat [2]).

3) Die Schöpfungslehre. Zwar hatte man sogar dem Gnosticismus gegenüber die Schöpfung aus Nichts symbolisch festgestellt, allein so lange die Emanationstheorie noch in der Lehre vom Logos eine Stütze hatte, ließ sich der biblische Schöpfungsbegriff noch nicht allseitig rein durchführen. Erst mit der scharfen Unterscheidung zwischen generatio und creatio setzte er sich völlig durch.

Der Maler Hermogenes hatte zwar die gnostische Emanationslehre aber auch die kirchliche einer Schöpfung aus Nichts verworfen, weil — dieß war sein Gegengrund — wenn doch dieser gemäß der Wille Gottes die alleinige Causalität alles Seienden ist, auch das Böse und Unvollkommene in der Welt auf ihn zurückgeführt werden müßte. Dagegen erklärte er sich die Schöpfung (Weltbildung) aus dem ordnenden und bildenden Einfluß, den Gott, als das höchste Gute und Schöne (als das Gesetz der Ordnung), durch seine Anziehungskraft auf den chaotisch gährenden Stoff gleichsam magnetisch ausgeübt habe und fortwährend ausübe, um das Formlose daran zu überwinden. Was sich von jener nicht durchdringen und überwinden lasse, — dieser zurückbleibende Rest sei das Böse in der Welt. Hermogenes nahm also wie die Platoniker eine selbstständige, anfangslose, formlose, aber bildungsfähige Materie an,

---

1) Wie nach Schleiermacher's Vorgang Dav. Strauß (1, 424—460) und Biedermann §. 611 ff. — 2) Vgl. die treffenden Bemerkungen in dem proömium Loc. von M. Chemnitz und in Twestens Dogmatik 2. Bd.

die Weltbildung aber dachte er als einen ins Unendliche fortschreitenden Prozeß, um daraus das Vorhandensein des Häßlichen, Gesetzwidrigen und Bösen in der Welt zu erklären. Als weiteren Grund fügte er hinzu: weil Gott von Ewigkeit her Herr ist, müsse er auch (ewig) einen Gegenstand gehabt haben, an dem sich seine Herrschermacht bethätigte [1]). Denselben Grund machte auch Origenes für seine Lehre von einer anfangslosen Schöpfung — zunächst einer Geisterwelt, die gewissermaßen (durch Mittheilung) aus dem Wesen Gottes durch den Willen Gottes entstanden, dann einer materiellen Welt aus Nichts — geltend: otiosam et immobilem dicere Dei naturam impium est simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potestatem [2]). Erstere bekämpfte Tertullian im Interesse der absoluten Monarchie, Weltfreiheit und Macht Gottes: der Name „Herr" bezeichne nicht das Wesen, sondern ein Verhältniß Gottes, ein Accidenz, das erst mit und seit der Entstehung der Welt hinzugekommen sei, und zwar kein nothwendiges, sondern ein auf der Freiheit Gottes beruhendes Verhältniß; denn Gott bedürfe der Welt nicht, um zu sein, was er ist. Ueberdieß werde durch jene Lehre die Allmacht Gottes auch dem Bösen gegenüber gefährdet und dieses selbst verewigt. Aehnliche Gründe hielt Methodius der Origenischen Theorie entgegen [3]), die späterhin ohnehin allgemein verworfen wurde (Syn. zu Const. 543). Aber die bedeutendste Instanz dagegen, welche die Trinitätslehre darbot, daß nämlich Gott als der Dreieinige den adäquaten Gegenstand für seine Selbstoffenbarung und Selbstbethätigung in sich selbst habe, hat weder Methodius noch sonst einer der Kirchenlehrer geltend gemacht, selbst Augustin nicht, so eingehend er sich auch mit dem Schöpfungsbegriff beschäftigte und so sinnreich er den scheinbaren Widerspruch eines zeitlichen Anfangs der Schöpfung mit dem ewigen Gottesgedanken derselben zu lösen wußte [4]).

---

[1]) Wir kennen seine Theorie nur aus Tertullian's adv. Hermogenem. — [2]) de princ. I. 2, 10. III. 5, 3 und meine Monogr. S. 110 ff. 153. — [3]) Codex 235: Durch eine anfangslose Beziehung Gottes zur Welt werde die Absolutheit desselben aufgehoben. Durch einen Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen trete keine Veränderung in Gott ein. — [4]) Conf. VII, 7: Fecisti caelum et terram non de te; nam esset aequale unigenito tuo, — et aliud praeter te non erat unde faceres: et ideo de nihilo fecisti caelum

Auch auf das Schöpfer-Weltverhältniß warf dieses centrale Dogma sein Licht. Hatte es der Sabellianismus pantheistischartig gefaßt und der Arianismus deistisch, so stellte sich in den beschriebenen kirchlichen Kämpfen dagegen die Unstatthaftigkeit beider Anschauungen heraus und bahnte sich die richtige Weltanschauung in der Verbindung der göttlichen Transcendenz mit der göttlichen Immanenz an. Durchgedrungen ist allerdings auch sie nicht, doch bereitete sie den Boden für die Christologie zu.

Dem heidnischen Fatalismus gegenüber betrachtete man das Weltverhältniß aus dem teleologischen Gesichtspunkte, und hob die göttliche Vorsehung im Zusammenhang mit dem Weltzweck aufs stärkste hervor, indem man zugleich die Selbstverantwortlichkeit und Freiheit der vernünftigen Kreatur gegen jeden Zwang verwahrte. In diesem Interesse lehrte man eine bis ins Einzelste und Kleinste hinein sich erstreckende göttliche Providenz und Weltregierung — ein wesentliches Moment des christlichen Gemeinglaubens, in dem Glauben an den lebendigen Gott schon mitenthalten und nur deßhalb nicht symbolisch ausgesprochen, weil keine innerkirchliche Bewegung dazu Anlaß gab. Nicht blos die Apologeten Justin und Athenagoras, sodann die Alexandriner [1]), auch noch die späteren Kirchenlehrer Chrysostomus und Theodoret haben diesen Glaubensartikel sorgfältig ausgeführt.

Die vielfachen fortgesetzten Versuche derselben, das Vorhandensein des Bösen und des Uebels in der Welt mit dem Glauben an den guten Gott in Einklang zu bringen, blieben im wesentlichen bei dem oben S. 94 bereits constatirten Resultate stehen: Unterscheidung zwischen moralisch- und physisch Bösem, göttliche Zulassung des ersteren und Unterordnung des anderen unter die göttliche Weltverwaltung und Menschenerziehung. Nach Origenes hat die ganze Weltordnung die Bedeutung eines Läuterungsprozesses der abgefallenen Geister [2]).

---

et terram. Ueber die Zeit Conf. XI, 10. 13, de civ. Dei VII, 30. XI, 4—6. XII, 15—19; non in tempore sed cum tempore factus est mundus.. Baur, D. G. 1, 2 S. 117.

1) Schon Clemens Strom. I, 11: *ἀνειρηθείσης τῆς προνοίας μῦθος ἡ περὶ τὸν σωτῆρα οἰκονομία φαίνεται.*

2) Belege bei Münscher und v. Baur.

Einen weiten Raum nahm in der Anschauung der alten Kirche die Geisterwelt ein: die gut geschaffenen und im Guten verharrenden Geister, die Engel, als Organe der göttlichen Weltregierung, und die durch einen Akt der freien Selbstbestimmung abgefallenen; die Dämonen, als die compakte Gegnerschaft des Reiches Gottes in der Welt, die Verführer zu allem Bösen und Mitverursacher aller Uebel (hominis eversio operatio daemonum), an ihrer Spitze der Teufel, aus Hochmuth und Neid gefallen. Das eigentliche Herrschaftsgebiet dieser finstern Mächte sah man besonders im Heidenthum, in den vermeintlichen Göttern desselben die Personification der Dämonen. Von ihnen geht die Feindschaft gegen das Christenthum, von ihnen gehen die Versuchungen zum Abfall, die Häresien und die blutigen Verfolgungen, aber auch die Reizungen zur sinnlichen Lust aus. Nur ist ihre Macht nicht unwiderstehlich, sie können zur Sünde nur reizen, nicht zwingen. Der große Weltkampf, der zwischen Gut und Böse, zwischen Wahrheit und Lüge gestritten wird, ist in letzter Instanz ein Kampf zwischen dem Reiche Christi und dem Reiche des Satans. [1])

4) Die alte Kirche stand mitten in diesem Kampf. Sie mußte die ganze Hitze und Schwere desselben erfahren. Um so sehnsuchtsvoller richtete sie den Blick auf den Ausgang desselben, auf die Wiederkunft ihres Herrn zum Sieg über seine Feinde, zur Erlösung und Vollendung seiner Gemeinde. In dieser Hoffnung lebte die Kirche jener Zeit, wie hernach niemals mehr.

Ueber die Stadien aber, die diesem Ziel vorangehen, schwankten die Ansichten. Als die nächste Wirkung der Auferstehung oder vielmehr des descensus Christi — ein Punkt, der zwar erst nach dem 4. Jahrh. in das Apostol. Symbolum aufgenommen, der Sache nach aber bei den meisten Kirchenlehren von Justin an sich findet [2]) — dachte man die Be-

---

[1]) Näheres bei Baur, D. G. 1 und Nitzsch §. 48. — Am ausführlichsten und bis ins Phantastische Origenes.

[2]) Das descendit ad inf. stand ursprünglich weder in den römischen noch in den morgenländ. Symbolen; auch im 4. Jahrh. findet es sich nur erst in einigen unbedeutenderen Bekenntnissen, s. Hahn S. 168. 173. 31, und Kahnis, Dogm. 2, 159. v. Zezschwitz a. a. O.

freiung der alttestamentlichen Gerechten aus dem Hades, d. h. aus den Banden des Todes und der Dämonen. Auch die nach Christus verstorbenen Gläubigen ließ man nicht sofort in die unmittelbare Gemeinschaft Gottes, sondern in eine Art von Zwischenzustand (den man bald in die oberen Räume des Hades, bald in den Himmel verlegte) erhoben werden, in welchem sie in bewußter seliger Ruhe der Auferstehung entgegenharrten; eine Vorstellung, die jedoch Origenes bestritt. Denn nach ihm gelangen sie sogleich zu Gott, in den Freudenort des Himmels, ins Paradies. Und diese Ansicht setzte sich im vierten Jahrh. durch. Die völlige Seligkeit tritt nach dem einhelligen Glauben der Christenheit erst mit der Auferstehung des Leibes ein. Mit welcher Energie die älteste Kirche dieselbe bekannt und vertheidigt hat, haben wir oben gesehen. Sie blieb auch fortwährend ein wesentliches Moment des kirchlichen Bekenntnisses nur mit dem Unterschied, daß die Einen, wie Irenäus (V. 12, 3) und Tertullian (de resurr. 35) den Auferstehungsleib materieller, dem alten ähnlicher, Andere, insbes. Origenes, denselben pneumatischer, ätherischer dachten: der Grundtypus des alten in verklärter Art und Gestalt [1]). Völlig in den Geist aufgehen ließ auch er die Leiblichkeit mit der Auferstehung noch nicht [2]). An ihn schlossen sich die maßgebenden Väter der griechischen Kirche, namentlich die Kappadocier an, während Methodius und Epiphanius, diese Gegner des Origenes, die materiellere Auffassung mit Erfolg vertheidigten, und im Abendlande Augustin eine mittlere Ansicht geltend machte, die hernach im Abendlande herrschend wurde: Identität des Grundstoffs und der Grundform, aber Verklärung beider, vergleichbar der Umschmelzung einer Statue (enchir. c. 26).

Allgemein anerkannt wurde in der griechischen Kirche die Ewigkeit der Höllenstrafen, nachdem die sonderliche Lehre des Origenes von einer schließlichen ἀποκατάστασις τῶν πάντων, die auch in der von ihm beeinflußten Kirche nachklingt, als häretisch verworfen worden war. Es scheint kaum wahrscheinlich, daß die damit zusammenhängende eigenthümliche Ansicht des großen Alexandriners von einem Läuterungsprozeß der

---

1) Belege bei Münscher 3, Baur D. G. 1. Zu Origenes de Princ. II, 10. — 2) Darin hat Redepenning gegen meine Monogr. S. 258 Recht.

Seelen nach dem Tode den Anlaß zu der spätern abendländischen Lehre vom Fegfeuer gegeben habe.

Um so größeren Erfolg hatte der Protest desselben gegen den älteren Chiliasmus. Wir finden nämlich im zweiten und vierten Jahrhundert in weiteren Kreisen die Meinung von einer zwiefachen Auferstehung der Todten und im Anschluß daran die Erwartung eines tausendjährigen Reiches. Barnabas und Papias hatten sie getheilt, jener in würdigem, dieser in fleischlich-materiellem Sinn, Justin bezeichnet sie geradezu als die orthodoxe Meinung [1]), Tertullian und Irenäus vertraten sie, — bei letzterem bildet sie den nothwendigen Schlußpunkt seines großen Systems, — die Montanisten pflegten sie mit Vorliebe. Es war die Erwartung, daß nach der vorangängigen großen Trübsal die Gemeinde Christi sammt den Vätern und Propheten des alten Bundes mit den neuen Leibern der Auferstehung bekleidet, um den Herrn her in einem neuen Jerusalem gesammelt, auf einer verklärten Stätte voll wunderbarer Schönheit und Fruchtbarkeit einen Vorsabbath der ewigen Herrlichkeit feiern werde. Mit glänzenden Farben, unter Beziehung auf die prophetischen Stellen des alten Testaments und auf die Apocalypse schildern es die angeführten VV. in plastischer, zum Theil sinnlicher Weise, und doch nicht ohne zugleich die innere geistliche Seite dieses Stadiums hervorzuheben, daß es die letzte Vorstufe in der Vorbereitung zum vollen Schauen Gottes ist, welchem da die Gerechten entgegenwachsen und entgegenreifen in Gemeinschaft mit den heiligen Engeln u. s. w. [2]) Indessen allgemeine Kirchenlehre war der Chiliasmus doch nicht geworden. Wenigstens begegnen wir seinen Spuren weder in den Briefen des Clemens R., Ignatius, Polykarp, noch bei Athenagoras und Theophilus, ja Justin selbst gibt zu, daß auch viele rechtgläubige Christen anderer Meinung seien [3]). Origenes

---

[1]) dial. cum Tryph. p. 280. — [2]) Barnab. c. 15. Justin dial. 80. 81. 139. Iren. V, 33. 34, wo die bekannten Mittheilungen aus Papias, Irenäus selbst aber V, 35: regnabunt justi in terra crescentes ex visione Domini et per ipsum assuescent capere gloriam Dei Patris et cum sanctis angelis conversationem . . et unitatem spiritualium in regno capient. Tert. adv. Marc. III, 24 copia omnium bonorum spiritualium. Neander Antig. 499. — Von einer Wiederherstellung Israels als Volk wissen übrigens auch diese VV. nichts. — [3]) dial. 80 p. 278.

aber hat ihn von seinem spiritualistischen Standpunkte aus entschieden bekämpft [1]), sein Schüler Dionysius von Alexandrien ging darin so weit, daß er selbst die Authentie der (von dem christlichen Alterthum fast einstimmig anerkannten) Offenbarung Johannis bestritt [2]). Von da an zählte der Chiliasmus nur noch einzelne Vertreter [3]). In dem Maße, als das Christenthum Staatsreligion wurde, verschwand er allmählig ganz aus der Kirche.

Aber die großen Thatsachen der christlichen Hoffnung: die sichtbare Wiederkunft Christi, die Auferweckung der Todten, das Weltgericht und die ewige Herrlichkeit der Gemeinde bleiben in voller Geltung, Bekenntniß und das Triumphlied der streitenden Kirche, im Hause ihrer Wallfahrt.

---

1) de princ. II. 11, 2. c. Cels. IV, 22. — 2) Und zwar aus innern Gründen: Sprache, Styl, Geist des Ganzen, Euseb. VII, 25. Vgl. Neander III, 1, 727 ff. — 3) Der letzte war in der griech. Kirche Apollinaris von Laodicea.

Beilagen.

Beil. zu S. 15 Anmerkg. 2. Kuhn a. a. O. 155: „Ist man genöthigt, den inwendigen Logos bei Theophil. persönlich zu denken (was ich jedoch für irrig halte, weil ihn auch nach Theophil. das Hervorgehen zur Schöpfung erst zur Hypostase macht), so weiß man doch nicht, was man mit dem auswendigen machen, wie man ihn von jenem unterscheiden soll. Will man aber die Bedeutung der Zeugung, also auch des auswendigen Logos vorzugsweise in der Ausprägung einer eigenen Persönlichkeit finden, wie man bei den vorhergehenden Apologeten nicht anders kann, so hört der inwendige Logos auf, etwas für sich zu sein, so ist er eben die Vernunft in Gott. In dieser Schwebe finden wir die Logoslehre bei Theophilus".

Beil. zu S. 199 Anmerkg. 2. Die Stelle des Basilius de spiritu s. c. 27 geht jedoch über die bisherige Anschauung hinaus. Basil. will das Wörtlein *σύν* (*συνυπάρχειν*) als den bezeichnendsten Ausdruck für das Verhältniß des heiligen Geistes zum Vater, obwohl es nicht in der Schrift vorkommt, überhaupt aber die Gottheit des heiligen Geistes, aus der Tradition rechtfertigen. Er unterscheidet da *κηρύγματα* und *δόγματα*; jene haben wir aus der geschriebenen Lehre, diese aus der apostolischen Ueberlieferung auf geheimnißvolle Weise überkommen; erstere enthalten die offenkundigen Allen bekannten Vorschriften, letztere die *μυστικὴ παράδοσις*. Beide haben dieselbe Bedeutung (*ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν*). Wenn wir die ungeschriebenen Gebräuche

als minder bedeutend verwerfen, so werde uns bald auch der wesentliche Inhalt des Evangeliums selbst verloren gehen, und wir werden vom Kerygma nichts übrig behalten als den Namen. Zu jenen Dogmen zählt nun aber Basilius hier (nicht Glaubenslehren sondern) dem Ritus und Cultus angehörige Stücke, z. B. die Bezeichnung mit dem Kreuze, die Form der Epiklesis in der Eucharistie, die Kniebeugungen im Gottesdienst, das dreimalige Untertauchen — die Salbung mit Oel und die Abrenuntiation bei der Taufe — lauter bedeutungsvolle Gebräuche. Wo stehen, fragt er, diese Stücke in der Schrift? Sie stammen aus der geheimen Tradition, welche die Väter verschwiegen überliefert haben, um die Heiligkeit der Mysterien zu wahren. Denn was den Uneingeweihten nicht einmal zu schauen gestattet ist, das dürfe auch nicht durch Schrift veröffentlicht werden. Offenkundige Dinge kommen bei der Menge leicht in Verachtung; was in heiliger Stille und Zurückgezogenheit gehalten werde, das bleibe Gegenstand der Bewunderung und fleißiger Erforschung. Dieß ist der Grund, warum von den Aposteln und Vätern her Manches u n g e s c h r i e b e n überliefert worden sei. Denn etwas anderes ist das *δόγμα*, etwas anderes das *κήρυγμα*. Das Dogma werde verschwiegen, die Kerygmen aber seien die öffentlich vorgetragene Lehre (*τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημιοσιεύεται*)". Basil. setzt hinzu: eine Art von Stillschweigen sei auch das Dunkel, dessen sich die Schrift bediene, um den Sinn der Dogmen schwer verständlich zu machen, zum Frommen derer, die sich mit der Schrift beschäftigen. Selbst das Bekenntniß des Glaubens an Vater, Sohn und heiligen Geist — aus welchen Schriften haben wir es? Ohne Zweifel aus der (überlieferten) Taufformel". — Offenbar hat hier Basil. einen andern Begriff von der Tradition, als den altkirchlichen bei Irenäus und Tertullian. Ihnen war die Tradition die öffentliche, allbekannte Lehre der Kirche, inhaltlich die praedicatio apostolica et ecclesiastica (was Basil. *κήρυγμα* nennt); hier fällt sie mit der Arkan-Disciplin zusammen, denn gerade darauf beziehen sich die obigen Beispiele. Dahinter liegt aber wohl der allgemeine Gedanke, daß der dunkle Gehalt der heiligen Schrift erst durch die Tradition sich der Kirche erschließe und bewähre.

Beil. zu S. 176 Anmerkg. 2. Eben hierin hat die Differenz der Ansichten über das Sabell. System seinen Grund. Den Anstoß dazu

gab Schleiermacher durch seine berühmte Abhandlung in der theologischen Zeitschrift Jahrg. 1823, Heft 3 (gesammelte Werke 1. Abth., 1. Bd., p. 485); damit zu vergl. Neander, Kirch.-Gesch. I, 329; Baur, von der Dreieinigkeit 1, S. 257, die Kirche der drei erst. Jahrhunderte S. 388; Dorner a. a. O. 1, 703; Voigt, Athanasius S. 260; Zahn 196; Herzog, Real-Enc. XIII. — Es sind besonders drei Punkte, über welche diese Forscher differiren. Um nicht zu ausführlich zu werden, beschränke ich mich darauf, meine Ansicht darüber auszusprechen. 1) Das Verhältniß der Monas zum Vater betreffend, ist es mir (mit Baur) nicht zweifelhaft, daß Sabellius beide unterschieden hat, trotzdem, daß Athanasius mit Hilarius, Gregor v. Nyssa, u. A. auch Neander, beide identificiren. Der ganze Zusammenhang der Sabell. Theorie fordert diese von Basilius, Epiphanius und Theodoret angenommene Unterscheidung, während sich die Ausdrucksweise des Athanasius von seinem theol. Standpunkte aus wohl erklärt. Auch war Athan. selbst der Meinung der Sabell. nicht ganz sicher (s. d. St. IV, 13). 2) Zweifle ich ebensowenig, daß Sabell. das Hervorgehen des ersten Prosopon nicht erst auf die schon vorhandene Welt bezogen, sondern zur Schöpfung derselben in ein causales Verhältniß gesetzt habe. Es verstand sich dieß nach der ganzen Anschauungsweise dieser Richtung von selbst, wird auch von Athanasius überall vorausgesetzt (διὰ τὸ κτίσαι ἐπλατύνθη ἡ. τρ.). Die Angabe Theodoret's (fab. h. 2, 9), daß das erste Prosopon als Vater im A. Testament das Gesetz gegeben habe, spricht nicht dagegen; denn das A. T. gehört ja mit zur Periode des Vaters. 3) Was das Verhältniß des Logos zum Sohn, von welchem der Sabellianismus jenen ganz bestimmt unterschied, und zu dem ganzen trinitarischen Prozeß betrifft, so scheint mir der Sabellianismus den Logos als das durch die ganze trinitarische Bewegung hindurchgehende vermittelnde Prinzip gedacht zu haben; dieß aber speciell in der (spätern) Phase desselben, welche Marcellus vertrat. Bis dahin verspare ich mir daher das Nähere darüber.

Beil. zu S. 219. A. F. C. Vilmar: Luther, Melanchthon, Zwingli (nach dessen Tode von Piderit herausgegeben 1869) spricht sich über die Bedeutung des Athanasius im Zusammenhang unseres ganzen Abschnitts also aus: „Im Anfang, als der heilige Geist die Heidenwelt, nach der Verwerfung des erwählten Volkes, welches seinen Herrn und König ver-

worfen hatte, zu Christo berief, wurde diese Heidenwelt von dem heiligen Geist dahin getrieben, den Uranfang aller Offenbarung nachzuerleben: die Erkenntniß des einen wahren Gottes, des Vaters, des Allmächtigen, des Schöpfers Himmels und der Erde, und es hat der heilige Geist die Christenheit in den ersten zwei Jahrhunderten, selbstverständlich unter dem heftigen Kampf mit dem Widersacher, welcher dem Glauben und der Seligkeit der Menschenwelt hindernd und so viel an ihm ist, zerstörend gegenübersteht, diese Thatsache erleben lassen. Der Kampf mit den Gnostikern hat die soeben angegebene Bedeutung. Erst nachdem diese Erkenntniß ein Erlebniß geworden, als eine Erfahrung in das Blut und Leben der aus den Heiden gesammelten Christenwelt eingetreten war, wurde es möglich, die christliche Welt auch, und zwar in ganz gleicher Weise, die Gottheit des Sohnes und hiernächst die Gottheit des heiligen Geistes nicht blos erkennen, sondern erleben, erfahren zu lassen; es geschah dieß im 4. Jahrhundert, vermittelt durch den Kampf mit den Arianern, und es war damals, streng genommen, nur ein Einziger, welcher die Erfahrung von dem Logos, welcher Fleisch geworden, als wahrem Gotte, voll und ganz in sich trug, so daß nicht allein die damalige Zeit sich an ihn anschließen mußte, sondern auch alle folgenden Jahrhunderte diese Erfahrung ihm nacherleben müssen: Athanasius".

II.

Die Christologie.

Nachdem das Verhältniß zwischen Vater und Sohn und Geist bis in die äußersten Consequenzen hieraus symbolisch festgestellt worden war, wandte sich die dogmenbildende Reflexion der Kirche auf die Person des Gottmenschen, von der sie ausgegangen war, zurück. Denn alle jene, noch so subtilen Bestimmungen, hatten ihren letzten praktischen Zweck darin, zu konstatiren und zu bezeugen, daß der Mensch Jesus Christus wahrer Gott, daß er der Gottmensch und als dieser der Erlöser und Mittler der Menschen sei. In dem christlichen Bewußtsein der Erlösung lag ihre innerste Wurzel. Jetzt handelte es sich darum, das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in seiner geschichtlichen Person — in der Person des menschgewordenen, leidenden, sterbenden und auferstandenen, seiner Gemeinde gegenwärtigen, also des lebendigen Christus (denn als dieser ist er Inhalt des Glaubens) näher zu bestimmen; — eine Aufgabe von nicht minder centraler und praktischer Bedeutung.

Damit beginnt die christologische Arbeit im engeren Sinne.

Sie setzte eben da ein, wo das Dogma vom Sohn zum Abschluß gekommen war. Noch während des arianischen Streites und im unmittelbaren Anschluß an denselben nahm sie ihren Anfang. Aber die allgemeinen Grundlagen dafür waren bereits in den von uns durchlaufenen Stadien (1—4) gewonnen. Deshalb müssen wir mit unserer Betrachtung auch hier wieder bis an den Anfang zurückgehen, um dann die Entwicklung weiter fortzuführen.

Erstes Stadium.

Unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo.

Daß in Christi Person Gottheit und Menschheit geeinigt sind, dieß war die Grundanschauung, von der die Kirche ausging (s. oben Theologie, erstes Stadium). Aus welchen Elementen die menschliche Natur des Erlösers bestehe, insbesondere der Unterschied zwischen Seele und Leib, kam dabei noch nicht in Betracht; nur daß sie eine wahre und wirkliche, dem menschlichen Geschlecht entstammende sei, wurde schon von den apostolischen Vätern eben so nachdrücklich hervorgehoben als seine Gottheit. Denn auf der Einheit beider in Christi Person beruhte ihnen das Heil der Menschheit, die Wahrheit der Erlösung, das Wesen des Christenthums. Die menschliche Seite Christi wird von ihnen meistens einfach als *σάρξ*, die göttliche zuweilen als *πνεῦμα*, die Menschwerdung häufig als Erscheinung Gottes im Fleisch, in der Regel als *σάρκωσις* bezeichnet, von Justin einmal geradezu als ein *μορφοῦσθαι* (Apol. I, 5); daher die schon angeführten Formeln: *ὁ λόγος σαρκοποιηθείς, ἐν ἀνθρώπῳ θεός.* Wie unmittelbar man das Verhältniß dachte, zeigen Stellen wie die: „Er (dieser selbige Christus) ist sarkisch und pneumatisch, gezeugt und ungezeugt *γεννητὸς καὶ ἀγέννητος*), sterblich und unsterblich zumal [1]). Und eben so unbefangen redete man von einem Leiden des Sohnes Gottes, von einem Blute und Tode Gottes. Bei Ignatius heißt der menschgewordene Logos mehrmals die *ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος*, die Kirche das Abbild derselben. Christus ist ihm die leibhaftige gottmenschliche Einheit. Justin, um dieß hier vorweg zu bemerken, läßt ihn von Oben her aus Gott geboren sein und betrachtet ihn geradezu als eine Erscheinung, ja fast wie eine Theophanie des Logos: „obwohl ein Mensch, doch nicht aus menschlichem Samen, sondern aus göttlicher Kraft" — ganz nach Leib, Geist (Logos) und Seele, läßt er ihn aus dem Logos herausgesetzt sein [2]), ohne damit entfernt die Realität seines menschlichen Wesens oder die Abstammung aus Maria

---

1) Barnab. 7. Clem. R. 2. Ignatius Rom. 6, Ephes. 1. Tatian: *θεὸς πεπονθώς.* — 2) Apol. I, 32: *οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως.* dial. 54. 76. Ap. II, 10.

läugnen zu wollen, die er vielmehr gegen den Doketismus vertheidigt. Irenäus drückt sich gewöhnlich so aus: das Wort Gottes, das im Anfang war und von jeher der Menschheit gegenwärtig war, ist vereint mit seinem (menschlichen) Gebilde Mensch geworden, wahrhaftiger, leidensfähiger, sterblicher Mensch, aus Leib und Seele bestehend — factus id ipsum, quod nos eramus, darauf legte er das Gewicht. Er, der unfaßbare, hat sich faßbar, gleichsam greifbar gemacht[1]), ja sogar: ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum[2]). Auch er denkt dabei an keine Veränderung oder Verwandlung des Logos in's Fleisch, wohl aber an die innigste Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo. Er nennt ihn „das eingeborene Wort mit seinem menschlichen Gebilde vereint, vermischt, zusammengeschmolzen"[3]), er braucht dafür selbst den Ausdruck ἕνωσις καϑ' ὑπόστασιν φυσική[4]); und wie real er diese Einheit denkt, erhellt auch daraus, daß er die Fleischwerdung des Logos zugleich als die Vollendung des Menschen faßt. Nach Irenäus ist nämlich der Mensch schon von vorn herein auf die Gemeinschaft mit dem Logos angelegt; sie gehört wesentlich mit zur Wahrheit der menschlichen Natur, zum Begriff der Gottesbildlichkeit. In dem ersten Adam war sie erst als Anlage, als zu verwirklichende Idee. Nachdem sie durch den Fall verloren gegangen, wurde sie in Christi gottmenschlicher Person nicht nur wiederhergestellt, sondern erst zur vollen Wirklichkeit gebracht. Durch seine Geburt in's Fleisch hat er, der Reine, die alte Geburt geheilt und umgewandelt, und indem er sammt dem heiligen Geiste sich mit der alten Substanz des Fleisches einigte, bildete er den wahrhaft lebendigen und vollkommen geistlichen Menschen, in welchem Adams Schöpfung vollendet und seine Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit mit Gott realisirt ist. So ist Christus selbst die leibhaftige Verwirklichung der Gottesebenbildlichkeit[5]); ein Gedanke, der auch bei Tertullian

1) III. 18, 1. 7. c. 21, 9; III. 22, 1. — III. 16, 6. IV. 18, 1; 20, 5. IV. 38, 2. — 2) V. 18, 1 u. 3 vgl. III. 16, 9: significans Christum passum et ipsum esse Filium Dei, qui pro nobis mortuus est, ait apost. Paulus Rom. 5, 8 etc. — 3) III. 16, 6: Verbum unigenitus — unitus et consparsus (πεφυραμένος) suo plasmati .. et caro factus. III. 19, 1: Filius Dei filius hominis factus est, commixtus Verbo Dei. — 4) In einem Fragment bei Massuet p. 847. — 5) IV. 3, 11. V. 1, 3: in fine Verbum Patris et spiritus Dei adunitus antiquae sub-

bisweilen anklingt, jedoch nicht weiter durchgeführt wird [1]). Dieser betrachtet die Menschwerdung als einen Akt der schlechthinigen Macht und Freiheit Gottes auf Grund seiner rettenden Liebe zu uns, und zwar als eine Menschwerdung im eigentlichsten Sinne, „als eine Geburt Gottes ins Fleisch" (nasci se Deus voluit), als Uebergang aus einer Daseinsweise in die andere, zu dessen Rechtfertigung (gegen Marcion) er den Satz aufgestellt: „daß Gott, im Unterschied von allen Geschöpfen, sich in Alles verwandeln kann und gleichwohl bleiben, was er ist." Kraft dieses Aktes ist der Sohn Gottes in die endlich-menschliche Seinsweise, in die Theilnahme an den Affekten, Zuständen, Leiden des Fleisches eingegangen (concarnatio), weshalb man sagen kann: natus, mortuus est filius Dei, crucifixus, passus, mortuus est Deus [2]). Auch sonst kommen die Ausdrücke *σάρκωσις, σύγκρασις, μίξις, πνεῦμα σαρκούμενον* ganz unbefangen vor: Alles Zeugniß dafür, daß man das Verhältniß als innigste Durchdringung faßte.

Es hängt dieß zusammen mit der Anschauung der VV. von der Erlösung und Versöhnung, die ihnen weniger auf den geschichtlichen Heilsthaten als auf der Person Christi beruhte. Sie sahen in ihr die Gemeinschaft Gottes mit dem abgefallenen Geschlechte principiell wieder-

---

stantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum fecit hominem, capientem perfectum patrem (Dunker 203). Vgl. V, praef: factus est quod nos sumus, ut nos perficeret esse quod ipse est. Ferner II. 22, 4. III. 18, 7 c. 21 ganz, insbes. V. 16, 2 das griech. Fragment p. 761. — Nur geht dem Iren. die Bedeutung der Person Christi lange nicht auf in dem modernen „urbildlichen Menschen". Vgl. mit III. 18 c. 19 und die oben S. 165 ff. (zur Theologie) mitgetheilten Stellen.

[1]) de resur. carnis c. 6 und adv. Prax. 12, zu Genesis 1, 26 (nach der umschreibenden Uebersetzung Baur's (die Lehre v. d. Versöhnung 1, 40): „Es gab einen, nach dessen Bilde Gott den Menschen schuf; er schuf ihn nämlich nach dem Bilde des Sohnes, in welchem als Mensch die Idee der Menschheit vollständig (certior et verior) realisirt werden sollte. Damals aber war der nach seinem Bilde geschaffene Mensch nur dem Namen nach sein Bild, da er erst aus der Erde gebildet werden sollte, als Bild des wahren (imago veri), des Gottmenschen". adv. Marc. V, 8: Deus Christum sermonem suum intuens hominem futurum. — [2]) de carne Chr. 3. 4. 5 adv. Prax. 16. S. meine Christol. 2, 170. Auch Tert. will damit keine Umsetzung des Sohnes in menschl. Wesenheit lehren, er vertheidigt aufs energischste seine Geburt aus Maria, ja a. a. O. 27 u. 29 macht er gegen Prax. den Unterschied der Naturen in Christo auf eine Weise geltend, die an die spätere kirchl. Formulirung erinnert: invenimus usquequaque

hergestellt, die Menschheit in seiner Person mit Gott verbunden, wie es Irenäus einmal ausdrückt V. 16, 1: „Als der Logos Gottes Mensch wurde, hat er sich dem Menschen, und den Menschen sich assimilirt, oder 21, 1: Alles in sich zusammenfassend, ist Christus die zusammengefaßte Einheit geworden". Dieses Bild einer gottmenschlichen Einheit in Christo steht den VV. vor Augen. Es hat sich ihnen aus dem ursprünglichen Eindruck seiner Erscheinung, der sich in der Gemeinde fortpflanzte, und aus der evangelischen Darstellung eingebildet. Und diese Anschauung geht der ganzen weiteren Entwicklung voran. Sie ist der Ausgangspunkt dafür und die stete Begleiterin auf dem Wege. In ihr wird Göttliches und Menschliches in Christo noch ganz unbefangen als unmittelbar Eins zusammengeschaut.

Aber es kam nun darauf an, daß auch der Unterschied in der Einheit schärfer erkannt und diese als eine vermittelte begriffen wurde. Dieß konnte nur dadurch geschehen, daß zunächst die beiden zusammengehörigen Seiten unterschieden, jede in ihrer Vollständigkeit und Eigenthümlichkeit constatirt wurde.

Zweites Stadium.

Die göttliche und die menschliche Natur in Christo, jede in ihrer Realität und Totalität.

Auf welchem Wege die Kirche zur Erkenntniß des Verhältnisses Christi zu Gott gelangt ist, wie sie ein Moment nach dem andern herausbildete, bis sie in dem Nicänum den vollen Begriff der wahren Gottheit des Sohnes, seiner wesentlichen Einheit mit und seines per-

---

filium Dei et hominis, cum Deum et hominem, sine dubio secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem. Videmus duplicem statum, non confusum sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum .. salva est utriusque proprietas substantiae; beide in suo statu distincte agentes, keine transfiguratio substantiae (div.), keine mixtura ex carne et spiritu. Doch ist diese Betrachtungsweise, durch die Polemik gegen den Patripass. hervorgerufen, die seltnere. Vgl. Dorner 2, 589. 591.

sönlichen Unterschied es von dem Vater bekenntnißmäßig aufgestellt hat, das haben wir dargelegt und setzen wir hier voraus. Mittlerweile hatte sich die Reflexion auch auf die Menschheit Christi gerichtet und darin mit dem ökumenischen Concil vom Jahre 381 einen abschließenden Punkt erreicht. Dieß ist nun näher nachzuweisen.

1) Dem Doketismus gegenüber hatte es sich um die Wahrheit der leiblichen Natur Christi gehandelt. Auf seine menschliche Seele wurde in diesem Gegensatz kein Gewicht gelegt. Es ist zwar irrig, was man so häufig behauptet, die älteren VV. hätten eine solche in Christo überhaupt nicht anerkannt; die ψυχή war ihnen in der σάρξ mitbeschlossen, wie man am deutlichsten an Tertullian sieht, der sich häufig (c. Marc. III) so ausdrückt, als ob er die Menschheit Christi ausschließlich in die Leiblichkeit setze, und doch gegen die Valentinianer zeigt, daß Christus, um uns zu erlösen, eine der unserigen gleichartige menschliche Seele gehabt haben müsse — und zwar Eine vernünftige Seele im Unterschied von der physischen Substanz [1]). Aehnlich bei Irenäus, der die Menschheit Christi, die aus der alten adamitischen Substanz stammende plasmatio, nicht nur Hunger und Durst leiden, sondern Kummer und Angst fühlen, mit dem Satan streiten läßt, und wiederholt seiner Seele gedenkt: „Er hat Alles, was unser ist, angenommen, um es in sich zu recapituliren, seine Seele für unsere Seele, sein Fleisch für unser Fleisch gegeben" [2]). Die Seele fehlt also in der That nicht, selbst bei Justin wohl nicht ganz [3]). Allerdings wird

1) de carne Chr. c. 10—13 gegen die Meinung, Christus habe eine fleischliche Seele gehabt: in Christo invenimus animam et carnem — nicht eine anima carnea, sondern anima und caro, — pro duarum qualitatum distinctione, seorsum animam et seorsum carnem, wofür sich Tert. auf Mtth. 26, 38 beruft. Die Seele der Seele ist der sensus, notitia sui, ratio 12 vgl. de resurr. 53. — 2) V. 1, 1 vgl. V. 6, 1; 9, 1. III. 22, 1: Wir sind corpus de terra et anima accipiens a Deo spiritum: hoc itaque factum est Verbum Dei. Nach Iren. gehört zur vollkommenen Menschheit Leib, Seele und Geist, d. h. der von Gott ausgehende Lebensgeist, der durch seine Immanenz im Menschen ihm die Gemeinschaft mit Gott vermittelt. Dieser vollkommene Mensch ist in Christo verwirklicht; er besaß also Leib, Seele und Geist; gegen Ziegler 240. — 3) Die oben angef. dunkle St. Justins Ap. II, 10 ist noch kein Gegenbeweis. Zwar erwähnt er nirgends eine „vernünftige" Menschenseele des Erlösers ausdrücklich, aber die Art, wie er von seiner Menschheit, von seinem Leiden und insbesondere von dem seiner Seele redet, setzt doch voraus, daß er

kein Gewicht darauf gelegt, weil kein Anlaß dazu vorlag; vielmehr fand gerade in dieser Hinsicht eine bemerkenswerthe Unklarheit und Unsicherheit bei den genannten griechischen Kirchenlehrern statt. Der Grund liegt in ihrer platonischen Psychologie. Sie ließen nämlich den Menschen trichotomisch aus σῶμα, ψυχή und λόγος (oder πνεῦμα, νοῦς) bestehen, leiteten aber letzteren ab von der Theilnahme an der göttlichen Vernunft; es ist der Logos in seiner Immanenz in der Menschheit, oder auch ein Ausfluß desselben, der den Menschen zum vernünftigen macht, λόγος σπερματικός. Ersteres war die Meinung Tatians (c. 10, 24), Letzteres die des Justin und Clemens, woran auch Irenäus anstreift, wobei übrigens das Verhältniß der menschlichen Seele zum göttlichen Logos nie zum klaren Ausdruck kam. Indem man nun diese Theorie auf die Person Christi anwandte, lehrte man zwar, daß ihm der Logos in seiner Totalität einwohne, aber daneben schien dann für die menschliche logische Seele keine Stelle mehr übrig zu bleiben.

2) Durch Origenes kam es auch hierin zu einem bedeutenden Fortschritt. Er sprach die Unterscheidung zwischen einer vernünftigen Seele Christi und dem ihm innewohnenden göttlichen Logos auf das Bestimmteste aus: Volens Filius Dei pro salute generis humani apparere hominibus, suscepit non solum corpus humanum, sed et animam nostrarum animarum similem per naturam, de Pr. IV, 31 [1]) und diese Bestimmung entwickelte er mit so überzeugender Evidenz, daß die Kirche darin den Ausdruck ihres eigenen Glaubens erkannte. Die Synode zu Bostra (gegen Beryll) bestätigte den origenischen Satz: ἔμψυχον τὸν ἐνανθρωπήσαντα [2]).

Diese Bestimmung bildet ein wesentliches Moment der origenischen Christologie, die hier, wenigstens in ihren Grundzügen, umsomehr dargestellt werden muß, als sie der erste eingehende Versuch einer Construction des Dogma ist, und zwar im vollen Bewußtsein der Schwie-

---

diese nicht blos als physisches Lebensprinzip gedacht habe, Dial. 99. 102. 103. 105. Nur Clemens Alex. scheint sie gar nicht anzuerkennen.

1) c. Cels. II, 9. 23. 25. — 2) Euseb. H. 2. VI, 33. Sokrates H. E. III, 7: οὐ πρῶτον Ὠριγένην ἐπὶ ταύτην τὴν πραγματείαν ἐλθεῖν (sagen Eusebius und Pamphilus) ἀλλὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας μυστικὴν ἑρμηνεῦσαι παράδοσιν.

rigkeiten, um die es sich dabei handelt. Gleich zu Anfang seiner Erörterung de Pr. II c. 6 spricht er sich darüber aus. Nachdem er die absolute Unveränderlichkeit, Erhabenheit und Herrlichkeit des Sohnes Gottes gepriesen hat, sagt er, hier trete uns nun das erstaunenswerthe Wunder entgegen, daß er seines Herrlichkeitszustandes sich entäußernd Mensch geworden sei (quod de statu majestatis suae homo factus sit), und fährt dann fort: „Das geht unter allen seinen Wundern und Großthaten am meisten über die Verwunderung des menschlichen Geistes und über die schwache Einsicht der Sterblichen hinaus, daß jene so erhabene Macht der göttlichen Majestät, jenes selbsteigene Wort des Vaters und die absolute Weisheit Gottes, in welcher Alles, Sichtbares und Unsichtbares, geschaffen ist, daß das in der Beschränktheit (Umgrenzung) des Menschen, der in Judäa auftrat, begriffen sein soll; noch mehr, daß die Weisheit Gottes in den Schooß eines Weibes eingegangen ist, als Kind geboren wurde und wimmernd sich vernehmen ließ nach Art klagender Kindlein; daß er hernach bis zum Tode betrübt war, und es zuletzt bis zur schmachvollsten Todesart mit ihm gekommen ist, ob er gleich am dritten Tage auferstand. Weil wir darin einiges so ganz menschlich sehen, daß es von der gemeinen Schwachheit der Sterblichen nicht abweicht, anderes so ganz göttlich, daß es nur der ursprünglichen, unaussprechlichen Natur der Gottheit zukommt, so steht der menschliche Verstand stille und weiß vor Verwunderung nicht, wohin er sich wenden, was er festhalten soll. Bekommt er den Eindruck eines Gottes, so sieht er einen Sterblichen; meint er einen Menschen vor sich zu haben, so gewahrt er den nach Ueberwindung der Todesherrschaft triumphirend von den Todten Wiederkehrenden". Deshalb müsse man mit heiliger Scheu darauf bedacht sein, die Wahrheit beider Naturen in der Einheit des Subjects so darzulegen, daß man weder unziemliche und beschränkende Vorstellungen von jener göttlichen und unaussprechlichen Natur einlasse, noch auch die geschichtlichen Thatsachen für täuschenden Schein erkläre" [1]). Der Versuch, den er macht, diese Schwierigkeit zu lösen, hat wie sein ganzes System zu seinen

---

1) S. meine Monogr. S. 161. — Etwas anders formulirt er die Schwierigkeit a. a. O. IV, anac. 30. Die zwei zu vermeidenden Klippen seien: ut neque aliquid divinitatis in Christo defuisse credatur, et nulla penitus a paterna substantia, quae ubique est, facta esse putetur divisio.

beiden Faktoren die göttliche Gerechtigkeit und die kreatürliche Freiheit, und ist durchaus ethisch gedacht; seine Tendenz ist ganz darauf gerichtet, eine wirkliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu gewinnen, wie denn der Ausdruck *θεάνθρωπος* bei ihm zuerst vorkommt. Die Lösung selbst aber findet er in der Seele, deren Präexistenz er voraussetzt [1]).

Mit dem Leibe könnte sich die Gottheit nicht unmittelbar vereinigen ohne Darangebung ihrer absoluten Unveränderlichkeit, wohl aber mit der ihr verwandten Seele, welche das Mittelglied zwischen Geist und Leib und schon von vorn herein für die Gemeinschaft mit der Gottheit organisirt, aber auch in die Leiblichkeit und Leidentlichkeit einzugehen geeignet ist (substantia animae inter Deum et carnem medians). Alle menschlichen Seelen existirten, bevor sie in dieses Zeitleben herabkamen, als reine, leiblose Geister. Sie gehörten jenem Reiche freier intelligibler Wesen an, welche Gott mit der Bestimmung geschaffen hatte, in ihm zu leben und in der Gemeinschaft mit ihm zu beharren. Sie alle participirten an dem göttlichen Leben und waren durch die Theilnahme daran gut, gewissermaßen göttlicher Art (*θεοί*)[2]). Aber weil sie das absolute Leben nicht als selbstwesentliches, selbsteigenes, sondern nur als mitgetheiltes besaßen, stand es in ihrer Macht vermöge der ihnen verliehenen Willensfreiheit, entweder in jener ursprünglichen Gemeinschaft zu beharren oder auch davon sich abzukehren — und je nach dem Gebrauch, den sie von diesem *αὐτεξούσιον* machten, entschied sich ihr Geschick. — Noch im Jenseits fiel ein Theil dieser Geister vermöge eines Aktes freier Selbstentscheidung von Gott ab. Die Folge war, daß das göttliche Leben in ihnen erkaltete, daß sie zu „Seelen" wurden[3]), und daß sie nun (justo judicio), je nach dem Maße ihrer Verschuldung, in irdische Leiber gekleidet, dem diesseitigen Zeitleben unterworfen werden, welches für sie die Bedeutung eines Läuterungs- und Reinigungsprozesses hat (II, c. 8. c. Cels. I, 32). Während nun jene Seelen von Gott abfielen, beharrte diejenige Seele, welche zur Seele Christi wurde, unwandelbar in der ethischen

---

1) Zum Flgd. s. meine Monogr. S. 203 ff. Die Hauptst. de Princ. II, c. 6 §. 1—6. c. Cels. an vielen O. und in Joh. XXXII, 17.

2) de Princ. IV: Deum et hae creaturae rationaliter quodammodo unius substantiae; meine Monogr. 155. — 3) *ψυχή* von *ψύξις*.

Lebens- und Liebesgemeinschaft mit dem Logos, und ist dadurch so völlig in ihn auf- und mit ihm zusammengegangen, so ganz von ihm erfüllt, durchdrungen, durchglüht und in ihn vergottet worden, daß sie den höchstmöglichen Grad der Einheit mit ihm erreichte: eine einzigartige Einheit, unendlich intensiver als die Immanenz des Logos in den Aposteln oder die seines Geistes in den Heiligen — eine ethisch-wesenhafte Einheit, vermöge deren sich in dieser sündlosen Seele die Möglichkeit des Bösen in die ethische Unmöglichkeit des Sündigens aufgehoben hat und sie selbst „Ein Geist mit dem Herrn" geworden ist[1]). Origenes beruft sich dafür auf Ps. 45, 8 und braucht zur Veranschaulichung das Bild des im Feuer liegenden, vom Feuer durchglühten Eisens: „auf ähnliche Weise verhält es sich mit jener Seele, die wie das Eisen im Feuer, so im Wort, in der Weisheit, in Gott liegt: omne quod agit, quod sentit, quod intelligit, Deus est (6, 6). Eben um dieser ihrer einzigartigen ethischen Beschaffenheit willen war diese Seele eben so würdig als geeignet, die Vermittlerin für die Fleischwerdung des Logos und das Organ seiner Erlösungsthätigkeit zu werden[2]). — Mit ihr geeint nahm der Logos menschliche Natur, menschliche Leiblichkeit aus Maria an, und wurde so zum vollständigen Gottmenschen, bestehend aus dem *θεὸς λόγος*, aus *σῶμα* und *ψυχὴ λογικὴ* (*σύνθετος*). Wie aber die Seele Christi bereits von dem Logos vollständig durchdrungen und vergottet war, so durchdrang sie nun auch die Leiblichkeit Christi und bildete diese so tief hinein in das Göttliche, daß sie gleichsam Ein Wesen mit ihm wurde[3]).

---

[1]) de Pr. II. 6, 3: illa anima (Jesu) ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei et indissociabiliter inhaerens, utpote sapientiae et verbo Dei et veritati et luci verae, et tota totum recipiens atque in ejus lucem splendoremque cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus. Vgl. ebendas. 6, 5: haec anima ita elegit justitiam, ut propositi firmitas et dilectionis inexstinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum sit in naturam. c. Cels. VI, 17: *τῇ ἄκρᾳ μετοχῇ — ἄκρᾳ καὶ ἀνυπερβλήτῳ κοινωνίᾳ* habe sich der Logos mit dieser Seele verbunden, *μηδ' ἕτερον ἔτι τυγχάνειν* (*αὐτὴν*) *αὐτοῦ*. Ebendas.: *οὐκ εἰσὶ δύο ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν θεὸν λόγον*. it. c. 84. — [2]) A. a. O. dilectionis ergo merito anima Chr. cum Verbo Dei Christus efficitur. — [3]) c. Cels. III, 41 in Matth. tr. 33: suscepit in se veram humanae carnis naturam — et deificavit quam susceperat humanam naturam.

Der Leib des Erlösers war, weil ein wahrhaft menschlicher, aus der Materie gebildeter, dem unsrigen völlig homogen, sinnlich, leidensfähig, sterblich, aber darin von allen übrigen unterschieden, daß er schlechthin rein und unbefleckt, und daß er zu einer freieren Existenzweise erhoben war: ersteres von wegen seiner übernatürlichen Empfängniß, letzteres, weil ihm die Gottheit des Logos mittelst der Seele verklärend einwohnte. Schon während seines irdischen Lebens begann diese Verklärung einzutreten — er besaß schon damals die Fähigkeit, sich in verschiedenen Formen darzustellen —, nur wie eine leichte Hülle war die Knechtsgestalt darüber hingebreitet; mit der Auferstehung und Auffahrt aber brach sie stufenweise in hellem Glanz hervor, die irdischen Bande fielen ab, das Materielle ging ins Pneumatische über; in eine höhere Daseinsweise erhoben, durchdringt und erfüllt der Verherrlichte frei das Universum [1]). Ja so innig ist und war diese Verbindung, daß in der Schrift die Seele **mit** dem Leibe, den sie annahm, Gottes Sohn, Gotteskraft u. s. w. genannt und hinwiederum der Sohn Gottes, durch welchen Alles geschaffen worden ist, Jesus Christus und Menschensohn genannt wird; per omnem script. tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinae nuncupationis signibus decoratur [2]). Also eine Art von communicatio idiomatum, und zwar keine blos nominelle. Daß sie für die Seele schon vor und mit der Incarnation eintrat, erhellt aus dem Obigen von selbst; für den Leib erfolgte sie von der Himmelfahrt an, so nämlich, daß auch er allmählig in das Wesen der Gottheit (in den

---

1) Vgl. c. Cels. I, 33. II, 23 mit I, 32—38. III, 41. V, 8. 19. 23, in Matth. XII, 36; meine Monogr. 210—213. Doketismus im eigentlichen Sinne hat Orig. nie gelehrt, umsoweniger, als er die soteriologische Bedeutung des Todes Christi klar anerkannte. — Sein Gedanke war der richtige, daß wie der Leib Jesu nur eine freiwillig angenommene Anschauungsform für den Logos war, er auch fortwährend Herr seiner Leiblichkeit blieb und als solcher handelte. Nur den Unterschied der Stände hat Orig. nicht scharf gefaßt; sie fließen ihm durcheinander. Viel weiter ging darin Clemens Str. VI, 9: „Lächerlich wäre es sich vorzustellen, daß der Körper des Erlösers, um bestehen zu können, die gewöhnlichen Bedürfnisse gehabt habe. Er aß nur, damit man nicht doketisch von ihm denken könne; er war keiner leidentlichen Bewegung unterworfen — völlige ἀπάθεια. — 2) de Pr. II, 6, 3. IV, 1, 31. Com. in Rom. I, 6.

Geist) übergegangen — und nunmehr der Erlöser nicht mehr Mensch, sondern ganz dasselbe ist, was der Logos, *ὁ αὐτὸς τῷ λόγῳ* [1]).

Dieß die christologischen Grundgedanken des alexandrinischen Kirchenlehrers. Er will eine ethisch vermittelte und doch wesenhafte, gottmenschliche Einheit, und er will ein wirkliches Eingehen des Logos in die Schranken (circumscriptio) des Endlichen zum Zweck der Erlösung. Er liebt es, die Menschwerdung als Entäußerung zu bezeichnen: exinaniens se filius de aequalitate patris .. homo factus est; „er verließ seine himmlische, überhimmlische Behausung, seinen Ort in Gott und stieg zu uns hernieder [2]); er ging in eine menschliche Lebensentwicklung ein, er nahm zu an Alter und Weisheit, er wußte den Tag der Vollendung vor seiner eigenen Vollendung nicht — „ein Nichtwissen und Lernen kommt zwar nicht der ewigen Weisheit an sich, wohl aber ihr in dem Fleische zu, denn Christus mußte stammeln lernen und kindlich reden mit den Unmündigen" [3]). „Indem er Knechtsgestalt annahm, brachte er ein gewisses Maß der Macht mit (*μέτρον δυνάμεως*), nach welchem er die Dinge in der Welt befaßte und welches bei seinen Heilungen (Luc. 8, 46) wunderkräftig emanirte. Der Sohn Gottes ist gestorben nach seiner menschlichen Natur". Und diese seine entäußerte Logosherrlichkeit (Joh. 17, 5) nahm er dann mit der Erhöhung wieder zurück [4]). Mit diesen und ähnlichen Aeußerungen ist es dem Origenes wirklich ernst; sie erwachsen ihm aus dem Eindruck des Lebensbildes Jesu in den Evangelien. Aber eben so constant und nachdrücklich stellt er ihnen die Verwahrung an die Seite, daß das Göttliche in Christo in seinem Ansich völlig unverändert, unbeschränkt und von allen Affecten, Zuständen und Leiden der menschlichen Natur unberührt geblieben sei. Sie trafen die Seele, nicht den Logos in

---

1) in Joh. T. XXXII, 17. c. Cels. III, 41: *τὸ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνίᾳ ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει .. εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι.* Ebendas. 42. Comm. in Rom. I, 6: omne quod est in Christo jam nunc Filius Dei est. Hom. in Jerem. XV, 6: *εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστι ἄνθρωπος.* Die Schriftaussagen über seine Ubiquität beziehen sich auf seine Gottheit, de Pr. II, 11, 6. in Rom. VIII, 2; meine Monogr. 213.

2) de Pr. I. 2, 8. Hom. in Jer. X, 7. — 3) H. in Jer. VIII, 8: *τὸ ἐπιδημῆσαν* (des Göttlichen, das in die Welt eintrat) *ἐκένωσεν ἑαυτόν.* I, 8. 9. in Matth. c. comm. ser. 55. Comm. in Matth. XI c. 17. — 4) Der Nachweis in m. Christol. 2, 162—166.

ihm. Nur das Fleisch hat gelitten. Als Logos konnte er überhaupt weder erniedrigt noch erhöhet werden, weder ab- noch zunehmen. Nur als das Wort, als die Weisheit, im Geiste ist und war er allenthalben zugegen, während er dem Leibe nach auf einen bestimmten Raum beschränkt war [1]).

Ist nun damit die Lösung des Problems gelungen? Gewiß hat Origenes das Beste daran gethan, was jene Zeit vermochte. Es war ein wahrhaft genialer Griff, daß er statt, wie man bisher that, auf den Leib, auf die Seele des Erlösers reflectirte, und so eine persönliche Einheit, eine einzigartige ethische Gemeinschaft des Wollens, Liebens und Wissens zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christo zu gewinnen, und diese gottmenschliche Einheit durch seine ganze Lebensentwicklung durchzuführen suchte — ein einheitliches gottmenschliches Subject. Erst von da aus konnte sich eine lebendige Anschauung von seiner Person gestalten. Allein einen maßgebenden Einfluß konnte diese seine Christologie nicht ausüben. Die eigenthümlichen und unhaltbaren Voraussetzungen, auf denen sie ruhte, die Präexistenz der Seelen, der vorzeitliche Fall der Geister, der schon im Jenseits beginnende Prozeß der Menschwerdung machte es unmöglich. Auch ist sie von einem gewissen Doketismus nicht ganz freizusprechen. Jedenfalls wird die Leiblichkeit Christi zu früh und schließlich so sehr vergeistigt, daß sie ihrer natürlichen Eigenschaften entkleidet, völlig verschwindet; ja die Menschheit überhaupt erleidet am Ende dieses Geschick. Origenes denkt sie, wenn er sie auch nicht verschwinden läßt, doch als aufgehobenes Moment im Logos, ihren Uebergang in die Gottheit als deren eigene Vollendung [2]).

In die allgemein kirchliche Lehre ging davon zunächst nur die Anerkennung einer menschlichen, vernünftigen Seele des Erlösers über.

---

1) A. aa. OO. vgl. de Pr. IV, 30.

2) Dorner 685. Vgl. Hom. in Jerem. LXV. Hom. in Luc. XXIX: tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit. in Joh. T. XXII von der Verherrlichung des Menschensohnes: τὸ μηκέτι ἕτερον αὐτὸν εἶναι τοῦ λόγου, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν αὐτῷ. — Dieß im Zusammenhang mit dem ganzen orig. System, nach welchem schließlich, wenn auch nach langen Zeiträumen und Durchgängen, die ganze Geisterwelt, die Seelen mit einbegriffen, zu ihrer ursprünglichen Geistigkeit, Einheit und Gottheit zurückkehren wird. Redepenning 2,451.

3) Ein weiterer Fortschritt geschah im arianischen Streit. Um ihre Lehre vom Logos zu stützen, hatten die Arianer Christo die vernünftige Seele abgesprochen, und Alles, was die Schrift von seinen irdisch-menschlichen Zuständen, Schwachheiten u. s. w. berichtet, theils dem Fleische, theils dem Göttlichen in ihm zugeschrieben, um dieses zu verendlichen und des Charakters der Absolutheit zu entkleiden. So Arius selbst, so insbesondere die Eunomianer (s. oben S. 205). Dagegen hatten Athanasius und die Seinen neben der vorausgesetzten Einheit Christi auch den Unterschied der beiden Seiten nachdrücklich geltend gemacht, und ihm mit der vollkommenen Gottheit zugleich wahre und vollständige Menschheit zugeschrieben, ohne noch auf das gegenseitige Verhältniß beider näher einzugehen — wogegen hinwiederum die Arianer den Nicänern vorwarfen: ihre Christologie führe zur Annahme von zwei Söhnen Gottes in Christo [1]). Da geschah es nun, daß einer der eifrigsten Vertheidiger des Nicänums, der Bischof Apollinaris von Laodicea, von seiner trichotomischen Anthropologie aus gegen diese herkömmliche Lehrweise tiefgreifende Bedenken und Einsprüche erhob: mit ihr könne die Einheit der Person nicht bestehen. Zur vollkommenen Menschheit gehöre wesentlich der Geist (der *νοῦς*), das Prinzip des Selbstbewußtseins und der freien Selbstbestimmung; dieses bilde recht eigentlich das Selbst des Menschen. Wird also der Nus der menschlichen Natur Christi zugeschrieben, so habe man zwei Persönlichkeiten, eine göttliche und eine menschliche; denn zwei vollkommene (vollständige) erkennende und wollende Wesen können unmöglich in die Einheit Einer Person zusammengehen. Es finde dann keine wahre Union, keine wirkliche Menschwerdung statt, Göttliches und Menschliches bleibe nur äußerlich mit einander verknüpft; statt Eines Gottmenschen setzte man zwei Söhne, einen von Natur und einen Adoptivsohn [2]). Auch lasse sich dann die absolute und unwandelbare Sündlosigkeit des Erlösers nicht mehr fest halten, denn der menschliche Geist, in dem die Sünde ihre Wurzeln habe, sei wandelbar und für sich allein nicht im Stande, die Begierden zu beherrschen. Absolute

---

1) Athan. c. Ar. III, 26—40. ad Serap. II, 8. 9. — 2) Greg. v. Nyssa: *εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ, φησὶ, συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν — δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται .. εἰ συνήφθη τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός.*

Sündlosigkeit aber sei die Grundbedingung der Erlösung [1]). Um diese Unzuträglichkeiten zu beseitigen und wohl auch um das arianische *τρεπτός* zu widerlegen, lehrte nun Apollinaris seinerseits: „Christus habe zwar einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele, nämlich das psychische Lebensprinzip (welches auch den Thieren eignet, *ψυχὴ σαρκική*) gehabt, aber die Stelle des menschlichen Geistes, des *νοῦς* habe in ihm die Gottheit des Eingeborenen vertreten" [2]). Nur so glaubte er eine reale und wesentliche Einheit, die Einheit Einer Person gewinnen und festhalten zu können.

Diese Bestimmung steht aber bei ihm im Zusammenhang mit einem eigenthümlichen System über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen überhaupt und in Christo insbesondere. Beide verhalten sich wie das Aktive zum Passiven, wie das Bewegende zu dem, was bewegt wird, und fordern sich daher gegenseitig: das Göttliche fordert das Menschliche, um sich daran zu bethätigen, als das was es ist (als das *ἡγεμονικόν*), das Menschliche das Göttliche, um von ihm in Bewegung gesetzt zu werden. Eben dieses Verhältniß culminirt nun in Christo, und zwar noch abgesehen von seiner geschichtlichen Erscheinung, als dem ewigen Logos. Schon als solcher hat er das Menschsein als ein Moment an sich, schon vor seiner Fleischwerdung existirte er als *ἔνσαρκος νοῦς*, als *πνεῦμα σαρκωθέν*. Daher nennt Apollonaris Christum „den Menschen vom Himmel, den himmlischen Menschen, sein Fleisch dem Logos gleichwesentlich," und läßt ihn die Menschheit schon mit herabbringen in das irdische Zeitleben. So haben ihn wenigstens seine Zeitgenossen verstanden. Gregor von Nazianz schreibt in der epist. ad Nect. 3: „Ich habe eine Schrift des Apollinaris in Händen, deren Behauptungen

---

1) Bei Athan. c. Apoll. I, 2: *ὅπου τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ ἁμαρτία.* II, 6: *ἀδύνατον ἐν λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις ἁμαρτίας μὴ εἶναι.* — 2) So wird seine Lehre einstimmig angegeben von Socrates H. Eccl. III, 7: *τὴν ψυχὴν μὲν εἰληφέναι τὸν σωτῆρα, νοῦν δὲ οὐκ ἔχειν αὐτὴν, ἀλλ' εἶναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἀντὶ νοῦ εἰς τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον.* Epiphanius adv. h. 77, 1. 2. — Fragmente aus den Schriften des Apoll. in Greg. v. Naz. Epist. ad Nectarium und ad Cledonium I u. II, in Gregors v. Nyssa Antirrheticus adv. Apoll. und Theodoret, diai. I—III, Athanasius Ep. ad Epict. und cont. Apollinarium bekämpft, ohne den Apoll. selbst zu nennen, eine sei es von ihm ausgegangene oder mit ihm zusammenhängende Schule.

alle ketzerische Verworfenheit übertreffen. Er versichert nämlich darin, das Fleisch sei von dem eingeborenen Sohne nicht nach göttlicher Oekonomie zur Umwandlung unserer Natur aus freier Absicht angenommen worden, sondern jene fleischliche Natur sei von Anbeginn in dem Sohne (ἐξ ἀρχῆς ἐν τῷ υἱῷ τὴν σαρκώδη ἐκείνην φύσιν εἶναι), wofür er sich auf Joh. 3. 13 und I. Kor. 15, 47 beruft, als ob er bei diesem Herabkommen ein eigenes Fleisch mitgebracht hätte, jenes nämlich, welches er auch im Himmel schon hatte, welches ewig und mit seinem Wesen nothwendig verbunden war" (προαιώνιόν τινα καὶ συνουσιωμένην). Eben so Gregor von Nyssa im Antirrh. „die Fleischwerdung Gottes habe (nach Apoll.) ihren Anfang nicht erst aus der Jungfrau genommen, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς ἐν τῷ υἱῷ τὴν σαρκώδη φύσιν εἶναι; die Urgründe der Menschwerdung liegen in dem ewigen Logos selbst." Dennoch hat Apollinaris auch die Thatsache der geschichtlichen Menschwerdung nicht geläugnet, er scheint sie darein gesetzt zu haben, daß der himmlische Mensch aus Maria die irdische, leidensfähige Natur sich angeeignet habe. — Wie viel von dieser eigenthümlichen Anschauung dem Apollinaris selbst angehört, oder auf Rechnung seiner Schüler kommt, läßt sich kaum mehr entscheiden [1]); jedenfalls erhellt daraus seine Tendenz auf eine reale, wahrhafte Personeinheit. Dabei ist es ihm zugleich um eine wirkliche Theilnahme des Göttlichen an dem Thun und Leiden des Fleisches zu thun [2]), weil davon die Kraft und Wahrheit der Erlösung abhänge; denn „nur wenn Christus als Gott gelitten hat und gestorben ist, konnte er den Tod bezwingen". Apollinaris traf also mit seiner Christologie allerdings den Hauptpunkt, auf den Alles ankam, — aber er erkaufte diesen Gewinn um den Preis, daß er die Menschheit des Erlösers um einen wesentlichen Bestandtheil, ja gerade um den verkürzte, worauf ihre Würde und Wahrheit beruht. Es war ein scharfsinniger, aber übereilter, verfrühter Versuch.

---

1) Ullmann, Dorner und Voigt sind der Meinung, die Angaben der Gregore beruhten auf einem Mißverständniß; Apoll. selbst habe sich, um die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo recht stark zu betonen, nur so ausgedrückt, daß er die Prädikate beider auf einander übergetragen habe. Das weitere gehöre seinen Anhängern an. Allein jene Angaben sind zu eigenthümlich, als daß sie blos auf Mißdeutung beruhen könnten (Möhler, Athan. und Baur a. a. O. S. 645). — 2) Wie Greg. v. Nyssa sagt: seine Absicht gehe dahin, darzuthun, τὴν θεότητα ἐμπαθῆ εἶναι.

Mit Erstaunen und Entrüstung vernahmen ihn die rechtgläubigen Kirchenlehrer [1]); sie fühlten, daß damit die Christologie auf einen höchst schwierigen und kritischen Punkt gebracht sei, um so schwieriger als sie von ihrem anthropologischen Standpunkt aus den Apollinaris nicht zu überwinden vermochten. Sie konnten nicht klar machen, wie in Christo neben der Fülle der absoluten Vernunft noch Raum bleibe für die menschlich-endliche Vernunft, und was sie zur Beseitigung der Schwierigkeit beibrachten, das Verhältniß des Theils zum Ganzen, des Strahls zur Sonne, das Bild von dem brennenden Scheiterhaufen und der daran angezündeten Fackel, vom Meer, vom Wassertropfen — das sprach eher wider als für sie [2]). Allein die wahre Menschheit Christi stand dem Glauben der Kirche viel zu fest, als daß sie sich hätte darin irre machen lassen können; selbst auf die Gefahr hin, die vorliegende Schwierigkeit nicht lösen zu können, hielt man sie fest. Athanasius und die Gregore zeigten zunächst die Consequenzen des Apollinarismus auf: Verendlichung des Göttlichen, Herabziehung desselben in die Leidentlichkeit und Sterblichkeit, oder umgewandt, Umwandlung des Menschlichen in's Göttliche [3]); sodann die Thorheit, von einem ungeschaffenen Fleische zu reden, den Widerspruch gegen die Schriftlehre von Christi zweifacher Abstammung und gegen die evangelischen Berichte überhaupt: „Wenn statt des innern Menschen, wie ihr behauptet, himmlischer νοῦς in Christo gewesen wäre, wie konnte er dann traurig und im Geiste betrübt werden, wie konnte er zittern und beben? Denn das sind nicht Dinge eines vernunftlosen Fleisches, auch nicht der unwandelbaren Gottheit, sondern der vernünftigen menschlichen Seele, die im Gefühle des Leidens sich so äußert. Entweder müßt ihr annehmen, daß Alles, was von seinem Leiden berichtet wird, nur zum Schein geschehen, oder daß das unwandelbare Wesen des Logos in Angst und Verwirrung gerathen sei, was eine gottlose Meinung ist". Joh. 12, 27. Auch an dem, was am Kreuz geschah, könne man sehen, daß er eine vernünftige Seele ψυχὴ πνεῦμα οὖσα), einen innern Menschen besaß [4]) Insbesondere machte sich auch hier das **christliche Bewußtsein von der Erlösung** siegreich geltend: „Hat Christus zwar mensch-

---

[1]) Vgl. zum Ganzen Greg. v. Naz. in der epist. ad Nect. c. 3. Basil. ep. 265. — [2]) Ullm. Greg. v. Naz. 411. — [3]) Athan. c. Apoll. I, 13—15. II, 6. — [4]) Athan. a. a. O. I, 15—18. II, 17. ad Epict. 2.

lichen Leib und menschliche Psyche, aber keinen vernünftigen Geist, so ist er nicht vollständiger, nicht wahrer Mensch, — es fehlt ihm gerade das, was den Menschen zum Menschen, was ihn zum sittlichen Wesen macht [1]); und ist er das nicht, dann konnte er auch nicht Erlöser des ganzen Menschen sein, er konnte dann etwa sein Fleisch für unser Fleisch geben, nicht aber unsere ganze Natur, nicht unsern innern Menschen, unsern Geist entsündigen und heiligen: denn was nicht von Christo angenommen ist, das ist auch nicht geheilt" (*τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον καὶ ἀθεράπευτον, ὃ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται*). „War es der Zweck der Menschwerdung, daß Christus den Fluch der Sünde lösen sollte, indem er das Gleiche durch das Gleiche heiligte, so hatte er nicht blos den Leib um des der Verdammniß verfallenen Leibes willen, die Seele um der Seele willen, sondern auch den Geist um des Geistes willen nöthig, da derselbe nicht blos in Adam sündigte, sondern zuerst von der Krankheit afficirt war". So Gregor von Nazianz [2]) und Athanasius: „Wie uns Christus durch das Blut seines Fleisches erlöst hat, so hat er auch durch die Gedanken seiner Seele den Sieg für uns errungen (Joh. 16, 33). Alles was er selbst durch seinen Willen in der Natur angeordnet hat, Geburt, Wachsthum, Hunger, Schmerz, Tod u. s. w. hat er angenommen, um auch uns an seiner Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit theilnehmen zu lassen. Wie kann man daher behaupten, daß Christus statt unseres inneren Menschen einen himmlischen Geist gehabt habe? Es konnte nicht das Eine für das Andere zur Erlösung gegeben werden, sondern den Leib gab er für den Leib und die Seele für die Seele, und seine ganze Person für den ganzen Menschen. Dieß ist die Stellvertretung Christi (*ἀντάλλαγμα*). Oder wie hätte er für den g a n z e n Menschen das Lösegeld gegeben oder die Herrschaft des Todes vollkommen aufgehoben, wenn er die im Geiste sündigende Seele nicht unsündlich mit sich verbunden hätte? Der Tod hätte dann über den inneren Menschen noch immer fortgeherrscht und der Mensch bliebe dem Gerichte verfallen, welches nach Ezech. 18, 13 der sündigenden Seele angedroht ist".

Nach mehreren Andeutungen des Athanasius beschränkte in der That auch ein Theil der Apollinaristen die Bedeutung der Erlösung

---

[1]) Greg. v. Nyssa Antirrh. 48: Wenn in ihm kein *αὐτεξούσιον* war, so war auch keine *ἀρετή* in ihm. — [2]) Ep. ad Clad. I, 7. 11. Orat. LI.

darauf, daß Christus in seiner Person das Fleisch entsündigt und erneuert habe, während es die Aufgabe der Gläubigen sei, durch Nachahmung der in Christo erschienenen Gerechtigkeit sich selbst geistig zu erneuern. Darauf entgegnet er: „Vergebens bildet ihr euch ein, die Neuheit des denkenden und das Fleisch bewegenden Geistes (die *καινότης τοῦ πνεύματος*) in euch bewirken zu können, indem ihr euch vorstellt, es könne dieß auf dem Wege der Nachahmung geschehen, und dabei nicht bedenkt, daß Nachahmung nur dann stattfinden kann, wenn etwas Thatsächliches vorangeht" (d. h. wenn schon durch die Menschwerdung Gottes dem innern Menschen ein göttliches Lebensprinzip mitgetheilt worden ist). Da ihr nun in Christo nur eine Erneuerung des Fleisches annehmt, so erkennt ihr damit entweder eine Erneuerung des Geistes für den Menschen unmöglich, oder wenn möglich, die Erscheinung Christi in der Welt für unnöthig. Denn wenn es dem Menschen möglich wäre, die Neuheit des das Fleisch bewegenden Geistes für sich zu bewirken ohne Christus, und wenn, was bewegt wird (das Fleisch), dem Bewegenden (dem Geiste) folgt, wozu wäre die Ankunft Christi nöthig gewesen? — Darum reden die Apollinaristen von der Erlösung so, wie wenn Gott mit der Menschheit noch nicht versöhnt wäre, wie wenn der einmal erschienene Erlöser unvermögend wäre, den ganzen Menschen zu erlösen, oder den Geist, nachdem er einmal in die Sünde gerathen, dem Verderben überließe [1]).

Diese Argumente gaben den Ausschlag.

Nachdem schon die Alexandrinische Synode vom Jahre 362 den Irrthum derjenigen, welche Christo die menschliche Seele absprachen (der Anomöer) abgewiesen hatte, verwarfen zwei römische Synoden unter Damasus im Jahre 374 und 376 eos, qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt Verbum Dei in humana carne versatum — also den apollinaristischen Hauptsatz, wie es bei Mansi III, 482 weiter heißt: dominum ac servatorem nostrum ex Maria virgine imperfectum, id est, sine sensu (*ἄνους*) hominem suscepisse, und bekannten dagegen: Filium dei suscepisse humanum corpus, animam et sensum (*νοῦν*) i. e. integrum Adam: totum veterem nostrum sine peccato hominem. Die Synodalschreiben dieser Versammlungen sind von großem Interesse, weil sie

1) A. a. O. I, 2—20. II, 11. I, 14.

zugleich die Motive ihrer Beschlüsse darlegen. In dem der alexandrinischen Synode heißt es: „Der Leib des um unseret willen menschgewordenen Erlösers konnte nicht ohne Seele sein, da nicht nur die Rettung des Leibes, sondern auch der Seele durch ihn, (als den menschgewordenen) den Logos, bewirkt worden ist"; in dem römischen: „Wie die Arianer dem Sohne Gottes eine unvollkommene Gottheit, so dichten die Apollinaristen dem Menschensohne eine unvollkommene Menschheit an — quodsi utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo salvatus. Nos autem, qui integros ac perfectos salvatos nos scimus, secundum catholicae ecclesiae professionem perfectum Deum perfectum suscepisse hominem fatemur" [1]).

Das zweite ökumenische Concil bestätigte die Verwerfung des Apollinarismus, und so war denn die **vollständige**, der unserigen wesensgleiche **Menschennatur Christi** symbolisch festgestellt.

Jetzt erst auf Grund dieser Voraussetzungen konnte die christologische Arbeit der Kirche im engeren Sinne beginnen: die Bestimmung des Verhältnisses beider Naturen in Christo.

Neben der dargelegten Anschauung, welche das Menschliche vom Göttlichen angenommen, durchdrungen und in dasselbe verklärt werden, das Göttliche aber in seiner absoluten Erhabenheit und Unbeschränktheit verbleiben läßt, begegnen uns einige, freilich nur zaghafte Versuche, das Göttliche tiefer „ins Fleisch hineinzubilden" und die Menschwerdung selbst als einen Akt der (theilweisen) Selbstbeschränkung zu fassen. Dahin deutet schon die Ausdrucksweise des Origenes: Christus se ipsum exinaniens homo factus est — exinaniens se filius de aequitate patris h. f. est, und sein Gedanke einer allmähligen Entwickelung der Erkenntniß des Menschgewordenen durch die Entäußerung hindurch zu seinem ursprünglichen Herrlichkeitsstande zurück [2]); sodann die bei den Gregoren häufig vorkommenden Aussagen: der Unfaßbare, Unbegreifliche hat sich sichtbar und greifbar gemacht, der Unbeschränkte trat in die Bewegung ein, um faßbar zu werden (ἵνα χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος); Aussagen, denen jedoch sofort die Versicherung der absoluten Erhabenheit und Unveränderlichkeit des Logos in Christo

---

1) Mansi III, 461. Hefele I, 715. 717.

2) S. meine Christol. 2, 163—65.

zur Seite geht [1]). Entschiedener Tertullian, in den oben (S. 292) angeführten Stellen. Am eingehendsten Hilarius von Poitiers [2]), wenn er die Frage: wie eine vollständige Gottheit und Menschheit, näher — wie die Gottesgestalt und die Knechtsgestalt in eine Einheit zusammengehen können? — dahin beantwortet: die Annahme der einen kann nur geschehen durch Entäußerung der anderen (accipere formam servi nisi per evacuationem suam non potuit; decedere ex Deo in hominem nisi ex forma Dei evacuans non potuit). Diese Entäußerung bestand nun allerdings nicht in einer Aufgebung oder Veräußerung des Wesens der Gottheit, wohl aber darin, daß der Sohn Gottes vermöge eines Aktes der Selbstbeschränkung seine ewige Macht- und Herrlichkeitsfülle so weit in sich hereinnahm, daß für die Knechtsgestalt Raum wurde, darin, daß er sich zu einer Zuständlichkeit bestimmte, welche der endlich-menschlichen Seinsform conform war (demutatio habitus). Erst dadurch wird die Aneignung der forma Dei durch den Sohn möglich [3]). Die Menschwerdung besteht also in einem doppelseitigen Akt des Logos, nämlich in Selbstbeschränkung und Selbstaneignung (ex forma Dei se inaniens formam hominis suscepit). Und dieß involvirt keine Aufgebung oder Veränderung des göttlichen Wesens, weil dabei doch immer Er selbst, der Sohn Gottes, das handelnde Subject ist, mithin in beiden Acten mit sich identisch bleibt (ipse est et se exinaniens et formam servi assumens). Auf diese Entäußerung folgte dann die Erhöhung, mittelst deren der menschgewordene Sohn Gottes die Entäußerung zurücknahm und sich in dem angenommenen Fleische und dieses mit sich zu seiner ursprünglichen Herrlichkeit und vollen Gottgleichheit wieder herstellte [4]). — Weiter verfolgt wurde dieser Weg in der alten Kirche nicht. Wir kehren daher nach dieser Episode zurück.

---

[1]) S. weiter unten und meine Christologie S. 167—170. — [2]) de Trin. X, 14. XII, 6 zu Psalm 65, 23. — [3]) de Trinit. XI, 48: Formam servi assumsit se ipsum exinaniens et intra suam ipse vacuefactus potestatem dum se usque ad formam temperat habitus humani. — [4]) S. die ausführl. Darlegung in meiner Christologie 2, 174 ff.

Drittes Stadium.

Einheit und Unterschied der beiden Naturen im Gegensatz.

Alexandrinische und Antiochenische Schule (381—428).

Die Aufgabe war, die Resultate der bisherigen Entwicklung, die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Christi, zusammenzufassen und seine Person als die Einheit beider, und zwar jetzt als die vermittelte Einheit beider zu begreifen. Die Lösung dieser Aufgabe vollzog sich auf demselben dialektischen Wege, wie bei dem Dogma von der Trinität. Die beiden Seiten des Verhältnisses traten zunächst gegensätzlich aus einander. Es bildete sich in der Kirche eine zweifache christologische Richtung, die man mit dem Namen der alexandrinischen und antiochenischen Schule zu bezeichnen pflegt.

Beide wollen auf der Basis der wahren Gottheit und Menschheit den Einen Christus als Gottes- und Menschensohn begreifen; aber die erstere legt das ganze Gewicht auf die Einheit der beiden Seiten, die andere betont den Unterschied; jene geht von dem altkirchlichen Gedanken einer Fleischwerdung des Logos aus, dieser ist es um die Wahrung seiner Menschheit und ihre Selbstständigkeit zu thun. Erstere verfolgt die Consequenz des Nicänums, letztere hat ihre Heimath in demselben Kreise, aus welchem der Arianismus hervorgegangen war. Noch unter dem apollinaristischen Streit bildeten sich die Anfänge dieser divergenten Richtungen aus — zunächst in der Form theologischer Gegensätze.

1) Die Eigenthümlichkeit der alexandrinischen Richtung prägte sich schon in Athanasius aus.

Athanasius hatte zwar, wie aus dem Obigen erhellt, entschieden die vollständige Menschheit Christi und ihren wesentlichen Unterschied von der Gottheit des Logos behauptet — er will weder eine Vermischung noch eine Verwandlung beider [1]); das Wort hat durch die Menschwerdung keinen Zuwachs gewonnen; Erniedrigung und Erhöhung treffen nicht die göttliche, sondern nur die menschliche Seite des Herrn; Wachsthum, Leiden und Verherrlichung beziehen sich auf

[1]) Gleich entschieden erklärt er sich gegen beides in der berühmten Epist. ad Epictetum, 4—7. 8—12.

das Fleisch [1]). Aber Athanasius begnügt sich auch nicht mit einer blosen Einwohnung des Logos wie in anderen Menschen, Propheten, Heiligen, er erklärt das Schriftwort *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* so: „nicht in einen Menschen ist er herabgekommen, sondern auf sich genommen hat er es, selbst Mensch zu werden — und ist es eben dadurch geworden, daß er aus der Substanz der Maria beseeltes Fleisch annahm und es zu seinem eigenen, zum Fleische des Einen Logos machte [2]). So sind es nun nicht zwei Söhne, der eine der Menschensohn, der andere der Gottes Sohn, sondern Einer: *εἷς καὶ ὁ αὐτός*. Deshalb nennt Athanasius die Menschwerdung ein Sich-Zueigenmachen (*ἰδιοποίησις*) der menschlichen Natur durch die göttliche und das daraus resultirende Verhältniß eine *ἕνωσις φυσική*, das will sagen, daß beide in Ein Wesen zusammengehen, in welchem sie zwar zwei begrifflich verschiedene Momente bleiben, aber auch unauflöslich zusammengehören. Die hinzugenommene *σάρξ* wird Erscheinungsform und Wirkungsorgan des Logos, Er also das eigentliche Subjekt der Person, nur nicht in abstracto, sondern als der Fleischgewordene [3]). In diesem Sinne braucht Athanasius wohl auch einmal den Ausdruck: *μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη* [4]). Vermöge solcher Einigung betrachtet er dann die irdische Wirksamkeit des Gottmenschen als eine einheitliche [5]), und läßt seine Gottheit

---

1) c. Ar. I, 45. III, 34. 51—53. IV, 6. — 2) c. Ar. III, 30. c. Apoll. II, 2. ad Epict. 2. gegen diejenigen, welche behaupten: *εἰς ἄνθρωπον ἅγιον ὡς ἐπὶ ἕνα τῶν προφητῶν ἐληλυθέναι τὸν λόγον, καὶ μὴ αὐτὸν ἄνθρωπον γεγονέναι, λαβόντα ἐκ Μαρίας τὸ σῶμα, ἀλλ' ἕτερον εἶναι τὸν Χριστὸν, καὶ ἕτερον τὸν τοῦ θεοῦ λόγον.* Das Johanneische *ὁ λογ. σ. ἐγ* sei ganz so gemeint, wie Galat. 3, 13 das *γέγονε κατ.* c. 12: eben deshalb heißt er allein Immanuel. — 3) c. Apoll. I, 10: *ἡ ἀσύγχυτος φυσικὴ ἕνωσις τοῦ λόγου πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ γενομένην σάρκα.* Ebd. 12: *ἕνωσις κατὰ φύσιν. σάρξ κατὰ φύσιν θεοῦ γέγονεν ἰδία.* II, 2: Christus ist unsichtbarer Weise Gott, sichtbarer Weise Mensch, beides in Wahrheit, *οὐκ ἐν διαιρέσει προσώπων ἢ ὀνομάτων ἀλλὰ φυσικῇ γεννήσει καὶ ἀλύτῳ ἑνώσει.* Hefele 2, 128. Dorner 1072. Niedner K. Gesch. 340: „Dem Athanasius war *ἐνσάρκωσις τοῦ λόγου* nicht erst eintretende Einigung des Göttlichen und Menschlichen zu Einer Natur, sondern blos Hinzunahme der *σάρξ*, d. h. vollen Menschheit, von Seite der wandellos Einen Logos-Natur, als (von dem an) ihrer eigenen *σάρξ*, obgleich so, daß sie weder in die *σάρξ* verwandelt, noch diese mit ihr zusammengeflossen sei". — 4) S. die Beilage im Anhang. — 5) ad Serap. IV, 14:

selbst an dem Leiden der Menschheit participiren, obwohl mit der Restriction, sie habe nicht an sich, sondern am Fleische gelitten: „Was der menschliche Leib des Logos litt, das übertrug der mit ihm verbundene Logos auf sich selbst, damit wir an der Gottheit desselben theilnehmen könnten . . . Das Wort trug die Schwachheit des Fleisches als seine eigene, denn es war sein eigen Fleisch, und das Fleisch war den Werken der Gottheit diensam, denn es war ja in der Gottheit, es war Gottes Leib.“ (Daher ad Epict. 10: *ἐσταυρωμένον εἶναι θεόν*). Auf diese Theilnahme des Logos an dem Leiden des Fleisches legt Athanasius im Interesse der Erlösung eben so viel Gewicht, als auf jene Einheit. — Vermöge ihrer fordert er dann auch die Anbetung für den Menschgewordenen und nennt er Maria wiederholt die *θεοτόκος*. Was aber die Hauptsache ist, er faßt, wie seine Vorgänger, die Menschwerdung zugleich als Erneuerung des Menschen zum Bilde Gottes, als Wiederherstellung der menschlichen Natur zu ihrem Urbild, dem Logos [1]), und daraus erklärt er sich auch das Geheimniß: Der Mensch ist ursprünglich nach dem Bilde des Logos, dem Urbilde der Menschheit, geschaffen und insofern ihm verwandt; durch die Sünde ist dieses Bild in ihm entstellt, zerstört. Wird also der Logos Mensch, so tritt er in ein ihm homogenes, für die Gemeinschaft mit ihm geschaffenes und empfängliches Gebiet ein. Und hierin liegt die Möglichkeit der Menschwerdung [2]).

Eben dahin zielt auch die Tendenz der Gregore. Gregor v. Nazianz, dieser Repräsentant der Orthodoxie der griechischen Kirche,

---

ἐγένετο ταῦτα οὐ διῃρημένως .. ὥστε τὰ μὲν τοῦ σώματος (Menschheit) *χωρὶς τῆς θεότητος, τὰ δὲ τῆς θεότητος χωρὶς τοῦ σώματος δείκνυσθαι. συνημμένως δὲ πάντα ἐγίνετο καὶ εἷς ἦν ὁ ταῦτα ποιῶν.*

1) c. Ar. III, 31. 32; Ep. ad adelph. 4. — Cont. Ap. I, 7: Das Fleisch, welches Adam sündhaft gemacht und in Verderben und Tod gebracht hatte, stellte Christus wieder her *κατὰ τὴν ἀρχέτυπον πλάσιν τῆς ἰδίας φύσεως*. I, 21. II, 6: *διὰ τοῦτο δι' ἑαυτοῦ ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ταύτην* (sc. unsere sündige und dem Tod verfallene logische *φύσιν*) *ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει καταστήσασθαι ἐκ νέας ἀρχῆς καὶ γενέσεως θαυμαστῆς*. ad Epict. 11. — 2) Nicht aber die Nothwendigkeit derselben abgesehen von der Sünde; denn davon weiß Athan. nichts, ebensowenig weiß er von dem Lieblingsgedanken Dorner's, den ihm auch Voigt andichtet, daß sein göttliches Urbild selbst schon eine menschliche Seite an sich habe, und daher durch die Menschwerdung erst zu seiner vollen Verwirklichung komme. Dorner 1073. Voigt 139.

nimmt zwar dem Apollinaris gegenüber seinen Ausgangspunkt in der Zweiheit der Naturen (*φύσεις μὲν δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος*) — „denn Gott und Mensch (= Menschheit) sind an sich wesentlich verschieden", aber, lehrt er, in Christo gehen sie zur Einheit zusammen (*δύο φύσεις, εἰς ἓν συνδραμοῦσαι*); „nicht als ob die menschliche vor dieser Vereinigung schon Bestand gehabt hätte, nicht als ob Gott einen zuvor gebildeten Leib hernach angenommen hätte, sondern Er, der ewige, leiblose, ist in und aus Maria göttlicher und menschlicher Weise zumal gezeugt und geboren". So sind es also nicht zwei Söhne, sondern Ein Christus; um es kurz zu sagen: *ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτήρ, οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο. τὰ γὰρ ἀμφότερα ἓν τῇ συγκράσει* — oder (wie es sogleich näher bestimmt wird): *κατ' οὐσίαν* [1]). Und anderwärts: „der ewige Logos läßt sich herab zu seinem eigenen Bilde, nimmt das Fleisch an um des Fleisches willen, vereinigt sich mit einer vernünftigen Seele um meiner Seele willen, das Gleiche durch das Gleiche vereinigend, ward empfangen von einer Jungfrau und ging so als Gott hervor mit dem angenommenen Menschlichen: Eines aus zwei Entgegengesetzten, dem Fleische und dem Geiste (*πν.* = *θεός*), von denen das eine vergöttlichte, das andere vergöttlicht wurde. O der neuen Verbindung, der wunderbaren Mischung" [2])! Auch Gregor liebt es, diese Menschwerdung als eine Entäußerung oder Herablassung der Gottheit, als einen Eintritt des Unendlichen in die Beschränkung eines endlichen Menschenlebens, um sich uns faßbar zu machen (*ἵνα χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος*), zu bezeichnen, ohne daß er sie jedoch selbst der Beschränkung verfallen läßt [3]). Auch innerhalb der wesentlichen Einheit hält er den Unterschied und die Realität beider Seiten fest; aber die Einheit selbst wird von ihm jedenfalls weit centraler und intensiver als von Apollinaris gedacht: „Gott (in Christo) ist beides, das Annehmende und das Angenommene" [4]). Das will sagen, daß das Menschliche ganz in das Göttliche aufgenommen, vergottet ist [5]). Noch einen Schritt weiter geht in dieser

---

1) ad Cled. 3—5 (Orat. 21), Orat. XXXVIII, 2. — 2) Orat. XXXVIII, 13. — 3) Orat. XXXIX, 13. Vgl. Ullmann Greg. v. Nazianz 398 ff. — 4) A. a. O. *θεὸς ἀμφότερα, τό τε προσλαβὸν καὶ τὸ προσληφθέν.* — 5) Er meint jedoch diesen Satz nicht im Sinne einer Verwandlung, und noch weniger liegt ihm der allgemeine Gedanke einer an sich seienden Einheit des Endlichen und Unendlichen zu Grunde, wie Baur 661 annimmt.

Richtung der Nyssener, wenn er sagt: „daß der Leib, welcher litt, mit der göttlichen Natur vermischt, durch diese Mischung dasselbe wurde, was die assumirende Natur ist, ja daß er durch die Vermischung mit dem Göttlichen (διὰ τῆς ἀνακράσεως) über seine natürlichen Grenzen und Eigenschaften erhoben worden sei", oder: „was der eingeborene Gott von der untern Natur in sich aufgenommen hat, sei in das Göttliche und Unsterbliche verwandelt worden" (μεταποιηθῆναι). Die Menschwerdung ist ihm eine Erhebung der menschlichen Natur zur Unsündlichkeit und Unsterblichkeit und göttlichen Lebensmacht, eine Vergöttlichung derselben. „Dem Begriff nach bleiben die Idiome des Fleisches und der Gottheit unvermischt", — der Logos ist von Ewigkeit, das Fleisch in der Zeit geworden, jener schöpferisch wirksam, dieses das Leidentliche (παθητικόν); auf der andern Seite aber hat Alles, was die fromme Betrachtung in dem göttlichen Logos anerkennt, auch der vom Logos Angenommene. Man darf daher nicht beides als getrennt für sich betrachten, sondern in der Vereinigung mit dem Göttlichen ist die vergängliche Natur durch das in ihr überwiegende Prinzip neugeschaffen und zur Theilnahme an der Macht der Gottheit erhoben worden, gerade wie man von einem ins Meer gegossenen Tropfen Essig sagen kann, er sei Meerwasser geworden, weil er seine natürliche Eigenthümlichkeit durch das Uebergewicht der unermeßlichen Flüssigkeit verliert [1]). Wer sieht da nicht den Schüler des Origenes? Vorsichtiger drückt sich Basilius aus, der überhaupt für die Christologie wenig gethan hat.

In dem Bisherigen haben wir jedoch nur erst Ansätze, noch keine ausgeführte Theorie. Die Begriffe ἕνωσις κατ' οὐσίαν und καθ' ὑπόστασιν fließen noch durcheinander, selbst die Ausdrücke σύγκρασις, ἀνάκρασις, μίξις werden noch unbefangen gebraucht [2]). Ob ein doketischer Zug hindurchgeht, wird sich erst bei der weiteren Entwicklung zeigen; gewollt, beabsichtigt haben ihn die genannten VV. nicht — etwa mit Ausnahme des Nysseners, obwohl auch er von seiner Theorie über die Erlösung in der großen Katechese c. 20 ff. ihn kaum zugestanden haben würde. Dagegen hat derselbe ebenda die Möglichkeit der Menschwerdung aus dem Wesen Gottes und des Menschen in be-

---

1) c. Eunomium L. IV, 581 ff.

2) Sogar der so ängstlich-orthodoxe Epiphanius braucht ihn einmal.

merkenswerther Weise zu rechtfertigen versucht. Er stellt da dem Einwande, daß es Gottes unwürdig sei, sich zur menschlichen Niedrigkeit und Schwachheit herabzulassen, den Satz entgegen: Nichts ist seiner Natur nach verwerflich, als das Schlechte, nichts Gottes unwürdig, als das Gegentheil des Guten; denn Gott ist das wahrhafte und eigentliche Gute; mithin widerspricht seinem Wesen nur das Böse und das Afficirtwerden durch das Böse (τὸ κατὰ κακίαν πάθος). In dem Wesen des Menschen aber findet sich nichts, was dem Begriff des Guten entgegenstünde; denn weder Vernunft, noch Verstand noch die Fähigkeit zu Wissenschaft u. s. w. stehe ihm entgegen. Also sei es Gottes nicht unwürdig menschliche Natur anzunehmen (16). Auch die Veränderlichkeit und Leidentlichkeit des Körpers sei noch keine (bloße Passivität) schlechthinige Leidentlichkeit, wie Alles, was dem gesetzlichen Verlauf der Natur entspricht, eine Art von Thätigkeit, z. B. Geburt, Wachsthum, Ernährung, der ganze Lebensprozeß bis zur Auflösung des Zusammengesetzten in seine Elemente. Wenn also Gott sich auch dazu herabläßt, so tritt er nur mit der von ihm herstammenden und geordneten naturgemäßen Entwicklung in Verbindung, nicht mit etwas ihm Widersprechenden, auch geräth er dadurch in kein Abhängigkeitsverhältniß, so wenig als der Arzt der Krankheit verfällt, wenn er den leidenden Theil des Kranken antastet. Freilich nehme das menschliche Dasein mit der Lust seinen Anfang und der Hang der Lebenden zum Bösen sei die Schwachheit der Natur; aber Christus sei wie in seiner Geburt (ins Fleisch) so auch in seinem Leben von Beidem und eben damit von dem πάθος frei geblieben. Selbst die Trennung des Leibes und der Seele sei (für ihn) kein πάθος gewesen. Denn indem er den ordnungsmäßigen Gang unserer Natur auch bis zu diesem äußersten Punkt hindurchging, hat er die Trennung durch seine göttliche Macht aufgehoben und die Herstellung des Getrennten zu seiner ursprünglichen, gottgewollten Einheit und zum ewigen Leben bewirkt. So läßt sich denn weder in dem Göttlichen noch in dem Menschlichen ein absolutes Hinderniß der Vereinigung auffinden c. 16. 27. 32. Es ist also der Grundsatz: natura humana capax divinae, worauf Gregor die Möglichkeit der Menschwerdung baut. Im Folgenden sucht er dann ihre Zweckmäßigkeit und relative Nothwendigkeit darzuthun, keineswegs aber ihre absolute Nothwendigkeit aus einer vorausgesetzten Einheit des Endlichen und Unendlichen, wie Baur 673 ihn mißdeutet.

Zu einem geschlossenen System consolidirte sich diese Form der Christologie erst in der späteren alexandrinischen Kirche, mit Cyrill an der Spitze [1]). Ihrem immer stärker hervortretenden traditionellen Zuge folgend, in consequenter Durchführung der dargelegten Richtung ringt sie nach dem Begriff eines Gottmenschen. Auch sie geht dabei im Anschluß an das Nicänum von dem Göttlichen aus, auch ihr ist der Logos das personbildende Prinzip, und auch sie faßt das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo im specifischen Unterschied von demjenigen, in welchem Gott zu den übrigen Menschen steht. Es ist keine Einwohnung, wie in den Heiligen, keine blos moralische Einheit — gegen eine solche Verallgemeinerung und Abschwächung des Begriffs der Gottmenschheit protestirt sie auf das energischste — es ist vielmehr eine reale, wesenhafte, übrigens unbegreifliche und unaussprechliche Einigung: *ἕνωσις κατ' οὐσίαν καὶ καθ' ὑπόστασιν*, d. h. eine zum Natur- und Wesensbestand gewordene Einigung, wie es Dorner gut erklärt. Der Logos eignet sich das Menschliche an und gibt hinwiederum diesem Theil an dem Seinigen (*γέγονε τοίνυν ἴδια μὲν τοῦ λόγου τὰ τῆς ἀνθρωπότητος, ἴδια δὲ πάλιν τῆς ἀνθρωπότητος τὰ αὐτοῦ τοῦ λόγου*). Das Angenommene bleibt ihm also nichts Fremdes, Aeußerliches, es wird Eins mit ihm. Zwar hört Gott damit, daß er sich zur menschlichen Natur herabläßt, nicht auf, Gott zu sein, und die menschliche Natur verliert auch nach der Vereinigung mit dem Logos ihre Realität und *ἰδιότης* nicht, beide bleiben was sie sind und lassen sich begrifflich immer noch unterscheiden, aber in Wirklichkeit sind es nicht mehr zwei, sondern aus der Zweiheit ist eine Einheit geworden: Eine Person, Ein Wesen, Eine Natur, *μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη* [2]).

Und diese Einheit ist nicht erst auf dem Wege einer Entwicklung

---

1) Und zwar schon vor dem Ausbruch des Nestorischen Streites, weshalb wir gleich hier ihre allgemeinsten Grundzüge, aber auch nur diese, geben. Ich citire theils nach der Ausg. der Opp. Cyrilli von Aubert, theils nach Mansi, wo die meisten hiehergehörigen Schriftstücke gesammelt sind. — 2) Baur 740. 751. Vgl. Ep. ad Nest. II: *πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσαι φύσεις* (Mansi IV); ep. ad Succensum S. 115: Vor der *ἕνωσις* waren zwei Naturen, *μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν, ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνὸς, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος*.

geworden, sie ist unmittelbar mit der Menschwerdung gesetzt, welche demnach nicht als blose Aneignung des Fleisches, sondern als Fleischwerdung zu denken ist; sie besteht wesentlich darin, daß der Logos im eigentlichsten Sinne Mensch geworden, Fleisch geworden, als Mensch geworden, als Mensch geboren, fleischlich geboren worden ist: σάρκωσις ἀληθῶς, γεγέννηται σαρκικῶς (Cyrill Epist. ad Nest. bei Mansi IV. 890; de incarn. unig. Opp. V. Tom. I. 676. 696). Davon ist es dann nur die selbstverständliche Consequenz, daß Gott als Mensch von der Jungfrau geboren und diese als die Gottesgebärerin zu bezeichnen ist: θεοτόκος. In diesem Stichwort schließt sich die alexandrinische Christologie ab [1]).

Sie ruht auf einem tief religiösen Hintergrunde. Es ist die Ueberzeugung, daß die Erlösung, Versöhnung und Erneuerung der Menschheit, welche zu bewirken Christus erschienen ist, nur möglich war, wenn eine reale Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm bestand und wenn eine Theilnahme des göttlichen Logos an den menschlichen Schwachheiten und Leiden stattfand. „Hätte freilich, sagt Cyrill, die Erscheinung des Eingeborenen nur die Offenbarung, die Sichtbarwerdung der unsichtbaren Gottheit zum Zweck gehabt, so bedurfte es dazu keiner wahren Menschheit — ein doketischer Scheinleib hätte dazu ausgereicht, aber das sei eine Verkennung des Mysteriums des Heils. Vielmehr ist der Eingeborene dazu uns gleich, d. i. ein vollkommener Mensch geworden, um unsern irdischen Leib, indem er ihm kraft der ökonomischen Vereinigung sein eigenes Leben mittheilte, von dem eingedrungenen Verderben zu befreien, und unserer menschlichen Seele, indem er sie zu seiner eigenen machte, das Uebergewicht über die Sünde dadurch zu verleihen, daß er sie in die Unwandelbarkeit seiner eigenen Natur eintauchte . . . Und wie hätte, wenn Gott nicht wahrhaft Mensch geworden, der Zweck der Erlösung durch den Tod Christi realisirt werden können?" De recta f. c. 19. 20. Mansi 641. Doch dieser soteriologische Hintergrund tritt erst in der Polemik gegen die entgegengesetzte Theorie recht hervor — wie sich unten zeigen wird.

---

[1]) In den zahlreichen christologischen Schriften des alexandrinischen Bischofs beginnt oder schließt fast jeder Abschnitt mit dem Satze: „Es sind nicht zwei Christus, nicht zwei Söhne, sondern aus der Zweiheit ist eine Einheit geworden.

2) Ganz anders die antiochenische Schule, welche gleichzeitig in Syrien blühte und deren bedeutendste Vertreter Diodor von Tarsus († 378), Theodor von Mopsuestia († 427), späterhin Theodoret, der Zeitgenosse Cyrills, waren [1]). Ihr Grundcharakter ist eine klare, verständige Betrachtungsweise, die überall die Momente sorgfältig sondert und scheidet, dagegen aber für eine tiefere mystische Betrachtungsweise wenig Sensorium hat. Dieser Grundcharakter prägt sich schon in ihrer Verwerfung der allegorischen und in der Ausbildung der grammatisch-historischen Auslegungsweise aus [2]); in ihrer allgemeinen Weltanschauung darin, daß sie Gott und Welt auseinanderhält, am stärksten in ihrer Christologie, die den direkten Gegensatz gegen die apollinaristische bildet. Auch sie hat ein praktisches Interesse. Es ist der Doppelgedanke, daß die sittliche Vollkommenheit, zu welcher der Mensch berufen ist, die ethische Einheit mit Gott nur auf dem Wege freier Entwicklung erreicht werden könne, und daß die vornehmste Aufgabe des Erlösers eben darin bestehe, diese Vollkommenheit in sich selbst zu verwirklichen, und dadurch der Menschheit zu ermöglichen. Er ist die leibhaftige Erscheinung des göttlichen Ebenbildes, das Vorbild auf jenem Wege. Deshalb wird hier das Hauptgewicht auf die Menschheit Christi, auf seine menschliche Persönlichkeit, insbesondere auf eine selbstständige Seele gelegt, und das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in ihm bestimmt nach der Analogie, wie Gott überhaupt den Heiligen einwohnt. Diese Einwohnung (*ἐνοίκησις*) ist aber weder eine substantielle (*κατ' οὐσίαν*), denn eine solche würde Gott in die Schranken des Endlichen herabziehen, noch eine dynamische (*κατ' ἐνέργειαν*), denn so wäre sie etwas schlechthin Allgemeines, von der allgemeinen Allgegenwart Gottes nicht verschieden; sie ist vielmehr eine Einwohnung *κατ' εὐδοκίαν, κατὰ χάριν*, eine eigenthümliche Verbindung, wie sie Gott kraft seines Wohlgefallens mit den Heiligen eingeht, bedingt durch deren sittliche Würdigkeit, also eine beziehungsweise Einheit (*ἕνωσις σχετική*), näher eine moralische Verbindung, jedoch mit dem großen Unterschiede, daß, während sie bei den

1) Die Fragmente aus den Schriften Diodors bei Marius Mercator und Leontius v. Byz.; aus der Schrift Theodors de incarnatione von O. F. Fritzsche gesammelt, und Mansi IV, 1347. — 2) S. Engelhardt, Dogm.-Gesch. 177 ff.

übrigen Heiligen nur partiell und gradweise verschieden ist, der göttliche Logos dem von ihm angenommenen Menschen mit der ganzen Fülle seines Geistes stetig einwohnt und sich so mit ihm vereinigt, daß er ihn an seiner eigenen Vollkommenheit und Ehre theilnehmen läßt.

Begonnen, das behaupten die antiochenischen Lehrer mit Entschiedenheit, begonnen hat in Jesu die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit schon im Moment ihrer Bildung im Mutterleibe, — nämlich in Voraussicht dessen, was aus ihm werden wird (*κατὰ πρόγνωσιν ὁποῖός τις ἔσται*), und insofern lehren auch sie eine Menschwerdung; aber das Verhältniß beider zu einander war von vorn herein ein so freies, daß es sich erst allmählig unter der Einwirkung des heiligen Geistes vermittelte. Auf dem Wege einer allmähligen Entwicklung, die einerseits durch den heiligen Geist, andrerseits durch die menschliche Freiheit bedingt ist, durch den Kampf mit dem Bösen hindurch durchdringen sich beide immer vollständiger, bis endlich Christus die höchste Stufe der Vollendung, die volle Unwandelbarkeit im Guten erreichte, was erst mit der Auferstehung eintrat. Erst da hat der Prozeß der Ineinsbildung beider seinen Abschluß erreicht, erst jetzt ist die gottmenschliche Einheit vollendet [1]. — *Συνάφεια* ist die entsprechendste Bezeichnung für dieses Verhältniß; es ist eine Verknüpfung, wodurch beide zu Einer Person zusammengehen, aber ohne daß der Unterschied der Naturen aufgehoben wird. Die Person ist nur gleichsam der Ort, in dem sie zusammen sind, die Menschheit nur das reine Organ der ihr innewirkenden Gottheit, der Tempel, in dem sie wohnt. Beide bleiben unvermischt, jede in ihrer Integrität und Eigenthümlichkeit. So werde eben so sehr auf der einen Seite die Wahrheit der menschlichen Natur, insbesondere die freie, sittliche Lebensentwicklung Jesu, sein natürliches geistleibliches Wachsthum, als nach der andern Seite die absolute Erhabenheit des Logos über alles Endliche bewahrt. Denn er selber nimmt weder an der successiven Entwicklung des Mensch-

---

[1] Vgl. die vortreffliche Darstellung Baur's S. 701 ff., wo auch die Belegstellen aus Theodor, z. B.: Mox in ipso plasmate Deus Verbum factus est. — Nec resurgenti ex mortuis solum Verbum inerat, sed etiam crucifixo et baptizato .. Erat forte autem in ipso et nascente et cum in materno utero esset a prima statim plasmatione; dispensationi enim, quae circa eum erat, ordinem imponebat, utpote et particulatim ipsum ad perfectionem perducens.

lichen Theil, über welcher er nur gleichsam als das leitende, selbst aber unwandelbare Prinzip schwebt (Baur a. a. O. 714), noch participirt er irgendwie an den Zuständen und Leiden des Fleisches, wodurch er sich selbst verendlichen würde. „Was beide verbindet, ist eigentlich nur die Gemeinschaft der Würde und Anbetung, und die Einheit des Wollens und Wirkens“ [1]).

Fragen wir nun nach der Vorstellung über die Menschwerdung, auf welche diese Theorie von der Person Christi führt, so läßt sich schon im voraus schließen, daß dieselbe nur eine ziemlich äußerliche sein werde. In der That erkennen die Antiochener eine Incarnation im eigentlichen Sinne nicht an. Theodor bezeichnet es geradezu als Unsinn, daß der Logos Mensch geworden sei. Wenn Johannes sagt, daß der Logos Fleisch d. i. Mensch wurde, so sei das nicht streng zu nehmen, weil sonst der Logos sich müßte in Fleisch verwandelt haben, was der Evangelist nicht will. Also ist der Ausdruck vom Schein hergenommen (*κατὰ τὸ δοκεῖν*). Daß er Fleisch annahm, war nicht Schein, wohl aber, daß er es wurde. Die Menschwerdung besteht also nur in der Annahme eines Menschen von Seiten des Logos, in einem wohnungsweise Herabkommen [2]), in einer blosen conjunctio. — Und anders konnte es auch nicht sein. Erst werden beide Naturen nicht nur als vollständig, sondern auch als zwei selbstständige Subjecte, als zwei *πρόσωπα*, gedacht und möglichst weit auseinandergehalten, dann erst versucht man sie zusammenzubringen durch den Begriff der gemeinsamen Aktualität, und so resultirt dann rückwärts ein so äußerlicher Begriff der Menschwerdung [3]). Davon

---

[1]) Baur 707. 713 ff. Auch Diodor sagt: Adoramus purpuram propter indutum, et templum propter habitatorem ... assumtum propter assumentem, formatum in utero virginali propter omnium conditorem. His confessis rebus unam offer venerationem. Non nocebit adoratio una, si res fueris ante confessus (wenn du den Unterschied vorher bekannt hast). Nur mißbräuchlich oder uneigentlich kann man den Sohn Davids Sohn Gottes oder Logos nennen, propter templum verbi Dei ex David.

[2]) S. die Fragmente aus Diodor bei Mansi IX, 203 ff. *Καταβέβηκεν μὲν τῇ εἰς τὸν ἄνθρωπον ἐνοικήσει, ἔστι δὲ ἐν οὐρανῷ τῷ ἀπεριγράφῳ τῆς φύσεως πᾶσι παρών.* — [3]) In der That sagt Theodor, der bedeutendste Vertreter dieser Richtung, einmal, daß die Naturen selbstständige Personen sind: *ὅταν μὲν γὰρ τὰς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου φαμὲν καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδὲ γὰρ*

ist es dann nur die weitere Consequenz, daß nicht der Sohn Gottes, sondern ein Mensch, in dem Gott war, von Maria geboren wurde, diese mithin nicht als Gottesgebärerin zu bezeichnen ist (est dementia Deum ex virgine natum dicere), oder höchstens soferne Deus erat in homine, quem peperit, non circumscriptus secundum naturam, sed in ipso exsistens secundum habitudinem voluntatis (Mansi IX, 589). Sie ist die Christusgebärerin, die χριστοτόκος — in diesem Stichwort schließt sich die antiochenische Christologie ab.

So weit gehen beide Systeme auseinander. Jedes von beiden vertritt ein wichtiges christologisches Moment gegenüber es gefährdenden Gegensätzen: das alexandrinische die Gottmenschheit und die Personeinheit, das antiochenische die volle Wahrheit der menschlichen Natur und Lebensentwicklung Christi gegen Apollinaris. Beide wollen die altkirchlichen Grundlagen des Dogma festhalten, verwahren sich wenigstens gegen den Vorwurf ihrer Negation. Beide haben denselben Begriff einer schlechthinigen Unwandelbarkeit Gottes, die es nur schwer zu einem wirklichen Menschwerden kommen läßt, zur Voraussetzung, so jedoch, daß die Antiochener dabei den schärfsten Unterschied zwischen Wesen und Willen in Gott festhalten, während sich dieser harte Gegensatz bei den Alexandrinern bereits zu erweichen beginnt [1]). Außerdem

---

ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως. ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φαμέν. Bei Baur a. a. O. 711, aus A. Mai Coll. IX. 305. Vgl. die Darlegung dieser Verhältnisse bei Dorner a. a. O. Bd. 2 S. 53.

1) S. meine Christologie I, 115. Cyrill V, 554: „Das Vermögen zu wollen, der Akt des Wollens und des Wesens sind in Gott nicht verschieden, sonst wäre er zusammengesetzt". Ueber das äußerliche Verhältniß des göttlichen Geistes zum menschlichen bei den Antiochenern s. Baur 723, besonders das merkwürdige Fragment aus Theodor bei Mai Script. v. n. coll. VI, 301: οὐσίᾳ μὲν οὖν λέγειν ἐνοικεῖν τὸν θεὸν τῶν ἀπρεπεστάτων ἐστιν u. s. w. Ich kann jedoch diese Differenz des Gottesbegriffs für die Bildung der Christologie im Ganzen nicht so hoch anschlagen, als es von Baur und Dorner geschieht. Wenn letzterer 2, 2 die Behauptung aufstellt: „daß vor jedem wesentlichen christologischen Fortschritt der Kirche auch eine tiefere Erkenntniß vom Wesen Gottes und des Menschen gegeben sein mußte", so scheint mir vielmehr umgewandt die Christologie auch die Wurzel der theologischen und anthropologischen Erkenntnisse zu sein. Ist doch die ganze Trinitätslehre aus ihr erwachsen — und liegt es doch in der centralen Bedeutung dieses

aber stehen sie einander ihrer ganzen Tendenz nach entgegen, und es läßt sich voraussehen, so bald die eine oder die andere Richtung das von ihr vertretene Moment einseitig und mit Ausschließung des andern geltend machen wird, wird sie die Wahrheit des Dogma zerstören. Der antiochenischen lag offenbar diese Gefahr am nächsten. Sie hat sich schon so weit von dem altkirchlichen Zuge entfernt und so einseitig gestellt, daß sie nur noch einen Schritt zu thun braucht, um zum bedenklichsten Irrthum auszuschlagen. Sobald dieß geschieht, wird, was bisher theologischer Gegensatz war, zum kirchlichen werden.

Damit tritt die dialektische Bewegung des Dogma in ein neues Stadium ein.

Viertes Stadium.

Unterschied und Einheit der beiden Naturen im Widerspruch.

Nestorius und Cyrill. Theodoret und Eutyches J. 428—449.

1) Den Anlaß dazu gab der Patriarch Nestorius von Constantinopel, ein Zögling der antiochenischen Schule, durch die Heftigkeit mit der er das Schlagwort der alexandrinischen Anschauungsweise und damit sie selbst bekämpfte. J. 428 [1]). Er ging dabei von der oben bezeichneten antiochenischen *συνάφεια* aus, nur daß er sie noch äußerlicher faßte. Christus ist ihm der Mensch, der mit Gott verknüpft ist,

---

Dogma, daß aus ihm erst erkannt wird, was es um Gott und was es um den Menschen sei. Auch sind ja die Alexandriner, obwohl sie denselben Begriff der göttlichen Unwandelbarkeit, wie die Antiochener voraussetzen, doch zu so ganz anderen christologischen Resultaten gelangt. Jedenfalls liegen die eigentlichen treibenden Impulse des Dogma auf einem ganz anderen Gebiete. — Noch weniger kann ich der Ansicht desselben Gelehrten beistimmen, daß der alexandrinischen Theorie durch die Annahme eines fortgehenden Prozesses der Menschwerdung eine Förderung erwachsen sein würde; gerade darin lag vielmehr der Grundfehler der antiochenischen Lehre, welcher die Negation der unio hypostatica selbst im Gefolge hat.

[1]) S. Hefele, Conc.-Gesch. 2, 134 ff., wo der geschichtliche Hergang kurz und aktenmäßig präcis berichtet ist.

der Träger der Gottheit, der *θεοφόρος*, seine Menschheit der Tempel, dem der Logos einwohnt, das Kleid, das er angezogen hat, die *θεοδόχος μορφή*. Zwischen beiden, meint Nestorius, könne gar nicht sorgfältig genug unterschieden werden [1]). „Denn ein anderer ist der Logos, der in dem Tempel wohnt, und ein anderer der Tempel, in welchem er wohnt“. Beide sind, obwohl in dem Einen Christus geeint, doch unvermischt zu denken (*ἀσυγχύτως*), beider Zustände, Eigenschaften und Thätigkeiten scharf aus einander zu halten. Von dieser Anschauung aus predigte er gegen das *θεοτόκος*: „Nicht hat Maria Gott geboren, nicht hat den Unerschaffenen das Geschöpf geboren, sondern geboren hat sie den Menschen, das Organ der Gottheit (hominem Deitatis instrumentum); nicht den göttlichen Logos hat der heilige Geist erschaffen, sondern er hat ihm aus Maria einen Tempel zur Wohnung zubereitet“ (templum, quod habitaret). *Χριστοτόκος* sei die allein entsprechende Bezeichnung für die Jungfrau. „Denn was in ihr empfangen und von ihr geboren ist, das ist nicht Gott selbst, sondern der Mensch, in welchem Gott“, — von einer Geburt Gottes zu reden sei eben so heidnisch und schriftwidrig, als zu sagen, die Gottheit habe gelitten, Gott sei gestorben oder auferstanden. Denn das Alles eignet allein der Menschheit. Nur sofern der Logos von Anfang an und unzertrennlich mit ihm verknüpft sei, heiße Christus auch als Mensch Gott: *ἐπειδήπερ ἐν τῷ ληφθέντι θεὸς . . . ὁ ληφθεὶς, ὡς τῷ λαβόντι συναφθεὶς, συγχρηματίζει θεός* (Mansi IV, 1204 c. Nest. II, 7), und nur in diesem Sinne könne man dann auch das mißverständliche *θεοτόκος* toleriren, propter humanitatem conjunctam Deo. Verbunden aber seien beide durch die **Einheit der Würde und Verehrung** (*ἰσοτιμία, ἀξία*). Auf diese Gemeinsamkeit der Würde und Anbetung beschränkte Nestorius die Einheit, während er die Naturen auseinanderhält: *χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν*; conjunctionis confiteamur dignitatem, naturas autem et substantias duplices. So lehrte er zwar Einen Christus, welcher Gott **und** Mensch ist, und eine Verbindung beider zu Einer Person, aber dieser Christus bleibt ein **zwiefacher**, und diese Person hat einen doppelten Mittelpunkt, denn jede der beiden Naturen

---

[1]) Die hierher gehörigen Stellen bei Marius Mercator, Sermones Nestorii, Migne 1846, auszugsweise bei Baur 729 und Münscher I, 284.

ist für sich als selbstständig gedacht (duplicem confiteamur et adoremus ut unum; *αὐτὸς ὁ εἷς διπλοῦς, οὐ τῇ ἀξίᾳ ἀλλὰ τῇ φύσει,* cont. Nest. II. c. 4. 5); die Einheit fällt immer zunächst in das menschliche Bewußtsein, in die subjective, beide Naturen auf einander beziehende Anbetung [1]), und davon läßt sich dann ihre objective Seite: „die Würde, *αὐθεντία,* die ihm Gott verleiht" (c. Nest. II. c. 5—8—10), kaum mehr unterscheiden. Der ethischen Willenseinheit, worin die Antiochenische Schule noch ein inneres Einheitsband hatte, wird kaum mehr erwähnt. So treibt sie sich in Nestorius auf's Extrem [2]).

Mit derselben Heftigkeit bekämpfte er den andern Grundzug der Alexandrinischen Schule: die Theilnehmung des Logos an dem Leiden des Fleisches. Er sagt in der vierten Predigt: „Die lebendigmachende Gottheit nennen sie sterblich und wagen es, den Logos in die Fabeln des Theaters herabzuziehen, als ob er (als Kind) in Windeln gewickelt und gestorben wäre . . Pilatus hat nicht die Gottheit, sondern das Kleid der Gottheit getödtet, nicht der Logos ist begraben, nicht Derjenige ist gestorben, welcher lebendig macht, denn wer würde sonst den Gestorbenen wieder auferwecken? Gott ist durch seine Verbindung mit dem Menschen nicht verändert worden, sondern mit der menschlichen Natur vereinigt und sie umfassend hat er sie in die Höhe erhoben, während er selbst unverändert blieb. Um für die Menschen Genüge zu thun, hat er die Person der schuldigen Natur angenommen" (debentis suscepit personam naturae). Von da aus kehrt er wieder zur Bekämpfung des *θεοτόκος* zurück.

Es konnte nicht fehlen, daß dieser Angriff auf das althergebrachte Lieblingswort die stärkste Reaction hervorrief: man fühlte, daß er der ganzen christologischen Anschauung galt, die dahinter lag. Schon gleich in Constantinopel hatte er Unruhe und Widerspruch erregt, bald und noch mehr in den weiteren Kreisen, wohin die Kunde davon gelangte, in Kleinasien, Syrien, namentlich in Alexandria, unter den ägyptischen Mönchen. Hier erhob sich daher sofort Cyrill zum ent-

---

1) *Ἀσύγχυτον τοίνυν τὴν τῶν φύσεων τηρῶμεν συνάφειαν, ὁμολογῶμεν τὸν ἐν ἀνθρώπῳ θεόν, σέβωμεν τὸν τῇ θείᾳ συναφείᾳ τῷ παντοκράτορι θεῷ συμπροσκυνούμενον ἄνθρωπον.* — 2) Vgl. die Darstellung Baur's 728 ff.

schiedensten Protest; er vertheidigte das θεοτόκος und beschuldigte den Nestorius, daß er den Einen Christus in Zwei zertrenne; während dieser mit der dreifachen Anklage auf eine Vermischung der Naturen in Christo, welche die Wahrheit beider aufhebe, auf apollinaristische Verkürzung seiner Menschheit und auf Verendlichung der Gottheit durch Theilnahme an den Leiden des Fleisches antwortete; er nannte die Cyrill'sche Lehre eine apollinaristische, arianisirende, heidnische Homousie. So kam es zwischen den zwei Patriarchen zu einem heftigen Kampf, welcher alsbald zum offenen Zwiespalt zwischen den beiden Schulen ausschlug, ja den ganzen Orient und Occident ergriff. Die Kirche theilte sich wie in zwei Heerlager; auf Seiten der Alexandriner stand der römische Patriarch Cölestin, der mit in den Conflikt hineingezogen worden war, mit ihm die Mehrzahl der abendländischen Bischöfe, an der Spitze der Antiochener der Patriarch Johannes von Ant., bald auch der gelehrte Theodoret von Cyrus. Damit wurde der theologische Gegensatz zum kirchlichen. Der Streit selbst wurde mit großer Heftigkeit und Bitterkeit in gegenseitigen Streitschriften geführt, worin jeder Theil die Consequenzen der gegnerischen Lehre darzulegen und die eigene zu rechtfertigen suchte [1]). Insbesondere gehören hieher die zwölf Anathematismen, deren Anerkennung Cyrill Namens einer alexandrinischen Synode von Nestorius forderte, und welche dieser mit eben so vielen Gegenanathematismen erwiderte [2]). Cyrills Anathemat. bei M. IV. 1067. Anath. 1. „Wer nicht bekennt, daß Emmanuel in Wahrheit Gott und die heilige Jungfrau

[1]) Der ganze Schriftenwechsel bei Mansi IV u. V, bei Fuchs Bibl. der Kirchenvers. III u. IV, deutsch. Die wichtigsten Stücke von Seiten Cyrill's sind: Epist. II ad Nest. (M. IV, 887); Epist. III ad Nest. (das von Cyr. verfaßte Schreiben der Alexandr. Synode mit den Anathematismen vom J. 430 bei M. 1067); ad clericos Constant. M. IV, 1065; das commonitorium an Possidonius, die drei Abhandlungen an Theodosius und die βασιλίσσαι M. IV, 618; die Epistola II ad Succensum, die Schr. de incarnatione und Dial. quod unus sit Christus in dem Opp. Cyr. ed. Aubert, V. 1. 2. Aus der spät. Zeit die Ep. ad Acacium und ad Johannem Antioch.

Von Seiten des Nestorius außer den Sermones bei Marius Mercator, zwei Briefe an Cyrill bei Mansi V, 715 und an den röm. Bischof Cölestin, lat. bei Mar. Merc. (Mansi V). Die Anathemat. lat. bei Mar. Mc. und in Theodoret's reprehensio anathematismorum Cyr. Th. Opp. V, 1 ed. Schulze.

[2]) Bei Mansi a. a. O., Gieseler, Münscher.

θεοτόκος ist, weil sie den fleischgewordenen Logos dem Fleische nach gebar, der sei anath. 2: Wer nicht bekennt, daß der Logos aus Gott dem Vater sich hypostatisch mit dem Fleische vereinigt hat und sammt dem ihm eigenen Fleische Ein Christus ist, Gott und Mensch zumal, der sei anath. (*εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον, ἕνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός*). 3: Wer an dem Einen Christus die Hypostasen (*ὑποστάσεις* = Substanzen) nach der Einigung trennt, und sie nur verbunden sein läßt durch eine *συνάφεια* nach Seiten der Würde, Macht und Ansehen, und nicht vielmehr vermöge physischer Einigung (*συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν*) der sei anath. 4: Wer die Ausdrücke, die in den evangelischen und apostolischen oder patristischen Schriften von Christo gebraucht oder von diesem über sich selbst ausgesagt werden, unter zwei Personen oder Hypostasen (*προσώποις ἢ ὑποστάσεσι*) vertheilt und die einen dem Menschen, getrennt von dem göttlichen Logos, eigenthümlich zuschreibt, die andern als gotteswürdig blos dem Logos, der sei anath. 5: Wer Christum *θεοφόρον ἄνθρωπον* zu nennen wagt und nicht vielmehr *θεὸν κατὰ ἀλήθειαν* nach Joh. 1, 14 und Hebr. 2, 14, sei anath. 10: Wer sagt, nicht der göttliche Logos selbst, als der Fleisch- und Menschgewordene, sondern ein anderer für sich bestehender Mensch sei unser Hoherpriester geworden. Anath. 11: Wer nicht bekennt, daß das Fleisch des Herrn lebendig machend sei, weil dem göttlichen Logos als eigen angehörig. 12: Wer nicht bekennt, daß der Logos Gottes am Fleisch (*σαρκί*) gelitten habe, dem Fleische nach gekreuzigt, den Tod geschmeckt habe, der sei anath". — Dagegen Nestorius: Anath. 1: „Wer sagt, der Emmanuel sei Deum Verbum und nicht vielmehr „nobiscum Deum", d. h. er habe der aus Maria angenommenen Natur eingewohnt (inhabitasse), wer die heilige Jungfrau die Mutter des Gottes Logos nennt und nicht vielmehr die Mutter dessen, der Emmanuel ist, und wer behauptet, der Logos selbst sei ins Fleisch verwandelt worden (versum esse), der sei anath. 2: Wer behauptet, bei der Vereinigung des Logos mit dem Fleische sei eine Verwandlung der göttlichen Substanz de loco in locum geschehen, ejusque divinae naturae carnem capacem dixerit ac partialiter unitam carni (?), oder hinwiederum, wer das Fleisch behufs der Aufnahme Gottes zur Unendlichkeit einer schrankenlosen Natur ausdehnt und eine und dieselbe Natur Gott und Mensch nennt, der sei

anath. 3. Wer sagt: Christus sei Einer non secundum conjunctionem sed secundum naturam, und wer die auch jetzt noch ohne Vermischung fortdauernde Zusammenfügung (συνάφεια) beider Substanzen des Logos Gottes und des von diesem angenommenen Menschen läugnet, der sei anath. 4: Wer die auf die zwei Naturen bezüglichen Aussagen der Evangelien und der apostolischen Briefe einer einzigen Natur zutheilt ipsique Dei Verbo tribuere passiones tentaverit tam carne, quam etiam deitate, anath. 5: Wer nach der Annahme der menschlichen Natur nur von Einem Sohne Gottes redet, als der es naturaliter sei, während er doch der Emmanuel ist, anath. 7: Wer sagt, der aus der Jungfrau Erschaffene sei der Eingeborene, der aus dem Schooße des Vaters von Ewigkeit Geborene, und nicht vielmehr bekennt, er habe von wegen der Vereinigung mit ihm an dem Namen des Eingeborenen Antheil bekommen, anath. 10: Wer sagt, das Wort, das von Anfang war, habe sich selbst für uns geopfert, und nicht vielmehr das Opfer theilt zwischen dem Logos und der Menschheit i. e. Deo quae Dei sunt et homini quae sunt hominis non deputans, anath. 11: Wer behauptet, das mit dem Logos geeinte Fleisch sei durch die Kraft seiner eigenen Natur lebendigmachend u. s. w., anathema. Vgl. die sorgfältige Zusammenstellung der ganzen hiehergehörigen Literatur in Walch's: Ketzergesch. V, 699—733.

Die Frage, um die es sich dabei zunächst handelte, war formell angesehen die: ob nicht die Cyrill'sche Christologie eine Verwandlung der beiden Naturen, die Nestorische eine Zertrennung des Einen Christus in sich schließe; tiefer betrachtet aber war es die Frage, ob Gott in Christo wirklich Mensch geworden sei. — Dieß der eigentliche status controversiae, also kein bloser Wortstreit, wie man oft gesagt hat, sondern eine Frage von hoher, auch praktischer Bedeutung, — dieselbe, welche auch die Gegenwart bewegt.

Gehen wir näher ein. Die Alexandrinische Richtung hatte den Kampf gegen Nestorius mit einem entschiedenen Protest eröffnet. Ihr Wortführer Cyrill deckte die Consequenzen seiner Theorie sowohl für die Person Christi als für das Werk der Erlösung auf. Vor Allem bekämpft er den nestorischen Einheitsbegriff: Eine Gemeinschaft der Namen und der Würde begründe noch keine wahre Einheit, noch keine Einheit der Person, und ebensowenig ergebe sich aus einer mo-

ralischen Einheit jenes specifische Verhältniß, wie es in Christo stattfindet, sondern nur ein solches, wie es auch zwischen andern Menschen besteht, wo immer einer dem andern als ein *ἄλλος* gegenübersteht. Gerade das Wesentliche werde dabei bei Seite gelassen und die Verbindung nur gleichsam auf die Nebendinge bezogen (cont. Nest. II, c. 1. 5. 8. III, c. 1). Die *συνάφεια*, die Nestorius der *ἕνωσις* substituirt, setze ein ganz äußerliches Verhältniß (*ὥσπερ ἔστιν ὡς ἔξωθεν*), ein bloses Nebeneinander Gottes und des Menschen (*παράθεσιν καὶ πρὸς τόδε τι τοῦ δεῖνος ἐγγύτητα*); sie lasse beide so selbstständig gegeneinander stehen und einander so fremd bleiben, daß man auf zwei *ἰδικαὶ ὑποστάσεις* geführt werde. Nestorius reiße also in der That den Einen Christus in zwei Personen oder Hypostasen auseinander (*διίστησιν εἰς δύο πρόσωπά τε καὶ ὑποστάσεις, ὁλοτρόπως ἀλλήλων διῃρημένας* a. a. O. II, 1. 8. III, 5)[1], damit aber bedrohe er zugleich die wahre Gottheit des Immanuel; denn wir haben nun einen Menschensohn und einen Gottessohn neben- oder in einander: einen Menschen, der mit Gott verbunden ist, bei dem der Sohn Gottes nur gleichsam zu Gaste ist (*πρόξενος*), und Gott, der zu diesem Menschen in einer gewissen Beziehung steht (*σχετικῶς συνάπτεται, ἕνωσις σχετική, συνάφεια*). Und ist also dieser Christus ein Mensch wie jeder andere, von den übrigen Heiligen nur gradweise unterschieden, nicht aber mit Gott wesentlich und hypostatisch geeint, nicht der natürliche Sohn Gottes, nicht wahrer Gott (c. Nest. I, 1. 7. II. praef.)[2]. Einen solchen Menschen anzubeten, wäre offenbar Abgötterei. — Wo liegt nun die eigentliche Wurzel dieses gefährlichen Irrthums? Sie liegt darin, daß Nestorius die wahre Menschwerdung des Sohnes Gottes läugnet; dieß ist der letzte, tiefste Einwand, auf den Cyrill immer wieder zurückkommt: „Du scheust dich zu sagen, der Sohn Gottes, der Logos sei Mensch wie wir geworden, sei Fleisch geworden, was doch die ganze Kirche bekennt" c. N. II, 8. III, 3. IV, 2. Vgl. Cyr. ad Nest. Mansi IV, 1006. V, 723: Quoniam propositum illis est, duos filios et duos Christos introducere, unum quidem specialiter hominem, alterum vero proprie Deum, in personis tan-

---

1) Vgl. auch Comment. Cyrilli datum Possidonio, Mansi IV, 548 ff. — 2) Vgl. Mansi V, 11, 14 Explic. XII. capit. 55.

tum sentiunt unitatem, Deum Dei Verbum nolentes proprie et substantialiter unitum homini, hominem factum, hominem suscepisse.

Dazu kommt nun noch eine ganze Reihe praktischer Consequenzen, die Cyrill gleichfalls entgegenhält. Wie nämlich nach der dargelegten Anschauung die gesammte Erlösungsthätigkeit Christi darauf beruht, daß sie Thätigkeit des menschgewordenen Logos, des Einen Christus ist, so verlieren alle Momente derselben ihre Bedeutung, sobald die angenommene Menschheit in nestorischer Weise von dem Logos gleichsam abgelöst, für sich (ἰδικῶς) zum Subject jener Akte gemacht wird: Es kann dann nicht mehr von einer Erniedrigung, wie sie der Begriff der Menschwerdung fordert, im eigentlichen Sinn die Rede sein; denn für den Logos als Gott kann das keine Erniedrigung sein, daß er (nach Nestorius) seine Würde einem Andern mittheilte, aber auch für den Menschen nicht, daß er mit ihm dieselbe Würde theilt (Mansi 824), und ebensowenig kann von einer Erhöhung die Rede sein; denn auch sie ist nur denkbar, sofern sie den Einen Christus zum Subjecte hat, c. Nest. II, 11. Es kann dann ferner nicht gesagt werden, daß der Sohn Gottes für uns gelitten habe, gestorben und auferstanden sei, sondern allein der Mensch — und damit ist unmittelbar die ganze Realität der Erlösung vernichtet: „Hat er nicht menschlich für uns gelitten, so hat er unser Heil nicht göttlich bewirkt, und war er nur Mensch oder bloses Organ der Gottheit, so sind wir nicht wahrhaft erlöst“ (ad Monach. Aeg. Mansi 616). „Wäre Immanuel ein gewöhnlicher Mensch gewesen, wie hätte sein Tod der menschlichen Natur gefrommt? Sind doch auch zuvor viele Propheten und Heilige gestorben, und ihr Tod hat dem menschlichen Geschlechte keinen Gewinn gebracht, aber Christi Tod hat es gerettet. Denn er brachte für uns sein eigen Fleisch dar, und indem er es um unsertwillen in den Tod gab, hat er Alle den Banden des Todes entnommen. Denn es war genug, daß Einer für Alle sterbe, welcher Alle durch seine unendliche Bedeutung aufwog (εἷς ... πάντων ἀξιώτερος). Denn der Logos des Vaters ist von Wesen Gott, und es war sein eigener Leib, welchen er für uns zum süßen Geruch Gott dem Vater darbrachte. Es ist also so gottlos als verkehrt, den Einen Herrn Jesum Christum in zwei Söhne zu zerschneiden“ M. 686; aber auch umgewandt: „Hat er dem Tode die Macht genommen als Gott,

als das Leben, so muß das Leiden des Todes als sein eigenstes Erleiden (ἴδιον αὐτοῦ) gedacht werden, sonst könnte man auch nicht sagen, daß er in eigener Person als Auferstandener die Vergänglichkeit abgethan und unserem ganzen Geschlechte die Gnade des unvergänglichen Wesens erworben habe... Da es eine jenseit gemeinmenschlichen Vermögens liegende Sache ist, den Tod zu untertreten, so ist der Logos Gottes, wie wir bekennen, mittelst Einigung oder Theilnahme an Fleisch und Blut ein Mensch unseres Gleichen geworden, so aber, daß er mächtiger als der Tod blieb, denn er war Gott im Fleische" Mansi 814, vgl. 838. 1075 ff. In den mannigfaltigsten Beziehungen führt Cyrill diese Gedanken aus. „Um gerecht zu werden, glauben wir an den, der um unsertwillen den Tod nach dem Fleische erlitten hat. Wenn wir nun an einen Menschen, wie wir sind, glauben und nicht vielmehr an einen Gott, so ist das Werk (das Opfer Christi) Menschendienst und offenbar weiter nichts" c. N. III, 2. Ferner: „War Christus, wie die Nestorianer meinen, nur ein Mensch für sich, durch die Gleichheit der Ehre und Würde mit Gott verbunden, der Hypostase nach aber abgesondert, so wäre ja das zur Erlösung der Welt gegebene Blut nicht das eigene Blut dessen, der zur Rechten des Vaters sitzt, sondern nur eines solchen, der eine gewisse Beziehung zu ihm hat" M. 861. „Ist er wesenseins mit uns, nicht aber auch mit dem Vater, so sind wir der göttlichen Natur nicht theilhaftig geworden, wir gehören vielmehr nach dem Geschlechte dem ersten Adam an, der dem Fluch und dem Tode verfallen ist, wir sind noch unter das Alte gefangen; wie kann man also sagen: das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu geworden? Du aber willst nicht bekennen, daß der Logos Gottes Mensch geworden sei" c. Nest. III, 3. Dasselbe gilt auch von dem Hohenpriesterthum, von dem Opfer, von der Vertretung Christi im Himmel, denn die mittlerische Bedeutung aller dieser Akte fällt dahin, wenn sie blos dem Menschen für sich (ἰδικῶς) angehören. Ausführlich weist dieß Cyrill a. a. O. 851. 863 und c. Nest. II, 4 nach. Ein ganz besonderes Gewicht legt er endlich in diesem Zusammenhang auf Taufe und Abendmahl. Von jener sagt er: „Wenn wir wie auf den Einen Namen des Vaters, so auch auf den Einen Namen des Sohnes und auf seinen Tod und auf den heiligen Geist getauft werden, so mögen die, welche den Einen Christus und Sohn in zwei Söhne trennen und behaupten, daß der Mensch mit Gott nur durch

die Gleichheit der Ehre und Würde verbunden sei, während die Naturen getrennt sind, uns doch berichten, auf wessen Tod wir getauft sind. Sind wir lediglich auf den Logos getauft, so schreiben wir offenbar der an sich unvergänglichen Natur Vergänglichkeit und dem wesentlichen Leben den Tod zu. Sagen sie aber: auf den Tod des vom Weibe Geborenen als solchen und lediglich nach seiner menschlichen Seite betrachtet, wie können sie sich dann dem Bekenntniß seiner Zusammengehörigkeit mit dem Vater und dem heiligen Geiste entziehen, indem ja (außerdem) der aus Gott dem Logos Geborene (der Wiedergeborene) um die wahre Sohnschaft gebracht wird, wenn nämlich der dem Tode unterworfen sein soll, in dessen Tod wir getauft werden? Nothwendig muß man also annehmen, daß der Logos menschgewordenen am Fleische gelitten habe, denn wir sind so auf seinen Tod getauft, daß es ein und derselbe Sohn ist, welcher nach der Natur der Gottheit leidlos ist, leidensfähig aber nach dem Fleische" M. 872. ebd. 668. Vom Abendmahl aber heißt es: „Was essen wir da? freilich nicht die Gottheit, sondern das Fleisch, und dieß Fleisch hat die Kraft lebendig zu machen, weil es das eigene Fleisch dessen ist, der selbst das Leben ist, und der dem mit ihm geeinten Fleische seine Lebenskraft mittheilt. Löst man aber das Wort von der realen Einheit mit dem Fleische los, dann kann es nicht mehr lebendigmachend sein" c. Nest. IV, 5, vgl. Mansi IV, 878. 1067.

In jener falschen Scheidung habe denn auch die Polemik des Nestorius gegen das θεοτόκος ihren Grund: „Du würdest ohne Zweifel der rechten Lehre beitreten, wenn du bekennen wolltest, daß Christus wahrhaftig Gott und Einer ist, nicht getheilt in einen Menschen für sich und in einen Gott für sich, sondern einer und derselbe, das Wort aus Gott dem Vater, und Mensch, wie wir, aus dem Weibe geboren, ohne deshalb aufzuhören, Gott zu sein" c. N. I, 1.

Dieß sind die Consequenzen seiner Christologie. Nestorius selbst hat sie freilich weder gezogen noch anerkannt; er behauptet vielmehr fortwährend sowohl die Gottheit als die persönliche Einheit Christi, aber die Art, wie er sich über die Vereinigung erklärt, läßt es eben doch zu keiner wirklichen Einheit kommen [1]). Sein Christus ist eine Person, die, ich will nicht sagen, die menschliche Natur zum eigentlichen Subjecte hat [2]), denn so denkt er es nicht, wohl aber zwei Ich, zwei

[1]) S. die Beilage im Anhang. — [2]) So Baur 773.

Subjecte in sich befaßt, und von da aus immer wieder in eine Zweiheit von Personen auseinandergeht. Insofern liegen dann doch alle die Consequenzen, die Cyrill daraus zieht, in seiner Lehre: sie greift zerstörend in die Thatsachen des christlichen Bewußtseins ein.

Ergänzen wir diese kritisch-polemische Seite der Cyrill'schen Lehre durch eine nähere Darlegung ihres positiven Inhaltes, denn die Grundanschauung selbst haben wir schon oben gegeben. Von den drei (S. 323) erwähnten Ausstellungen der Gegenpartei trifft keine zu. Was die erste betrifft, so hat sich nicht nur Cyrill selbst fortwährend gegen eine Vermischung und Verwandlung der Naturen, als gegen eine Entstellung seiner Lehre, verwahrt: sein Begriff von der Menschwerdung schließt wirklich eine solche Vermischung aus. Denn obwohl in die hypostatische Einheit mit dem Logos aufgenommen, bleibt ihm die menschliche Natur doch, was sie ist, „ein anderes (ἄλλο) als die Gottheit, nur nicht ein anderer (ἄλλος)", und ebenso bleibt ihm auch der Logos unwandelbar, was er ist. Ep. ad Nest. M. 1073. „Auch nach geschehener Vereinigung schließe er den Unterschied des Vereinigten nicht aus, sondern beide, der Logos und das angenommene Fleisch, verhalten sich in Christo wie in uns Seele und Leib" (ad Succ. 143. 147)[1]. Noch weniger

[1] Vgl. ad Nest. II bei Mansi IV, 887: „An diese Worte (des Nicänischen Bekenntnisses) müssen wir uns halten, indem wir erwägen, was das sagen wolle, das Wort aus Gott sei Fleisch und Mensch geworden. Nämlich das Wort ist nicht so Fleisch worden, daß sich seine Natur verändert hätte, ebensowenig hat sich seine Natur in den ganzen Menschen, wie er aus Leib und Seele besteht, umgewandelt; sondern das Wort hat in substanzieller (persönlicher) Weise Fleisch, beseelt von einer vernünftigen Seele, mit sich vereinigt, und so ist es auf unbegreifliche Weise Mensch geworden und führt den Namen Menschensohn. Also nicht blos auf dem Wege des Gnadenwillens oder Wohlgefallens, aber auch nicht so, daß es nur eine menschliche Person an sich genommen hätte... Die zwei (an sich) verschiedenen Naturen sind zu einer wahren Einheit verbunden worden (πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσαι φύσεις, aus beiden aber ist Ein Christus und Ein Sohn geworden; nicht als ob die Verschiedenheit der Naturen aufgehoben wäre durch die Einigung, wohl aber constituiren beide Einen Christus und Sohn durch die unaussprechliche Verbindung der Gottheit und Menschheit. So sagt man auch von ihm, ob er gleich ewig aus dem Vater geboren ist, daß er dem Fleische nach aus dem Weibe geboren sei; nicht als ob seine göttliche Natur da erst ihr Dasein erhalten hätte, .. nein er hat unsere Leiblichkeit zur seinigen gemacht und ging als Mensch aus dem

begründet ist der Vorwurf des Apollinarismus; denn Cyrill verstand, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, unter *σάρξ* die von einer *ψυχὴ λογικὴ* beseelte Leiblichkeit, die vollständige menschliche Natur, und sprach selbst die Verwerflichkeit des damals bereits überwundenen Apollinarismus aufs bestimmteste aus, M. IV, 639. Auch der dritte trifft, wie sich hernach zeigen wird, nicht. — Nicht an dieser Seite liegt der Mangel des Cyrill'schen Systems, sondern da, wo auch seine Tiefe und Stärke. Sein Grundgedanke war der einer realen organischen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Einen Person Christi, einer Einheit, die den Unterschied nicht absorbirt, sondern in sich hat, aber als vermittelten. Dieß erhellt schon aus seinem Begriff der Menschwerdung oder Fleischwerdung (s. oben S. 315), es erhellt noch näher aus der Analogie mit dem Verhältniß zwischen Leib und Seele, auf welches er immer wieder zurückkommt (M. 652. 1074. 1077)[1]), und die ihm nicht blos ein Gleichniß ist. Er führt es in der Hauptstelle Ep. ad Succ. 142 so aus: „Es gibt in Wahrheit eine fleischgewordene Natur des Logos. Denn wenn es nur Einen Sohn gibt, nämlich den wesentlich und wahrhaftig aus Gott dem Vater stammenden Logos, den geheimnißvoll geborenen, und wenn dieser dann, indem er Fleisch, nicht unbeseeltes, sondern mit vernünftiger Seele beseeltes annahm, als Mensch von einem Weibe geboren hervorging, so wird er deshalb nicht in zwei Personen oder Söhne getheilt werden dürfen, sondern er ist Einer geblieben, nur nicht fleischlos und außerleiblich, sondern vermöge der Einigung den Leib als eigenen, unzertrennlichen besitzend. Damit erklärt man sich noch keineswegs für eine Mengung oder Vermischung oder dergleichen; es ist das mit nichten eine aus solcher Prämisse sich ergebende nothwendige Folgerung. Denn wenn wir gleich den eingeborenen Sohn Gottes als fleischgewordenen und menschgewordenen

---

Mutterleibe hervor, ohne sein Gottsein und seine Geburt aus Gott aufzugeben". Ebenso in dem Synodalschreiben bei Mansi IV, 1067: „Es ist das Fleisch nicht in die Natur der Gottheit verwandelt, noch die Natur des göttlichen Logos in die des Fleisches, denn sie leidet keine Veränderung".

[1]) *Οὐδὲ γάρ ἐστι διπλοῦς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστὸς, κἂν ἐκ δυοῖν νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἑνότητα τὴν ἀμέριστον συνενηνεγμένος, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς νοεῖται καὶ σώματος καὶ οὐ διπλοῦς μᾶλλον, ἀλλ' εἷς ἐξ ἀμφοῖν.*

Einen nennen, so ist er deshalb doch nicht, wie jene folgern zu müssen meinen, gemengt (*οὐ πέφυρται*), und ist weder die Natur des Logos in die Natur des Fleisches übergegangen, noch auch die des Fleisches in die seinige, sondern indem jedes von beiden in der Eigenthümlichkeit seiner Natur verbleibt und aufzufassen ist (*ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντός τε καὶ νοουμένου*) gemäß der oben aufgestellten Regel, so hat er uns doch, in unaussprechlicher und unbegreiflicher Weise geeinigt, die Eine Sohnsnatur gezeigt, jedoch, wie gesagt, die fleischgewordene. Denn Einheit kommt in Wahrheit nicht blos den natürlich und wesentlich einfachen Dingen zu (*τῶν ἁπλῶν κατὰ φύσιν*), sondern auch den zusammensetzungsweise verbundenen (*τῶν κατὰ σύνθεσιν συνηγμένων*); in diesem Sinne ist der Mensch eine Einheit, der aus Seele und Leib bestehende. Denn Dinge, welche an sich verschiedenartig und einander dem Wesen nach ungleich sind, bilden vereinigt die Eine Natur des Menschen — obwohl die Zusammensetzungswesen verschiedene sind, je nach der Natur der solche Einheit eingehenden Dinge ... Wir unterscheiden in dem Menschen zwei Naturen, die der Seele und die des Leibes; aber indem wir sie in der Abstraction unterscheiden und wie in subtiler Anschauung der spekulativen Vorstellung den Unterschied festhalten, reißen wir die Naturen doch nicht auseinander, noch messen wir ihnen an sich in ihrer Trennung die Kraft bei, das Wesen des Menschen zu constituiren, sondern wir fassen sie als e i n e m Subjecte zugehörig (*τὰς φύσεις ἑνὸς εἶναι νοοῦμεν*), so daß die zwei nicht mehr zwei sind, sondern beide zusammen Ein lebendiges Wesen bilden". So wahrhaft organisch denkt Cyrill die gottmenschliche Einheit. Deshalb ist ihm weder die Menschheit Christi unvollständig oder ein bloses Accidenz der Gottheit, noch ist ihm der göttliche Logos an sich „das eigentliche Subject dieser Person", sondern es ist der m e n s c h g e w o r d e n e, die g o t t m e n s c h l i c h e H y p o s t a s e, gleichwie ihm das Subject des Menschen weder die Seele noch der Leib an sich ist, sondern die aus beiden bestehende Einheit. Ausdrücklich verwahrt er sich dagegen a. a. O. Er antwortet da auf das Bedenken: Wenn Christi menschliche Natur keine eigene Substanz hat, wo bleibt dann die Vollkommenheit derselben, und wo bleibt die Wesensgleichheit mit uns, wenn das Wesen (*οὐσία*), welches unsere Natur ist, nicht für sich subsistirt? „Hätten wir, indem wir die Natur des Logos Eine nannten, verschwiegen und nicht bei-

gefügt, daß wir die fleischgewordene meinen, und daß wir die Menschwerdung nicht aus= sondern einschließen, so möchte jene Frage nicht ungeeiget erscheinen. Aber in dem Zusatz die fleischgewordene ist die Vollkommenheit der Menschheit und das Bekenntniß der Wesensgleichheit mit uns eingeschlossen, und so mögen sie aufhören, sich auf einen Rohrstab zu stützen. Freilich wenn man die Oekonomie unberücksichtigt läßt, könnte man mit Recht beschuldigt werden, man beraube den Sohn der vollkommenen menschlichen Natur; wenn aber, wie gesagt, darin, daß wir ihn als fleischgewordenen fassen, die unzweideutige Erklärung liegt, daß er Mensch geworden ist, so hindert nichts anzunehmen, daß Christus der Eine und alleinige Gottessohn als solcher Gott und Mensch, und wie in Betracht seiner göttlichen, so auch seiner menschlichen Natur vollkommen ist"[1]).

Auf Grund solcher persönlichen Einheit und innerhalb derselben sucht nun Cyrill weiter ein gegenseitiges Verhältniß beider Seiten zu gewinnen, vermöge dessen sich der Logos ganz dem von ihm assumirten Fleische mittheilt, und hinwiederum alles Menschliche, insbesondere das Leiden der Menschheit sich zu eigen macht.

Mit dieser *κοινοποιΐα*, *οἰκείωσις* und *ἰδιοποίησις*, wie er es nennt, ist es ihm voller Ernst; sie ist wie das Postulat seines Einheitsbegriffs, so die Bedingung der Welterlösung. Er sagt de recta fide (Mansi IV, 670 und de inc. unig. T. V. 707): „daß der Logos seinem Fleische die Herrlichkeit göttlicher Wirkungsweise mittheile, hinwiederum aber was dem Fleische zukommt gemäß der ökonomischen Vereinigung in seine göttliche Natur aufgenommen habe"; und ebendaselbst: „vermöge der ökonomischen Vereinigung fasse er die *ἰδιώματα* beider Naturen in Eins zusammen". Vgl. de inc. unig. 708: *ὁ λόγος ... εἰς ἓν ἄμφω συλλέγει καὶ ὥσπερ ἀνακρίνας τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα*. Daher stellt er den Satz auf: „die Ausdrücke (*φωναί*), die Christus in den Evangelien braucht, vertheilen wir nicht unter zwei Substanzen oder Personen, sondern wir glauben, daß sowohl diejenigen, die der Menschheit, als auch die, welche der Gottheit zukommen, Einem und demselben zugeschrieben werden müssen; denn der Eine Christus ist nicht zwiefach (*διπλοῦς*), ob er gleich aus

---

[1]) Diese Stelle citirt auch Johannes v. Dam. de fide orth. III, 11. Vgl. Petav. de inc. III, c. 13; hypostasis utrique naturae communis.

zwei verschiedenen Wesenheiten (*πράγματα*) erkannt wird, die zu einer unzertrennlichen Einheit verbunden sind" (ad Nest. M. 1078). Und diese Uebertragung der Prädicate ist dem Cyrill keine blos nominelle, weder nach der einen noch nach der andern Seite, es ist eine communicatio idiomatum im eigentlichsten Sinne. Denn durch die Theilgebung des Logos ist die menschliche Natur in Christo erhöht zu göttlicher Würde, auf den Stuhl der höchsten Erhabenheit gesetzt, so daß auch ihr das Wort des 110. Psalmes gilt: Setze dich u. s. w.; sie ist von den Kräften der Gottheit durchdrungen und beseelt, zum mitwirkenden und mittheilenden Organ derselben geworden; selbst die Wunder thut nicht der Logos für sich, sondern der Mensch-gewordene Sohn Gottes (de inc. unig. 707). Noch mehr: „Man hat ihm auch als Fleischgewordenen die absolute Priorität (*τὸ πρεσβύτατον*, das absolute Alter) zuzusprechen, da Gott von Wesen mit dem Fleische geeint ist, und da er an den Vollkommenheiten (*ἀγαθά*) der eigenen Natur den eigenen Leib (das eigene Fleisch) theilnehmen zu lassen gewohnt ist" 711. Hinwiederum ist auch Alles, was dem Fleische zukommt, dem Logos zu eigen geworden: Geburt, Niedrigkeit, Schwachheit, das Lernen, das Beten, das Hungern, das Dürsten, das Leiden und der Tod sind immer zugleich auf die göttliche Natur zu beziehen[1]), auch die Zustände und Leiden der Seele hat er sich angeeignet; denn er mußte uns in Allem gleich sein, um unser barmherziger Hohepriester zu werden, wie Cyrill wiederholt mit Nachdruck betont: „Als Gottes Logos noch nicht Mensch geworden war, kannte er auch so die menschliche Schwachheit als Schöpfer, denn er weiß, was für ein Gemächte wir sind (Ps. 103): aber, wenn es gestattet ist, so menschlich über ihn zu reden: er war noch nicht in selbsteigene Erfahrung unserer Schwachheit eingegangen, erst nachdem er unser Fleisch angezogen, hat er sie in aller Weise erfahren. Wir sagen darum nicht, daß er zuvor nicht darum gewußt, sondern daß zu der ewigen, göttlichen Erkenntniß die erfahrungsmäßig erlernte hinzukommen mußte." Mansi 850. 878. Selbst das allmähliche, geistleibliche Wachsthum, die Unterwerfung unter das Gesetz, der Gehorsam, die

---

1) A. a. O. 707. 712. 749. 775 und Tom. V. P. II. Homil. XVII, 226. 228.

Vollendung durch Leiden, was zunächst auf die Seite der Menschheit fällt — das Alles bleibt dem Logos als dem menschgewordenen nicht fremd. „Es ist nur ein Wahn, daß sich diese (die Vollendung) ausschließlich auf den vom Weibe geborenen Menschen, nicht auf den vom Vater stammenden Logos beziehe. Denn nicht ist, wie die Unkundigen Hebr. 2, 10 verstehen, der Vollendende Gott der Logos und der Vollendete der Menschensohn, sondern, wie aus 1 Kor. 1, 9. Galat. 4, 7 erhellt, unter dem Vollendenden ist der Vater zu verstehen, welcher den Sohn als Menschgewordenen durch Leiden vollendet . . . was zu unserer Erlösung nothwendig war. Der lebendigmachende Logos mußte sich in unsere sterbliche Natur kleiden, um in seinem Fleische dem Ungethüm des Todes die Herrschaft über die Menschheit zu benehmen. Es ist also Eine Person, welche um unsertwillen menschlicher Weise dem Fleische nach vollendet wird; uns aber göttlicher Weise vollendet, indem sie, leidend und sterbend, dem Tode die Macht nahm" Mansi 838 ff. Kurz, eines und desselben ist das Geborenwerden, das Leiden und Auferstehen, die Herrlichkeit und die Niedrigkeit, das ewige Sein und das Sterben, die Erniedrigung und die Erhöhung (vgl c. Nest. II, 3 Dial. IX, 727. 758). So strebt Cyrill, und das ist das Große, ächt Kirchliche an ihm, nach einer intensiven und allumfassenden Durchdringung beider Seiten Christi — und mittelst derselben nach einer wirklichen Theilnahme der Gottheit an den Zuständen und Leiden der Menschheit, woran ihm praktisch so viel gelegen ist[1]). In diesem Interesse liebt auch er es, die Menschwerdung eine Selbstentäußerung des Logos zu nennen: „*αὐτὸς ὁ λόγος καθῆκεν ἑαυτὸν εἰς κένωσιν* — das Volle hat sich entäußert, das über die Knechtsgestalt Erhabene hat die Knechtsgestalt angenommen, derjenige ist dem Menschen ähnlich geworden, welcher das, was er wurde, zuvor noch nicht war" (824); er geht darin so weit, daß er wiederholt sagt: „Indem der göttliche Logos die menschliche Natur annahm, ließ er sich durch die Schranken der Menschheit bedingen", oder: menschwerdend hat er, der aus Gott geborene Logos, sich der fleischlichen Geburt unterzogen und die Grenzen der Gesetze unserer Natur nicht verschmäht[2]). Das scheint

---

[1]) Aehnlich wie zu s. Z. Luther. — [2]) Dial. IX, 760: *ἠφίει τοῖς μέτροις τῆς ἀνθρωπότητος ἐφ' ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν.* S. die Beil. im Anhang. c. Nest. I, 2. Vgl. Mansi III, 1075. IV, 131: *ἄνθρωπος γεγονὼς τὸ τῆς*

auf das Eingehen in eine geschichtliche Lebensentwickelung hinzudeuten. Aber die Furcht, die Unveränderlichkeit und Absolutheit des Gott Logos zu gefährden, hindert ihn diesem Gedanken weitere Folge zu geben. Kaum hat er ihn ausgesprochen, so stellt er ihm die Restriction an die Seite, daß der Logos auch als der menschgewordene seine absolute Unveränderlichkeit, Erhabenheit und Herrlichkeit bewahre (*ἄτρεπτος ἡ τοῦ λόγου φύσις*), daß er nicht selbst in das Werden und Leiden eingehen könne, auch innerhalb der Union sei er von demselben unberührt geblieben — er habe leidlos gelitten (*ἀπαθῶς ἔπαθε* M. 858. 1003 ff. 1005. 1076: *ἐν τῷ σταυρωθέντι σώματι τὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἀπαθῶς οἰκειούμενος πάθη* c. Nest. V. c. 4). „Wie das Feuer dem Eisen einverleibt sein kann, gleichwohl aber, wenn das Eisen geschlagen wird, das Feuer nicht leidet, so litt auch die Gottheit nicht" de Incarn. 776. Während es auf der einen Seite heißt: „Man dürfe das successive Wachsthum an Alter und Weisheit nicht dem Menschen allein vindiciren, denn das heiße den Einen Christus in zwei zertheilen — Er, der Ewige, habe es ökonomisch auf sich genommen", so steht doch hart dabei: „ob er wohl an Alter und Weisheit zunahm, ist doch der Logos selbst nicht an Weisheit gewachsen, welcher vielmehr die Weisheit selber ist".

Ueberblickt man diese Gesammtanschauung Cyrill's, so wird man weder sagen dürfen, daß er den göttlichen Logos ausschließlich als das Subject der Person Christi betrachte, noch daß er das Menschliche an ihm nur wie einen Complex von Prädicaten angesehen habe, welche, von ihrem Subjekte (der menschlichen Natur) losgelöst, in die göttliche aufgenommen seien [1]). Dagegen verwahrt sich seine Lehre selbst: die menschliche Natur ist ihm, wie allen VV. nicht ein bloser Complex von Accidentien, sondern die vollständige geistleibliche Menschennatur, wie sie uns Allen eignet (*σάρξ ψυχὴν νοερὰν ἔχουσα*), eine Substanz, welche die Trägerin gewisser Eigenschaften ist: seine ganze Tendenz geht darauf, innerhalb der Personeinheit die volle Wahrheit beider Naturen zu bewahren und beide in die Einheit Einer Person zusammenzufassen [2]). Für diese hat er unter

---

ἀνθρωπότητος μέτρον οὐκ αἰσχύνεται. — τὸ ἀνθρώπινον οἰκειώσασθαι μέτρον.

1) Gegen Baur 769 und Dorner 2, 70. 77. 82. — 2) Es ist seine constante Lehre, eundem Deum et hominem, ut in deitate ita et in humani-

allen Kirchenlehrern seiner Zeit am meisten geleistet; kein anderer hat, so wie er, den Punkt, auf den es gerade damals ankam, erkannt, kein anderer so mächtig mit den Schwierigkeiten, welche die Vermittlung jener beiden gleichberechtigten Momente darbietet, gerungen. Dabei läßt sich jedoch nicht verkennen, und darin wird man den Mangel seiner Theorie zu suchen haben, daß einerseits das Göttliche bei ihm noch so sehr das Uebergewicht hat, daß es die volle Wahrheit des Menschlichen bedroht, und andererseits das Menschliche zu vorzugsweise unter den Gesichtspunkt der leiblichen Natur zu stehen kommt [1]). Daran konnte sich dann allerdings ein doketischer Schein anschließen, obwohl Cyrill selbst einen Doketismus weder gewollt noch gelehrt hat: überschritt man die von ihm eingehaltenen Grenzen auch nur um eine Linie, so war er unvermeidlich. Der Grund jenes Uebergewichtes lag in dem starren Gottesbegriff, den er aber mit seiner ganzen Zeit, auch mit seinen Gegnern, theilte, der Grund dieses Mangels darin, daß es überhaupt noch an dem vollen (modernen) Begriff der Persönlichkeit (Einheit von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung; wissendes, wollendes, selbstmächtiges Ich = Subjekt [2])), damals fehlte: die altkirchliche „Hypostasis" erreicht ihn nicht, denn es bedeutet immer nur quod per se subsistit, subsistentia. Und eben deshalb ist auch hier der Begriff der unio hypostatica noch nicht durchsichtig, nicht ethisch genug gefaßt. Die Ausdrücke *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* und *ἕν. φυσική* fließen auch jetzt noch durcheinander; Cyrill bestimmt den letzteren als „eine wahre, reale Einigung" (*ἕνωσις ἀληθής, κατ' ἀλήθειαν*) gegenüber der blosen *συνάφεια* und weist die Einwendung Theodorets, daß eine physische Einigung eine zwangsweise, unfreiwillige wäre, durch die Bemerkung zurück, daß doch Gott seiner Natur nach gut, heilig, Licht, Weisheit, Leben sei, mithin von einem unfreiwilligen Akte bei ihm keine Rede sein könne [3]). Aber der letzte Punkt, auf welchen zur Lösung des Problems hätte zurückgegangen werden müssen, kam noch kaum in Betracht, und wo es geschah — wie bei

---

tate perfectum. Vgl. insbes. das gleich im Anfang des Streits von Cyrill erlassene Synodalschreiben bei Mansi IV, 1067, deutsch bei Fuchs 3, 565.

[1]) Vorzugsweise — denn der Vorwurf, den ihm Theodoret (V, 62) macht, er wisse nichts von einer *σὰρξ νοερά* (Christi), ist unbegründet. — [2]) Er gehört in dieser Fassung erst dem Protestantismus an. — [3]) Op. Theodoreti ed. Schulze Bd. V, 18 ff.

der Erörterung über jenes Nichtwissen des Erlösers, wovon Mc. 13, 32 — da kam es darüber zu keiner Klarheit [1]). Man könnte sagen: die Einigung drang noch nicht vollständig bis in das innerste Herz des göttlichen und des menschlichen Wesens ein.

Sehen wir von diesen theologischen Spitzen ab auf Grundcharakter und Grundtendenz beider Systeme, so kann der Ausgang des großen Kampfes nicht zweifelhaft sein. Die Nestorische Lehre hatte sich zu weit von dem altkirchlichen Zug des Dogma entfernt und verletzte in ihren Konsequenzen zu sehr das christliche Erlösungsbewußtsein, als daß sie nicht hätte von der Kirche verworfen werden müssen. Es geschah dieß, obwohl verfrüht und einseitig, auf dem ökumenischen Concil zu Ephesus, J. 431. Die zahlreiche Cyrill'sche Partei schritt hier, ohne die Ankunft der antiochenischen Bischöfe abzuwarten, zur Absetzung des Nestorius und zur Verwerfung seiner Lehre, „als eines der kirchlichen Tradition widersprechenden, gottlosen Irrthums" ohne sie jedoch näher zu präcisiren. Auf die oben erwähnten Sendschreiben des Cyrill und auf eine Reihe patristischer Zeugnisse gründete sie dieses Urtheil (Mansi IV, 1198 ff.). Damit war die Eine Seite des Irrthums, jene äußerliche Auffassung des Verhältnisses beider Naturen, welche die wahre Gottmenschheit des Erlösers alterirte, die *συνάφεια*, abgewiesen. Und dieses Urtheil behielt insofern gemeinkirchliche Geltung, als es späterhin (s. u.) auch von der Gegenpartei bestätigt wurde. Eine kirchliche Sanction der Cyrill'schen Lehre war jedoch damit noch nicht ausgesprochen. Seine Synodalschreiben mit den Anathematismen wurden zwar auf der Synode vorgelesen und im Allgemeinen gebilligt, irgend welche positiven Festsetzungen nach dieser Seite aber nicht getroffen. So blieb die Entscheidung eine blos negative [2]). Schon deshalb war mit diesem Concil noch wenig gewonnen; für den Moment gar nichts.

2) Denn nicht nur war die Gegenpartei (freilich nicht ohne ihre Schuld) gar nicht zum Wort gekommen, sondern als wenige Tage später die orientalischen Bischöfe unter Johannes in Ephesus angelangten, sprachen sie ihrerseits das Absetzungsurtheil über Cyrill und Memnon aus und verwarfen die Cyrillischen Anathematismen. So stand denn eine An-

---

1) A. a. O. 22 ff.

2) Hefele II, 162—173.

zahl von etwa 200 Bischöfen einer nicht unbedeutenden Minorität (24 Bischöfen) gegenüber, die aber keineswegs so weit wie Nestorius gehen wollte, vielmehr eine Art Mittelstellung einnahm. In einem eigenen Symbol hatte sie dieser einen Ausdruck gegeben, und gewann dadurch ein bedeutendes Gewicht in der Kirche, verstärkt durch das leidenschaftliche Verhalten der Majorität. Noch während des Concils wuchs ihr Ansehen und ihre Zahl. Beide hatten den Kaiser für sich zu gewinnen versucht. Er bestätigte die Absetzung des Nestorius wie die des Cyrill und Memnon, und löste die ganze resultatlose Versammlung auf [1]. Das letzte Wort, das die heimkehrenden Antiochener in einer Abschiedsrede zu dem Volke sprachen, enthielt die Warnung: „sie sollten sich nicht zu der Meinung verleiten lassen, als ob Gott leidensfähig sei, denn die Naturen in Christo seien nur verbunden, nicht vermischt" [2].

Eben dieß ist der Punkt, an dem sich der Streit fortspann. Denn während von da ab der Kaiser die eingetretene Kirchenspaltung zu heilen versuchte, hielten beide Parteien die alten Beschuldigungen aufrecht, und setzten namentlich die Orientalen, als deren bedeutendster Wortführer nunmehr Theodoret zu betrachten ist, die Anklage auf Vermischung und Verwandlung der Naturen, auf Apollinarismus fort. Es ist die immer sich wiederholende Dialektik des reflectirenden Verstandes: göttliches und menschliches Wesen könne nicht in eine wirkliche Einheit zusammengehen; nur annehmen konnte der Logos die menschliche Natur, nicht (im eigentlichen Sinne) Fleisch *werden*; außerdem werde einerseits das Wesen der Gottheit verendlicht, verwandelt, leidensfähig, andrerseits das der Menschheit absorbirt u. s. w [3]. Umsonst verwahrte sich Cyrill gegen diese Consequenzen, vergebens behauptete er die Realität und den Unterschied der Naturen innerhalb der Einheit (die er nie geläugnet hatte), — seine *μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη* schien den Gegnern immerzu das volle Recht zu jenen Anklagen darzubieten. Sie forderten

---

1) Hefele a. a. O. 176—228. — 2) Theodoret Opp. V, 110; Fragment aus der Rede des Bf. Johannes: Nemo depraedetur depositum vestrum, nempe dogmatum certitudinem; nemo persuadeat, Deum esse passibilem, neque corporis et deitatis naturam unam. Illa enim per se est divina substantia, hanc vero, corporis videlicet, suscepit. Idcirco connexionem praedicamus non confusionem, unionem non contemperationem.. Haec servate et Deus pacis erit vobiscum.

3) Theodoret, an zahllosen Orten.

den Widerruf der Anathematismen. Unter diesen Umständen blieb dem Cyrill, wollte er anders den über Nestorius errungenen Sieg festhalten, nichts übrig, als sich zu einigen Limitationen (um nicht zu sagen Retractationen) zu entschließen [1]), während hinwiederum auch die Mehrzahl der Antiochener sich zu einer Annäherung herbeiließ; denn so weit wie Nestorius wollten auch sie, wie bereits bemerkt, nicht gehen. Sie erklärten sich auf jene Erklärungen Cyrills hin bereit, sowohl die Person des Nestorius fallen zu lassen als von der Verwerfung der Anathemat. Cyrill's abzustehen, wenn derselbe ein Symbol unterzeichne, in dem zwar die alt-antiochenische Theorie wiederklingt, aber unter Rückwirkung der alexandrinischen bedeutend modifizirt; dasselbe, welches Theodoret schon auf der Ephesinischen Synode vorgelegt hatte. Es war darin die *συνάφεια* aufgegeben und das *θεοτόκος* zugestanden, aber auch die *ἕνωσις φυσική* abgelehnt und eine Zweiheit der Naturen in der Einen Person Christi bekannt. So konnte es als eine Art Mittelweg erscheinen. Es lautet so: „Wir bekennen unsern Herrn Jesum Christum als den Sohn Gottes, den Eingeborenen, vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen mit einer vernünftigen Seele und einem Leibe, von den Aeonen her aus dem Vater gezeugt nach der Gottheit, in den letzten Zeiten als derselbe um unseres Heiles willen aus Maria der Jungfrau nach der Menschheit geboren, gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit und gleichen Wesens mit uns nach der Menschheit, *δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν*. Deswegen bekennen wir Einen Christus, Einen Sohn und Einen Herrn. Gemäß diesem Begriff der unvermischten Einheit (*κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν*) bekennen wir die h. Jungfrau als *θεοτόκος*, weil der Gott-Logos

---

1) In der Epist. ad Acacium (bei Mansi V, 831) erklärte er, unter Verwerfung des Apoll., „daß Christus auch eine vernünftige, menschliche Seele (*πνεῦμα*) gehabt habe, ferner, daß keine Vermischung und Zusammenfließung der Naturen in Christo eingetreten, daß vielmehr der Gott Logos seiner eigenen Natur nach unveränderlich und leidensunfähig sei; aber am Fleische habe der eine und selbe Christus und eingeborene Sohn für uns gelitten"; dagegen hatte auch Theodoret sich bereit erklärt, diejenigen zu anathematisiren, „welche Christum für einen bloßen Menschen halten, seine Gottheit läugnen oder ihn in zwei Söhne zerspalten wollen", Mansi V, 840. Ueber die neueste Erklärung Cyrill's sprach er sich befriedigter aus V, 843.

Fleisch und Mensch geworden ist und in dem Moment der Empfängniß den aus ihr genommenen Tempel mit sich geeinigt hat. Was aber die evangelischen und apostolischen Ausdrücke betrifft, so wissen wir, daß die Gelehrten die einen, als auf die Eine Person gehend, auf beide Naturen gemeinsam beziehen, die andern aber, als auf die zwei Naturen sich beziehend trennen, die gottgeziemenden der Gottheit, die niedrigen der Menschheit zuweisen" (M. V, 303).

Cyrill nahm dieses Bekenntniß an. Darauf hin wurde nach langen, mühsamen Verhandlungen und nicht ohne Gewaltmaßregeln der Kirchenfriede wiederhergestellt [1]). Allein er war nicht und konnte nicht von Dauer sein. Denn dieser Vergleich war einer von jenen Unionsversuchen, welche die Gegensätze, ohne dieselben innerlich zu überwinden, nur äußerlich und künstlich übertünchen. Er constatirt zwar sowohl die Zweiheit als die Einheit, läßt aber unbestimmt, ob die Zweiheit der Naturen auch nach der Einigung noch fortdauere. Letzteres war ohne Zweifel der Sinn, den die Orientalen damit verbanden, sie erblickten darin einen Sieg ihrer Partei (Johannes, Theodoret). Cyrill hinwiederum behauptete in mehreren öffentlichen Rechtfertigungsschreiben, den Grundgedanken seiner Christologie vollständig gewahrt und ihn nur gegen jene Mißverständnisse verwahrt zu haben, gegen die er selbst so oft Protest eingelegt. Denn so deutete er das Symbol, der Unterschied, den auch er nie geläugnet, bestehe und stelle sich dar in der Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Prädikate, die dem Einen Christus zukommen; in Wahrheit aber sei nach geschehener Einigung jede Trennung aufgehoben und nur Eine Natur des Einen fleischgewordenen Sohnes anzuerkennen; er bleibt also bei seiner *μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη*. Man darf ihm zutrauen, daß er die Unionsurkunde wirklich in diesem Sinne verstanden unterzeichnet habe [2]). Eine Illusion aber war es, wenn er vorgab, eben damit auch die eigentliche Grundanschauung der Antiochener ausgedrückt zu haben: „Denn wenn diese von einer Zweiheit der Naturen reden, so meinen sie dieß nur in Gedanken (*ἐν ψιλαῖς καὶ μόναις ἐννοίαις*) von dem an sich seienden Unterschied der Gottheit und der Menschheit,

---

[1]) Ausführliche Darstellungen bei Neander K. Gesch. II, 3 S. 688 ff., Hefele II, 231 ff., erstere dem Nest., letztere dem Cyrill günstiger. — [2]) Vgl. Baur a. a. O. 1 S. 793, dem ich hierin gegen Neander beistimmen muß.

welche die Voraussetzung der Menschwerdung sei, nicht aber von zwei in Wirklichkeit noch zu unterscheidenden Naturen Christi“ [1]). In der That waren aber die entschiedenen unter den Orientalen, die Bischöfe Alexander von Hierapolis, Meletius von Mopswestia u. A. so weit entfernt, in dieser Deutung des Symbols ihren eigenen Sinn anzuerkennen, daß sie vielmehr im diametralen Widerspruch dagegen beharrten; während es unter den Anhängern Cyrill's eine zahlreiche Partei gab, die in der Annahme des Symbols eine tadelnswerthe Inconsequenz, ja eine Verläugnung der von ihm bisher vertretenen Ansicht sah und die sich deshalb vor der Hand stillschweigend, aber unmuthig der Union fügte.

So schieden nun zwar die sogen. Nestorianer aus der Kirchengemeinschaft aus und bildeten später ein eigenes Gemeinwesen in Syrien und Persien, allein die Differenz zwischen der ägyptischen und orientalischen Kirche war nicht ausgeglichen, und zwar deshalb nicht, weil der Gegensatz nach beiden Seiten hin nicht scharf und bestimmt ausgeprägt, das Verhältniß zwischen Einheit und Unterschied eher verhüllt als an's Licht gestellt war. Die Union mit ihrem zweideutigen Symbol hatte diesen nothwendigen Schritt, ohne welchen das Dogma zu keiner Klarheit kommen konnte, nur aufgehalten, verhindern konnte sie ihn nicht. Der alte Streit wird daher bald auf's neue ausbrechen.

3) Wir haben oben (337) auf die Gefahr aufmerksam gemacht, die der Cyrill'schen Christologie drohte. In dem Moment, da der Unterschied der Naturen, den sie innerhalb ihrer „Personeinheit“ noch immer festhielt, noch um eine Linie reducirt oder gar ausgelöscht wurde, schlug sie zum Irrthum aus. Diesen Schritt that jene so eben bezeichnete Partei, welche in dem Unionssymbol eine Verläugnung der richtigen Lehre sah und bald hernach den Namen des Eutychianismus empfing. Sie gewann nach dem Tode Cyrill's (444) an dessen Nachfolger auf dem ägyptischen Patriarchenstuhl, dem leidenschaftlichen Dioscurus, eine mächtige Stütze und zahlreiche Anhänger nicht nur in Aegypten, sondern auch unter den Mönchen in Constantinopel, in

---

[1]) So in dem Bf. des Acacius v. Militene an Johannes v. Antioch. und an Eulogius, M. V, 303. 309 ff. Auch bei Fuchs: Biblioth. d. Kirchenverf. III, 205 und bei Hefele a. a. O. 255, der jedoch zu sehr für Cyrill Partei nimmt.

Palästina, in Syrien unter dem Abt Barsumas und a. a. Orten. Sie dünkten oder gerirten sich als die ächten Träger des Cyrill'schen Lehrbegriffs, wie er in dessen Anathematismen vorlag. Ihre Tendenz ging zunächst dahin, Alles was nur eine Spur von Nestorianismus an sich trug, d. h. die antiochenische Mittelpartei, zu vernichten, damit aber den letzten Rest eines Unterschieds der beiden Naturen in Christo, der bisher noch stehen geblieben war, auszutilgen [1]). Ihre freilich noch verhüllten und sehr unklaren Vorstellungen von der Person Christi lernen wir aus Theodoret, ihrem eifrigsten und tüchtigsten Bestreiter, kennen. In einem Briefe an Dioscur weist er auf solche hin, die den Unterschied des Fleisches und der Gottheit Christi läugnen und lehren: „die Einen, die göttliche Natur sei in die menschliche verwandelt, die Andern, die menschliche Natur sei in die göttliche umgesetzt" [2]). Näher beschreibt er sie in seinem Eranistes v. J. 457. Er schildert sie da als Leute, denen es an scharfen dogmatischen Begriffen fehle; sie hielten sich steif und fest an das Johannische *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο,* und ließen sich auch durch den Nachweis, daß dieß, wörtlich genommen, zu einer Verwandlung führe, nicht davon abbringen, sondern beriefen sich auf das hier vorliegende Geheimniß und auf die göttliche Allmacht: „Gotte ist Alles möglich, Gott vollbringt Alles, wie er es will und auf die ihm allein bekannte Weise". Dial. 1. Sie blieben einfach und ohne sich auf nähere Unterscheidungen einzulassen, dabei, daß Christus unser Herr und Gott sei: von ihm gelte auch alles Menschliche, was über ihn ausgesagt wird: „Gott ist geboren, Gott hat mit den Menschen verkehrt, gelitten, den Tod geschmeckt" — wenn auch nicht unmittelbar doch mittelst des Fleisches. (Dial. 3). Seinen Leib nannten sie den Leib Gottes, wobei sie die menschliche Seele zu übersehen schienen. Das Menschliche trat ihnen überhaupt ganz gegen das Göttliche zurück. Eine völlige Absorption (*ἀφανισμός*) der angenommenen Menschheit lehnten sie zwar ab, behaupteten aber gleichwohl eine *μεταβολὴ εἰς θεότητος οὐσίαν*. „Die göttliche Natur, läßt Theodoret den Eranistes bekennen, habe die menschliche verschlungen wie das Meer

---

[1]) Auch auf die Verurtheilung der Schriften des im Orient so hochgeehrten Theodor hatten sie es abgesehen. Ueber ihre häßlichen Machinationen und die Mithilfe der Hofpartei s. Neander a. a. O. 714 ff.; nur darf man darüber die dahinter liegende dogmatische Tendenz nicht übersehen. — [2]) Ep. 83, Op. Theod. 1150, Schultze.

einen Honigtropfen — sobald er mit dem Meerwasser vermischt wird, verschwindet er sogleich" (D. II. 114. 117). Nach der Union könne man nicht mehr sagen, daß jede Natur ihre Eigenthümlichkeit (*τὰ ἴδια*) habe; *ἐκ δύο φύσεων λέγω τὸν Χριστὸν, δύο δὲ φύσεις οὐ λέγω*. „Einen gewissen Unterschied zwischen seinem Fleische und seiner Gottheit erkenne ich an, *μίαν μέντοι φύσιν μετὰ τὴν ἕνωσιν*. Wer von zwei Naturen redet, zertheilt den Eingeborenen in zwei Personen, in zwei Söhne" (D. II 101. 109). So läßt Theodoret seinen „buntscheckigen Bettler" reden, den er freilich als recht beschränkt zeichnet und bald zum Apollinaristen (vor dem er einen wahren Horror hat), bald gar zum Doketen machen möchte [1]. Jedenfalls sehen wir hier die oben bezeichnete Gefährdung sich verwirklichen, die Einheit der Naturen zur Absorbirung des Menschlichen umschlagen. Welch andere Bedeutung gewinnen da die früher so unbefangen gebrauchten Ausdrücke *σύγχυσις, ἀνάκρασις, μίξις*!

Dieselbe Anschauung theilte im Wesentlichen der Archimandrit Eutyches bei Constantinopel, von dem diese Richtung den Namen empfing und in dem sie kirchlich verurtheilt wurde. Das Wenige, was wir von seiner Ansicht wissen, faßt sich zunächst in die Negation der mischungslosen Einheit der zwei Naturen in Christo und der völligen Wesensgleichheit seines Fleisches mit dem unsrigen zusammen [2]. Auf

---

[1]) Opp. IV, 1 ff. Er seinerseits macht da als die Grundbestimmungen für die Christologie das immutabilis, inconfusus und impatibilis geltend und sucht den Gegner zu überführen, daß Joh. 1, 14 nothwendig entweder zu einer Verwandlung des Logos ins Fleisch oder zum Doketismus führe, wenn es nicht für gleichbedeutend genommen wurde mit: carnem assumsit. Die ganze Tendenz der Schrift ist, innerhalb der Personeinheit, die Theod. anerkennt, den Unterschied der Naturen und die Realität und Selbstständigkeit der menschlichen so stark wie möglich hervorzuheben. Und zwar thut er dieß in der Weise des Diodor und Theodor, mit deren Lehrbegriff er sich auch damals noch ganz einverstanden erklärte, Ep. 16.

[2]) Die Verhandlungen dieser Synode (*σ. ἐνδημοῦσα*) aus den Akten des Chalced. Concils (wo sie vorgelesen wurden) bei Mansi T. VI. Vgl. Fuchs IV, 369 ff. — Flavian berichtete an Leo über die Lehre des Eutyches: ante incarnationem quidem duas esse naturas, post unionem autem unam existere naturam … ignorans quid loquitur. Adjicit et aliam impietatem ajens, corpus Domini non esse nostrae substantiae neque humanae materiae, sed hunanum quidem, non tamen consubstantiale nobis. Leo ep. XXVI.

einer Synode zu Constantinopel unter Flavian (J. 448) von Bischof Eusebius von Doryläum, einem Eiferer für Cyrill, des Irrthums angeklagt, erklärte der alte Mann in der Vorverhandlung, auf die er sich sehr ungern einließ, nach der Menschwerdung Gottes des Logos, d. h. nach der Geburt unsers Herrn Jesu Christi bete er Eine Natur an, Eine Natur des Fleisch- und Menschgewordenen Gottes; daß er, wie man ihn beschuldigte, gelehrt habe, der Logos habe seinen Leib mit vom Himmel gebracht, läugne er; daß aber unser Herr Christus aus zwei hypostatisch vereinigten Naturen bestehe, das habe er weder in den Erklärungen der heiligen VV. gefunden, noch nehme er es an, wenn er es bei einem finden sollte, weil die heiligen Schriften den Erklärungen der VV. vorzuziehen seien. Auf der Synode selbst wurde die doppelte Frage an ihn gerichtet: ob er bekenne, daß Christus gleichen Wesens mit uns, mit seiner Mutter der Menschheit nach, und daß er nach der Menschwerdung *ἐκ δύο φύσεων* sei. Auf die erstere antwortete Eutyches: „Ich habe bisher über die Natur meines Gottes zu spekuliren mir nicht angemaßt, aber daß er gleichen Wesens mit uns sei, habe ich bisher, wie ich gestehe, nicht gesagt. Bis auf den heutigen Tag habe ich nie gesagt, daß der Leib unseres Herrn und Gottes gleichen Wesens mit uns sei." Er setzte hinzu: einen menschlichen Leib (*σῶμα ἀνθρώπινον*) nenne er ihn, aber nicht *σῶμα ἀνθρώπου* (ein Leib menschlicher Art, aber kein wirklicher Menschenleib)." Dieser Aussage gegenüber gewinnt nun auch die Antwort des Archimandriten auf die zweite Frage: „ich bekenne, daß unser Herr vor der Einigung aus zwei Naturen gewesen sei, *μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ*" — ihre eigenthümliche Bedeutung; sie geht weit über den Sinn Cyrill's hinaus, und deutet auf eine Absorption des Menschlichen durch das Göttliche hin. So verstand man sie wenigstens auf der Synode; man wies Eutyches' Berufung auf Athanasius, Cyrill u. a. VV. mit der Entgegnung ab: *σύγκρασιν λέγεις καὶ σύγχυσιν* und verlangte von ihm das Anathema über jede Abweichung von der rechten Lehre (sc. „von der vermischungslosen Einigung"). Auf seine Weigerung wurde er als „in dem Irrthum des Valentinus und Apollinaris befangen" abgesetzt. Man könnte denken,

---

Vgl. ep. XXVIII: Eutyches: confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunitionem, post adunitionem vero unam naturam confiteor.

diese Verurtheilung sei ein Gegenschlag der orientalischen Partei gegen die Cyrill'sche gewesen, aber nicht nur war Eusebius einer der heftigsten Vertreter derselben, auch die übrigen Bischöfe standen meist auf dieser Seite — und man kann daraus entnehmen, wie sehr es auch ihr um die Wahrung der Realität der Menschheit Christi zu thun war. Man faßte die Christologie Cyrill's aus dem Gesichtspunkt, wie er selbst sie erklärt hatte (S. 337).

Mag nun Eutyches wirklich gelehrt haben, was man ihm Schuld gab oder nicht [1]), jedenfalls wollte die Synode das andere Extrem der Nestorischen „Zusammenfügung," — den Irrthum von einer schlechthinigen Identificirung beider Naturen in Christo und von einer Absorbirung der menschlichen in die göttliche verwerfen. Und obwohl nur eine Partikularsynode, hat sie doch damit ein gemeingiltiges Urtheil gesprochen, welches trotz des nachfolgenden Protestes vom Jahr 449 eben so in Kraft blieb, wie das von dem Ephesinischen Concil 431 gesprochene (338).

Das eigentliche Resultat war beide Male nur erst ein negatives: dort die Verwerfung des Nestorianismus, hier des Eutychianismus.

Auf Grund dieser Vorarbeiten konnte nun endlich die Kirche darangehen, das gegenseitige Verhältniß beider Naturen in der rechten Mitte zu fixiren.

Fünftes Stadium.

Die Vermittlung.

Concil zu Chalcedon 451.

Diese zu finden hielt auch jetzt noch schwer genug, denn die beiderseitigen Richtungen standen sich noch immer feindlich gegenüber wie sich sogleich bei der weiteren Bewegung zeigte. Ja nach den gegen-

1) Gewiß thut ihm Theodoret fab. h. 4, 13 Unrecht, wenn er ihn zum völligen Doketen macht. Der alte Mann scheint sich selbst nicht recht klar gewesen zu sein; Bischof Leo sagt von ihm, sein Irrthum sei de imperitia magis quam de versutia natus.

seitigen Machinationen, die nun folgten und nach den Vorgängen auf der berüchtigten Räubersynode J. 449 unter Dioskurus, die den Eutyches restituirte, den Flavian mißhandelte und über die Zweiheit der Naturen das Anathema sprach, konnte es scheinen, als ob überhaupt keine Verständigung mehr möglich sei.

Indessen so viel hatte sich doch unter den bisherigen Kämpfen als gemeinsames Resultat herausgestellt, daß es eben so irrig sei, eine Trennung als eine Vermischung der beiden Naturen zu statuiren, daß man eben so entschieden die Realität der Menschheit als die der Gottheit Christi, eben so sehr den wesentlichen Unterschied als die Personeinheit festhalten müsse. Sobald man eines dieser Momente auf Kosten des andern einseitig hervorgehoben hatte, waren jedesmal die bedenklichsten Consequenzen hervorgetreten, jedesmal sah man sich bis an die Grenze längst verworfener Häresie zurückgeworfen [1]). Dem Bischof Leo dem Großen gebührt das Verdienst, diesen Sachverhalt klar erkannt und einleuchtend dargestellt zu haben.

Dieß ist der Punkt, an dem der römische Stuhl maßgebend in die Bewegung eingreift.

Die abendländischen Kirchenlehrer hatten sich in ihrer Majorität an Athanasius angeschlossen, ohne die christologische Arbeit selbstständig zu fördern. Die römischen Bischöfe Felix und Julius hatten geradezu Eine Natur gelehrt: *εἰ γοῦν εἷς ὁ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου τεχθεὶς ὀνομάζεται* (1 Kor. 8, 6), *καὶ αὐτός ἐστιν δι' οὗ τὰ πάντα γέγονε, μία φύσις ἐστὶν, ἐπειδὴ πρόσωπον ἓν ἔχων εἰς δύο οὐ διαιρεῖται.* Die Anbetung, die wir dem Erlöser schulden, und die Taufe auf seinen Tod schien ihnen dieß zu fordern [2]). Ambrosius dagegen, der an den späteren Kämpfen gegen die Arianer, insbesondere gegen die Macedonianer energischen Antheil nahm [3]), ließ sich durch

---

[1]) Cyrill und Theodoret, Alexandriner und Orientalen verwahrten sich gleichmäßig dagegen.

[2]) Epist. ad Dionys. Mansi II, 1191. Münscher 279. — [3]) Was er ersteren in der Schrift de fide, letzteren de spir. s. entgegenhält, erreicht die griech. Kirchenlehrer nicht. Die Argumente für die Gottheit des heil. Geistes sind dieselben wie bei Basilius, an den sich Ambrosius vorzugsweise anschließt. L. 1, 5: Der Geist, der Alles heiligt, cum sit fons et principium bonitatis, kann nicht in die Kategorie derer, die durch ihn geheiligt werden, gehören; vgl. c. 14. II, 7. Bei Migne Opp. Ambr. III.

den Irrthum des Apollinaris, den er des Doketismus beschuldigte, bestimmen, auf die Seite der Orientalen zu treten. Er hält die Lehre von der Einen fleischgewordenen Natur des Logos für die schlimmste Häresie, schlimmer noch als die arianische, weil sie die Gottheit in die Endlichkeit, Veränderlichkeit, Leidentlichkeit herabziehe, ja geradezu ins Fleisch verwandle. Im Gegensatz gegen sie sucht er Wesen, Zustände und Thätigkeiten beider Naturen (ohne jedoch die Personeinheit läugnen zu wollen) sorgfältig auseinander zu halten: die angenommene Knechtsgestalt hebt die Gottesgestalt nicht auf, Christus besaß auch während seines Lebens im Fleische beide mit und neben einander [1]). Augustin ließ sich nur selten auf diesen Punkt ein — sein Blick war fast ausschließlich auf die trinitarischen Verhältnisse gerichtet — wo er es that, da nahm er eine correcte Mittelstellung ein. Er betonte gleichmäßig die volle Realität der göttlichen [2]) und der menschlichen Natur Christi, er protestirte aufs entschiedenste im Interesse der absoluten Unveränderlichkeit Gottes gegen jede Veränderung oder Verwandlung der Gottheit ins Fleisch [3]), aber eben so bestimmt behauptet er auch die Einheit der Person: una persona in utraque natura. Das Verhältniß beider vergleicht auch er dem der menschlichen Seele zu dem menschlichen Leibe, welche zusammen die Eine menschliche Person bilden: ita in Christo Verbum et homo una persona est [4]). So ist ihm Christus der Gottmensch, ganz im kirchlichen Sinne. Den Akt

---

1) de incarnationis sacramento vom J. 382. c. 3. c. 5: idem patiebatur et non patiebatur, resurgebat et non resurgebat .. c. 6, 27. Epist. 1, 46 (Migne IV, 1197) cum erat in servi forma humiliatus usque ad mortem, erat tamen in Dei gloria. — 2) Insb. in der Abhdlg.: contra sermon. Arian. und de Trinit. 1 u. 11. — 3) de Trinit. IV, 21: Ipsum Verbum Dei dico carnem factum, i. e. hominem factum, non tamen in hoc quod factum est conversum atque mutatum. Zwar braucht Augustin einmal epist. 137 den Ausdruck mixtura Dei et hominis, nimmt ihn aber sogleich wieder zurück und verwahrt ihn durch die Bemerkung: es sei eine mixtura excepta concretione mutabili. — 4) Hauptst. epist. 140 (ad Honoratum): Verbum caro factum est i. e. qui filius Dei erat homo factus est, naturam suscipiendo nostram non amittendo suam .. Proinde homo Christus idemque Deus Christus. enchirid. 13—15: caro factus .. Deus, ut, quemadmodum est una persona quilibet homo, anima scil. rationalis et caro, ita sit Christus una persona, Verbum et homo. Auch sonst wird an die unitas personae erinnert. Gegen Dorner's Augustin.

der Menschwerdung bezeichnet er häufig durch mitti, mittere und läßt dabei die ganze Trinität mitwirkend sein, nach dem Grundsatz: opera trinit. indivisa; aber eben so oft auch als susceptio humanae naturae, s. carnis, oder auch als die sichtbare Erscheinung des mit dem Vater identischen, unsichtbaren Sohnes (de Tr. IV), und unterscheidet sie sehr bestimmt von der Art, wie sich Gott mit den Heiligen verbindet: singulari quadam susceptione hominis illius una facta est persona cum Verbo[1].. Neben dem Ausdruck göttliche und menschliche Natur und in demselben Sinne gebraucht er übrigens gerne forma Dei und forma servi und sagt etwa: beide zusammen, die forma Dei und die forma servi constituiren die unitas personae.. Forma servi accessit, non forma Dei discessit. — Wie sehr ihm die persönliche Einheit am Herzen lag, erhellt daraus, daß unter seiner Mitwirkung der gallische Mönch Leporius, der als Pelagianer sich der antiochenischen Christologie anschloß, zu einem Widerruf gebracht wurde, in dem dieselbe den stärksten Ausdruck gefunden hat[2].

---

[1]) ep. 137, n. 12: longe alio quodam quam eo quo creaturis caeteris adest, suscepit (Verbum) hominem, seque et illum fecit unum Jesum Christum, mediatorem Dei et hominum. Vgl. ench. a. a. O. Die Behauptung A. Dorners S. 93, nach Augustin sei der Logos nicht das personbildende Prinzip, ist ganz unhaltbar; a divinitate caro suscepta est, ench. 13. — [2]) Er lautet so: Confitemur Dominum ac Deum nostrum Jesum Christum ... de Spiritu s. et Maria virg. factum hominem, Deum natum; et confitentes utramque substantiam carnis et Verbi, unum eundemque Deum atque hominem inseparabilem pia fidei credulitate suscepimus, et ex tempore susceptae carnis sic omnia dicimus quae Dei erant transiisse in hominem, ut omnia quae erant hominis in Deum venirent... Ac sic ut ipse Deus Verbum, totum suscipiens quod est hominis, homo sit, et adsumtus homo, totum accipiendo quod Dei est, alind quam Deus esse non possit; damit will nicht gesagt sein, daß die Menschheit in die Gottheit aufgehoben sei, denn gleich im Folgenden wird die Einigung beider so bestimmt: ut manente in sua perfectione naturaliter utraque substantia sine sui praejudicio et humanitati divina communicent et divinitati humana participent, es soll nur die reale persönliche Einheit beider, die wirkliche Aufnahme des Fleisches in das Wort bezeugt werden; woraus dann auch die Theilnahme des ersteren an den Leiden der angenommenen Menschheit abgeleitet wird: „Ich bekenne", so schließt es, „daß der Herr mein Gott im Fleisch geboren sei, im Fleisch gelitten habe, in demselbigen gestorben, auferweckt, erhöhet und verherrlicht worden sei". Mansi

Einen ähnlichen Standpunkt scheint Leo, der den christologischen Verhandlungen der griechischen Kirche aufmerksam gefolgt war, von vorn herein eingenommen zu haben. Denn obwohl der Anschauung der Orientalen zugeneigt, drang er doch gegen Nestorius entschieden auf die Einheit und Unzertrennlichkeit der Gottheit und Menschheit in Christo (verae Deitatis veraeque humanitatis una prorsus persona) und verwarf geradezu die antiochenische Terminologie [1]). In seinen Weihnachtsreden drückt er sich zuweilen in einer Weise, die an Luther erinnert, aus [2]). Aber seitdem er mit der Häresie des Eutyches bekannt geworden war und ihre Consequenzen durchschaut hatte, trat er mit voller Energie gegen jede Confusion und Verwandlung der Naturen ein. Er sah in ihr theils eine Verwandlung des Göttlichen ins Menschliche, theils eine völlige Absorption des letzteren in ersteres, einen neuen Doketismus und Apollinarismus (?), wodurch die Wahrheit der menschlichen Natur Christi aufgehoben und damit die Wahrheit der Erlösung, der Besiegung des Teufels und die Hoffnung der künftigen Auferstehung vernichtet werde [3]). So drängte sich ihm die Ueberzeugung auf, daß innerhalb der Personeinheit der Unterschied der Naturen aufs sorgfältigste bewahrt werden müsse und daß gerade in dem Gleichgewicht dieser Momente, — faktisch in dem Uebergewicht des letztern — die Wahrheit liege. Vermöge dieser Einsicht hielt sich der römische Kirchenfürst berufen, das entscheidende Wort in apostolischer Vollmacht zu sprechen [4]).

IV, 558 u. 521. Doch ist es mehr die Tendenz dieses ganzen Bekenntnisses, was wir hier im Auge haben, als die Durchführung, in der sich vielfache Schwankungen zeigen.

[1]) Sermo XXIII, I: Non sic creatura in societatem sui creatoris est assumta, ut ille *habitator*, illa esset *habitaculum*, sed ita, ut naturae alteri altera *misceretur*, vgl. S. XXXIV, 4; beide St. wahrscheinlich vor dem Eutych. Streit, denn von da ab verwirft Leo den Ausdruck entschieden. — [2]) Heute ist der Urheber der Welt im Schooße der Jungfrau geboren und der Schöpfer aller Kreaturen der Sohn einer Kreatur geworden. Heute ist das ewige Wort Gottes ins Fleisch verkleidet erschienen, und der, den kein Auge je gesehen, sichtbar und faßbar geworden, S. XXVI. — [3]) Sermo XXVIII, 5. LXV. Ep. XXVI. CII, Eut. mache aus Christus hominem falsum et Deum passibilem. — [4]) Er hatte vorher von Flavian genauen Bericht über Eutyches (der sich selbst an Leo gewendet hatte) erfordert; dann an die Ephesin. Synode geschrieben, der Kaiser habe das Ansehen des apostol. Stuhls in An-

Er that es in der epistola ad Flavianum, die zur Vorlage auf dem Ephesinischen Concil dienen sollte (Ep. XXVIII) [1]). Dieses berühmte, man darf sagen mit diplomatischer Feinheit abgefaßte Sendschreiben versucht die Ergebnisse der bisherigen christologischen Bewegung negativ und positiv zusammenzufassen und so gegen einander abzuwägen, daß das Irrige ausgeschlossen, das Wahre nach beiden Seiten hin bewahrt bleibt. Zunächst weist er den Irrthum des Eutyches ab; schon die drei ersten Sätze des apostolischen Symbolums hätten ihn seiner Thorheit überführen können, geschweige die Aussagen der Schrift Matth. 1, 1; Röm. 1, 1; Jes. 7, 14 u. s. w. Dann fährt er fort: „Jede Natur bleibt, was sie ihrer Substanz nach ist, beide aber gehen in Eine Person zusammen (salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam suscepta est a majestate humilitas etc. [2]). Das Hohe nimmt das Niedrige, das Starke das Schwache, das Ewige das Sterbliche in sich auf. Um unsere Schuld zu bezahlen, einigte sich die des Leidens unfähige Natur mit der leidensfähigen, damit der Eine und selbige Mittler zwischen Gott und Menschen nach der einen Seite seines Wesens sterben, nach der andern nicht sterben konnte. In der vollkommenen Natur eines wahren Menschen ist der wahre Gott geboren, vollkommen in dem Seinigen, vollkommen in dem Unserigen". Er hat Knechtsgestalt angenommen ohne die Befleckung der Sünde, und wie er das Menschliche erhöhete, hat er das Göttliche nicht verringert.. Eben derselbe, der in der Gestalt Gottes bleibend den Menschen machte, wurde in der Knechtsgestalt Mensch.. Von da schreitet Leo bis zur wirklichen Subjectseinheit fort: „So tritt denn der Sohn in diese niedere Welt ein, vermöge einer neuen Ordnung der Dinge und einer neuen Geburt gezeugt Der an sich Unsichtbare ist sichtbar, der Unerfaßbare faßbar geworden, der Außerzeitliche fing an in der Zeit zu sein, der leidensunfähige Gott verschmähte es nicht, leidensfähiger Mensch zu werden und, an sich unsterblich, sich den Gesetzen des Todes

---

spruch genommen, als wünsche er durch den Mund des heil. Petrus selbst zu vernehmen, wie seine Antwort auf die Frage des Herrn Matth. 16, 13 zu verstehen sei. Ep. XXXIII.

1) Bei Mansi V, 1366; in den Opp. Leo's bei Migne 1, 755; auszugsweise bei Münscher. — 2) Vgl. S XXVII, 1: corporea nativitas majestati Filii Dei nihil abstulit, nihil contulit.

zu unterwerfen" [1]). Allein nicht nur stehet dem sofort die Limitation zur Seite, daß der Sohn dennoch die väterliche Glorie nicht verlassen habe, nicht nur gehen beide Reihen von Aussagen mehr durch den Vollklang der Worte als begrifflich vermittelt neben einander her, sondern, wenn es sich nun darum handelt, das Verhältniß der Thätigkeiten zu den beiden Naturen zu bestimmen — und darauf kommt es Leo am meisten an —, da läßt er jede Form (Natur) nur in Gemeinschaft mit der andern handeln, dergestalt daß das Wort thut, was des Wortes ist, und das Fleisch vollbringt, was des Fleisches ist: „agit enim utraque forma cum communione alterius quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est [2]). Die Niedrigkeit gehört seiner Menschheit, die Erhabenheit seiner Gottheit an; die eine glänzt durch die Wunder, die andere unterliegt den Mißhandlungen; jene offenbart sich in der Speisung der fünf Tausende, dieser ist das Hungern, Dürsten, Müdewerden eigen". Noch mehr: „Wie es nicht derselben Natur zukommt, den verstorbenen Freund zu beweinen und den begrabenen kraft eines Wortes ins Leben zurückzurufen, so kommt es auch nicht derselben Natur zu, zu sagen: Ich und der Vater sind Eins — und zu sagen: der Vater ist größer denn ich. Denn obgleich in Christo Eine Person Gottes und des Menschen ist, so ist es doch eine andere Seite (aliud est unde etc.), von welcher die beiden gemeinsame Schmach, und eine andere, von welcher die beiden gemeinsame Herrlichkeit ausgeht". So vertheilt Leo die Thätigkeiten an die beiden Naturen; er lehrt zwei neben einander hergehende Reihen von Akten, die zwar ihren gemeinsamen Einheitspunkt in der Person haben, deren eine aber immer von dem Göttlichen, die andere von dem Menschlichen ausgeht. Von uns her ist die dem Vater untergeordnete Menschheit, vom Vater her hat er die mit dem Vater gleiche Gottheit. Wegen dieser in beiden Naturen vorauszusetzenden Einheit der Person wird gesagt, daß des Menschen

---

1) In integra veri hominis perfectaque natura totus in suis, totus in nostris .... Ingreditur haec mundi infima Filius Dei, de caelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens, novo ordine, nova nativitate generatus etc. Man bemerke den Numerus der römischen Kirchensprache. — 2) Forma, aus Phil. 2, 6, ist ihm identisch mit natura; sein Begriff der Natur derselbe, wie bei allen VV.

Sohn vom Himmel herabgekommen sei, während der Sohn Gottes das Fleisch aus der Jungfrau angenommen hat. Ebenso wird gesagt, daß der Sohn Gottes gekreuzigt und begraben worden ist, da er dieß doch nicht in der Gottheit selbst, sondern in der Schwachheit der menschlichen Natur gelitten hat" u. s. w. So vertheilt Leo die Zustände und Thätigkeiten der beiden Formen. Verfolgt man die Consequenz dieser Aussagen rückwärts, so scheinen sie die zwei Naturen, obwohl in der Person geeint, doch wie zwei selbstständige Centra zu betrachten[1]). Jedenfalls entspricht der ganze Ton der Ausführung weit mehr der antiochenischen als der Cyrill'schen Christologie. Auch ist es auffallend, daß von Leo des Nestorius keine namentliche Erwähnung geschicht, während er den Eutyches namentlich widerlegt[2]).

Auf der Räubersynode war dieses Sendschreiben stillschweigend abgelehnt worden, d. h. Dioskur hatte die Verlesung zu verhindern gewußt; jetzt, auf dem großen Concil zu Chalcedon (J. 541), auf welchem 600 Bischöfe anwesend waren und die römischen Legaten das erste Votum hatten[3]), gab es den Ausschlag. Die versammelten Väter erkannten darin die rechte Mitte; „das ist der Glaube der Väter, das ist der Glaube der Apostel, wir glauben alle wie Leo", riefen sie aus. Viele von ihnen hatten es sogleich unterschrieben. Daraufhin wurde ein Symbol, nicht ohne vorhergehende Bedenken und Verhandlungen und nicht ganz nach der Intention der römischen Legaten, die am liebsten den Brief Leos ohne weiteres als Glaubensnorm angenommen wissen wollten[4]) — von einer Commission entworfen und

---

[1]) Vgl. Serm. LXV, 1: Quamvis ab illo initio, quo in utero virginis Verbum caro factum est, nihil unquam inter divinam humanamque substantiam divisionis exstiterit et per omnia incrementa corporea unius personae fuerint totius personae actiones, ea ipsa tamen quae inseparabiliter facta sunt, nulla permixtione confundimus, sed quid cujus naturae sit, ex operum qualitate sentimus etc. — [2]) Erst in einem späteren Brief an den Kaiser Leo (CLV) hebt er auch die andere Seite des Gegensatzes hervor mit dem Nachweis, daß zur Beschaffung der Versöhnung auch die Theilnahme der göttlichen Natur nothwendig gewesen sei.

[3]) Die oberital. und gallischen Bischöfe in einer Zuschrift an Leo: der Herr Christus habe durch seinen Mund das Mysterium der Incarnation gelehrt, ep. 99. — [4]) Gleich von vorn herein hatte man einige der vorhin angef. Stellen Leos, als die Trennung zu sehr begünstigend, beanstandet, jedoch durch Mittheilung ähnlich lautender Stellen Cyrills sich beschwichtigen lassen, darnach einen, wie es

von der Synode allgemein gebilligt. Dieses berühmte Bekenntniß wiederholt in der Einleitung zunächst das Nicänische und Constantinopolitanische Symbol, als die festen, an sich ausreichenden Normen des Glaubens, so jedoch, daß es dabei „zugleich die Bestimmungen der Ephesinischen unter Cyrill und Cölestin gehaltenen Synode anerkennt", verwirft hierauf sowohl diejenigen, welche das Mysterium der Menschwerdung des Herrn zu zerreißen wagen und der Jungfrau das Prädicat der *θεοτόκος* entziehen, als auch diejenigen, welche eine Vermischung und Ineinandergießung aufbringen und unverständig genug behaupten, daß die Natur des Fleisches und der Gottheit Eine sei [1])... und fährt sodann fort: „Den heiligen Vätern folgend lehren wir und bekennen Einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, derselbe vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, aus einer vernünftigen Seele und dem Leibe bestehend, wesensgleich dem Vater nach der Gottheit, wesensgleich uns nach der Menschheit in Allem, die Sünde ausgenommen ... vor den Aeonen aus dem Vater geboren nach der Gottheit, in den letzten Tagen unseres Heiles wegen derselbe geboren aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin nach der Menschheit: Einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen in zwei Naturen [2]), unvermischt, unverwandelt, ungetrennt erkannt, so daß nirgends der Unterschied der Naturen aufgehoben ist durch die

---

scheint, der alexandrinischen Christologie sich mehr annähernden Entwurf, der aber in den Akten nicht enthalten ist, vorgelegt; die römischen Legaten, damit unzufrieden, verlangten die Zustimmung zu dem Briefe Leos und drohten mit ihrer Abreise und mit einer Synode im Abendland. Vgl. Hefele a. a. O. 422. 423. 446—448.

1) *μίαν εἶναι φύσιν τῆς σαρκὸς καὶ τῆς θεότητος* — man bemerke den vorsichtigen Ausdruck, Mansi VII, 113. Die S. 116 folgenden Worte, „welche vor der Einigung zwar zwei Naturen, nach ihr aber nur Eine vorspiegeln" enthalten nicht eigentlich ein Urtheil der Synode, sondern referiren aus dem Briefe des Leo. — 2) — *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ, ἐκ δύο φύσεων* (nach einer andern Lesart *ἐν δύο φύσεσιν*) *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον* u. s. w. Der gegenwärtige griech. Text hat *ἐκ δ. φ.*, die alte lateinische Uebersetzung: in duabus naturis. Es läßt sich kaum bezweifeln, daß letztere Lesart die ursprüngliche sei. Ich vermuthe, die andere gehört dem verloren gegangenen Entwurfe an.

Einigung, sondern vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder von beiden bewahrt wird und in Eine Person oder Hypostase zusammenläuft; nicht Einen in zwei Personen zertrennten, sondern Einen und denselben Sohn und Eingeborenen, der Gott, das Wort und der Herr Christus ist".

Betrachtet man dieses Symbol an sich, so bezeugt es nur, was von Anfang an Gemeinglaube der Kirche war; es nimmt die Errungenschaften der ganzen bisherigen Bewegung in sich auf und schließt die beiden gleichirrigen Extreme aus. Gerade darum ist es dem Symbol zu thun. Daher seine vorherrschend negative Form, daher das *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως*. Was es Positives aufstellt, ist nur die Einheit der Person, als den Einheitspunkt, in den die beiden Naturen zusammengehen (*σωζομένης τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης*), wie es später das Athanasianum ausdrückt: unus Christus, non confusione substantiarum sed unitate personae. Was sein Verhältniß zu der epistola ad Flav. und zu Cyrill betrifft, so nimmt es offenbar den wesentlichen Inhalt des ersteren in sich auf, ohne jedoch die nähere dogmatische Ausführung desselben zum Bekenntniß zu erheben, will aber auch die Cyrill'sche Lehrweise weder abweisen noch ausschließen. Es läßt vielmehr beide innerhalb der ausgeschlossenen Extreme neben einander fortbestehen, wie man deutlich daraus ersieht, daß die Einleitung zum Symbol neben dem Sendschreiben Leos, das sie für eine Säule der Orthodoxie erklärt, auch die „Synodalbriefe des Cyrill an Nestorius und an die Morgenländer" empfiehlt, „jenen zur Widerlegung der eutychianischen Irrthümer, diese zur Widerlegung des Nestorianismus" [1]).

Das Symbol selbst aber steht über den noch übrigbleibenden Problemen, nicht als die theologische Vermittlung derselben, wohl aber als die zusammengefaßte Einheit der wesentlichsten Momente des Dogma, soweit sie sich dem kirchlichen Bewußtsein erschlossen haben, und als die scharfe Bezeichnung der Grenzlinie, welche jede weitere Entwicklung zu vermeiden habe. Insofern bildet es den Ab-

---

1) Gemeint sind das Unionsschreiben Cyrills an die Orientalen, sein zweiter Brief an Nestorius, und, wie aus den Vorakten hervorgeht, auch der dritte, das alexandr. Synodalschreiben mit Weglassung der Anathematismen.

schluß unseres Dogma, allerdings nur einen vorläufigen, immerhin aber wohlbemessenen und nachhaltigen Abschluß, in einer Form, in der es ruhig der Zukunft entgegengehen konnte. Und vergessen wir nicht, daß das treibende Motiv auch dieses Centraldogmas das Bewußtsein der Erlösung gewesen ist.

Sechstes Stadium.

Der fortgesetzte Kampf um die Christologie.

Monophysitismus und Monotheletismus. (v. 451 bis 553).

I. Obwohl der chalcedonische Lehrbegriff sowohl der alexandrinischen als der orientalischen Christologie gerecht zu werden versucht hatte, fühlten sich die Vertreter der ersteren doch nur theilweise befriedigt. Es schien ihnen darin der letzteren zu viel nachgegeben, die Einheit der Person nicht genugsam gewahrt zu sein. Sie verwarfen deshalb das Chalcedonense und hielten sich fortwährend an die Cyrill'sche Formel: *μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη*. Dieß sind die **Monophysiten.** Sie erhoben sich gleich nach dem Concil in mehreren Provinzen, in Palästina (die Mönche), in Syrien, besonders in Aegypten, wo sie die große Mehrheit für sich hatten, selbst in Constantinopel, wo die kaiserliche Partei sich ihnen zuneigte, während das Chalcedonense seine Hauptstütze im Abendlande hatte. Unter den großen Kämpfen, die daraus erwuchsen und die durch polische Einflüsse immer neu entzündet wurden, gewann es mehrmals den Anschein, als ob die Monophysiten die Herrschaft gewinnen und die chalcedonischen Beschlüsse beseitigt werden sollten. So mächtig war der Zug zur Einheit der Person, der durch die Zeit hindurchging. Allein weder die Gewaltmaßregeln, noch die Unionsversuche der byzantinischen Kaiser, weder das berüchtigte Henotikon (482), welches die Christologie auf den vorchalcedonischen Standpunkt zurückstellen und diesen dadurch abrogiren wollte, noch die unberufene Einmischung des Kaisers Justinian in die theologischen Controversen, noch der traurige Dreicapitelstreit vermochte die Kirche von dem errungenen Bekenntniß wieder abzubringen, umso-

weniger, als der Monophysitismus in seiner theologischen Entwicklung auch keinen gesunden Fortschritt darstellte, sondern sich in zahlreiche Parteien auflöste. Zuletzt behielt das Dogma von zwei Naturen in Einer Person den Sieg. Fünftes öcum. Concil 553 [1]).

Der oberste gemeinsame Grundsatz, von dem die Monophysiten ausgingen, war der: daß Natur und Person (φύσις und ὑπόστασις) gleichbedeutende Begriffe seien. Das Allgemeine (Menschheit, Gottheit) existire immer nur als Individuum, als ἰδικόν, in einer gewissen Bestimmtheit des Daseins, nie in schlechthin abstrakter Weise [2]). Daraus ergab sich ihnen sofort der Schluß: „zwei Naturen sind gleich zwei Personen" — und dieß war der Schild, den sie fortwährend der Kirchenlehre entgegenhielten; andererseits die gemeinsame Tendenz, die Einheit festzuhalten und sich von da aus irgendwie mit dem Unterschied der Naturen in der Einen Person Christi auseinanderzusetzen. Denn eine völlige Absorbirung des Menschlichen in das Göttliche bis zur Vernichtung desselben wollten auch sie nicht, obwohl einzelne ihrer Parteien zu diesem Ersteren hingetrieben wurden.

In diesem Bestreben theilten sie sich selbst wieder in zwei Strömungen.

Die Einen schlossen sich eng an den Standpunkt des Eutyches an, an ihrer Spitze Dioskorus, Timotheus Aeluros, Patriarch v. Alexandrien, Petrus Fullo (der Gerber), Julian von Halikarnaß, daher der Name „Julianisten". Sie ließen die menschliche Natur Christi zwar nicht geradezu aufhören, aber doch ihre Wesensgleichheit mit der unserigen verlieren, sie statuirten eine Art Verwandlung derselben in die Gottheit, wodurch sie insbesondere die wahre Leiblichkeit desselben beeinträchtigen. Von irgend einem Unterschied der Stände war bei ihnen ohnehin keine Rede: die völlige Vergottung des Kreatürlichen trete unmittelbar mit der Fleischwerdung ein.

Die andere Richtung, an ihrer Spitze der gelehrte Xenajas

---

1) Die Quellen sind Angelo Mai's scriptorum veterum nova collectio Bd. VII. Vgl. Gieseler: Commentatio, qua Monophysitarum variae de Chr. persona opiniones illustrantur, 1838. S. zum Flgd. Baur 2, 37—95, Dorner 2, 150 ff. Steitz: Abendmahls-L. d. gr. Kirche, in den Jahrb. für deutsche Theol. XII, 2 §. 33. Die äußeren Hergänge bei Hefele, Concil.-Gesch. II, 545.

2) Baur 17—20. Dorner 181 ff.

oder Philoxenus, Bischof von Hierapolis, und der Patriarch von Antiochien Severus ging auf Cyrill zurück. Sie suchte innerhalb der Einheit der Person einen wirklichen Unterschied des Göttlichen und Menschlichen aufzuzeigen. Sie hielt deshalb mit Entschiedenheit an der Realität des Menschlichen fest, behauptete selbst die wesentliche und währende Verschiedenheit beider innerhalb der Einen Natur, bekämpfte aber eben so entschieden das Chalcedonische *ἐν δύο φύσεσιν*, als eine unerträgliche Zerreißung in zwei Personen, insbesondere jenes Nebeneinander der Thätigkeiten [1]), welche, von zwei verschiedenen Centren ausgehend, eine blos relative Gemeinschaft, ein nur moralisches Verhältniß der beiden Gestalten darstelle; das sei baarer Nestorianismus. Vielmehr sei die Eine Natur zu denken als *μία φύσις* (oder *ὑπόστασις*) *σύνθετος*, welche das zusammenfassende Centrum der verschiedenen göttlichen und menschlichen Bestimmtheiten, Zustände, Thätigkeiten des Einen Christus ist [2]). Ob diese Monophysiten die menschliche Natur desselben sich nur als eine Summe von Eigenschaften ohne natürlich-menschliche Substanz vorgestellt haben (Baur und Dorner), muß ich bezweifeln — lehrten sie doch eine vernünftige, mit einem Leibe vereinigte Seele; Severus würde jedenfalls entschieden protestirt haben [3]). Was sie wollen, ist ein einheitliches, gottmenschliches Subject, wofür sie auch den Ausdruck des Areopagiten Dionysius *φύσις καὶ ὑπόστασις θεανδρική* gebrauchten und der sie eine *ἐνέργεια θεανδρική* zuschrieben [4]). Von diesem Gesichtspunkte aus beharrten sie in der Verwerfung der Zweinaturenlehre, während die orthodoxen Kirchenlehrer im Interesse, die Realität beider Seiten festzuhalten, eben so constant die alte Anklage auf Vernichtigung des Menschlichen in Christo oder auf Vermischung wiederholten (Gelasius, Vigilius v. Thapsus). — Auf die Sache hin angesehen stand man sich also doch näher, als es schien, indem ja auch das Chalcedonense nicht einen in zwei Personen getheilten, „sondern einen und denselben Sohn und Eingeborenen" bekannte. Man konnte von einander nicht loskommen, weil man in wesentlichen Positionen und Negationen mit

---

[1]) Jenes Leonische: agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est. Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est. A. Mai VII, 71. — [2]) Vgl. Dorner 165—169. Baur über Xenajas 47, über Severus 48. 51. — [3]) Baur a. a. O. 54. 55. — [4]) Dorner 168. Baur 50.

einander einig war, aber auch nicht weiter kommen, weil man den Punkt, an welchem einzusetzen war, nicht durchschaute (s. oben S. 337). — So geschah ein Zwiefaches:

Auf der einen Seite gingen einige auf dem Boden des Monophysitismus gewachsene Formeln in die Kirchenlehre über. Es ist dieß die sogenannte theopaschitische Frage. Daß Gott gelitten habe, war eine längst als orthodox geltende Formel, an welcher man so wenig Anstoß nehmen konnte als an der parallelen, daß Gott geboren sei, wofern nur Alles, was mit Patripassianismus in irgend einer Verwandtschaft zu stehen schien, dabei vermieden wurde. Der monophysitische Parteiführer Peter der Gerber, hernach eine Zeitlang Bischof von Antiochien, schaltete nun diese Formel (J. 511) in das liturgische Trisagion ein, welches demnach so lautete: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, der du um unserer willen gekreuzigt bist, erbarme dich unser“. Diese Erweiterung der Formel fand Anfangs sowohl innerhalb als außerhalb der rechtgläubigen Kirche Widerspruch, aber auch Beifall, besonders in der antiochenischen Kirche, bei den scythischen Mönchen, bei afrikanischen Bischöfen. Der Monophysit Severus nahm sie unter vielfacher Zustimmung aus den orthodoxen Kreisen in die Liturgie auf. In der That konnte sie auch ganz unbefangen hingenommen und gerechtfertigt werden. Severus selbst hatte sie ausdrücklich dahin erklärt: Sie beziehe sich nur auf Christus oder den Sohn, welcher dadurch in seiner der des Vaters und des heiligen Geistes gleichen Würde gepriesen werden solle, weshalb man sich nur vom nestorischen Standpunkte aus weigern könne, den Zusatz anzuerkennen [1]). Zwar fehlte es nicht an Widerspruch von beiden Seiten: man fürchtete, daß damit die Substanz der Gottheit für leidensfähig erklärt werde, man machte geltend, daß die Formel in verschiedenem, zu widersprechendem Sinn gedeutet werden könne, und daß sie nirgends in den ältern symbolischen Bestimmungen vorkomme. Auch der römische Bischof Hormisdas fand sie bedenklich; allein sie brach sich dennoch, besonders durch ihren gewandtesten Vertheidiger, den Mönch Maxentius, Bahn. Der kaiserliche Theologe Justinian nahm sie in ein von ihm im J. 533 erlassenes Edikt auf (unus de Trinitate passus est), der römische Bischof Johannes II. gab seine Zustimmung, und die

---

[1]) Baur a. a. O. 64.

fünfte ökumenische Synode wiederholte in demselben Jahre das kaiserliche Glaubensdekret und sprach das Anathem über diejenigen aus, welche den vielbesprochenen Satz nicht anerkennen [1]). Aehnlich verhielt es sich mit einem andern, hernach zu erwähnenden Satze, an dem sich die Rückwirkung des Monophysitismus auf die orthodoxe Kirche zeigt.

Andererseits aber zerfielen die Monophysiten unter sich selbst in eine Reihe der subtilsten Fragen und Parteien, je nachdem sie ihre Grundanschauung auf die einzelnen Seiten der Person Christi anwandten, zunächst auf den Leib des Herrn. Es war die Frage: ob derselbe auch schon vor der Auferstehung unvergänglich und unverweslich gewesen sei — denn darüber, daß die ἀφθαρσία mit der Auferstehung eingetreten sei, war man allgemein einverstanden. Die Julianisten (speciell die Gajaniten) bejahten die Frage, und suchten die Schwierigkeit, die sich aus den unläugbaren Mängeln, Bedürfnissen und Leiden, welche Christus erfahren, erwuchs, dadurch zu beseitigen, daß sie dieselben „nicht in Folge einer Naturnothwendigkeit" eingetreten, sondern lediglich durch den freien Willen des Herrn übernommen und zugelassen dachten. Die Severianer verneinten die Frage auf Grund der evangelischen Berichte. Daher sie von jenen den Namen der Phthartolatrai erhielten; wogegen die Julianisten den Namen der Aphthardoketen. Einzelne Julianisten gingen darin so weit, daß sie auch die letzte Schranke, welche der völligen Identificirung der göttlichen und menschlichen Natur im Wege stand, durchbrachen, indem sie sagten: der Leib Christi sei nach und seit dem Moment der Vereinigung nicht blos unvergänglich, sondern auch „unerschaffen" gewesen; weshalb sie von den Gegnern als ἀκτιστῆται bezeichnet wurden, was diese mit der Benennung κτιστολάτραι erwiderten [2]).

Nachdem so der monophysitische Grundgedanke in Beziehung auf den Leib Christi bis auf die Spitze getrieben war, kam die Frage nach der Seele an die Reihe: „ob das menschliche Wissen Christi mit seinem göttlichen Wissen eins, oder von demselben verschieden sei? Ein Theil der Severianer, Diakonus Themistius voran, stellte den Satz auf: „daß Christi menschliche Seele in Allem auch im Nichtwissen uns gleich gewesen sei", mit Berufung auf Marc. 13, 32 und Joh. 11, 34, daher der Name Agnoëten, während die Gegenpartei das Nicht-

1) Baur 72.

2) Steitz a. a. O. 251 ff.

wissen Christi nur von einer Accommodation verstanden wissen wollte, — nur κατ' οἰκονομίαν, d. h. um der Menschen willen habe er etwas nicht zu wissen scheinen wollen [1]); in Wahrheit folge aus der Einheit der Natur eo ipso die völlige Einheit (Absolutheit) des Wissens. Und merkwürdig — diese der monophysitischen Anschauung erwachsende Consequenz theilte die Mehrzahl auch der orthodoxen Kirchenlehrer (Hieronymus, Ambrosius, der Patriarch Eulogius, der römische Bischof Gregorius) mit ausdrücklicher Ablehnung der Agnoëtenlehre, für welche hinwiederum ein Theil der Monophysiten eingetreten war [2]).

Sein äußerstes Extrem aber erreichte der Monophysitismus in Stephanus Niobes (Rhetor in Alexandria), der überhaupt jeden Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in Christo für unstatthaft erklärte, indem beide Naturen völlig ineinander übergegangen seien, („daß kein natürlicher Unterschied dessen, woraus Christus besteht, angenommen werden dürfe"), eine Behauptung, deren Anhänger die Niobiten heißen, die aber schon etwas früher (488) der Abt Barsudaili in Edessa auf die Schöpfung überhaupt ausgedehnt haben soll. Xenaja erzählt, man habe in seiner Zelle die Inschrift gefunden: die ganze Natur ist wesenseins mit Gott. Diese letzte Consequenz der Lehre von Einer Natur verwarfen nun auch die Monophysiten selbst. Und so blieb denn jetzt, nachdem alle Möglichkeiten erschöpft waren, nur noch ein Punkt, an dem sich der Faden weiter spinnen konnte, der Wille, wie wir es auch alsbald in dem Monotheletismus sehen werden.

Bemerkenswerth ist nur noch die Anwendung, welche einzelne Monophysiten von ihrem Hauptsatze, daß Natur und Person ein und dasselbe seien, auf die Trinität machten. Askusnages, ein Philosoph in Alexandria, hatte daraus den Schluß gezogen, daß jeder der drei Personen in der Gottheit eine besondere Natur zuzuschreiben sei. Diesen Gedanken bildete der gelehrte Johannes Philoponus unter Anwendung aristotelischer Kategorien weiter dahin aus: die Eine Gottheit verhalte sich zu den drei Personen wie der Begriff der Menschheit zu den ein-

---

1) Baur 87. Dorner 173. — 2) Baur a. a. O. 89: Wie den Monophysiten diese Lehre nur eine Folgerung aus ihrer Lehre von der Einheit der Natur zu sein schien, so leitete sie Eulogius aus der hypostatischen Vereinigung der Naturen ab. „Wenn das Menschliche mit der substanziellen unendlichen Weisheit zu Einer Person vereinigt sei, so könne kein Nichtwissen bei ihm stattfinden, weder hinsichtlich des Gegenwärtigen noch des Zukünftigen".

zelnen Individuen, — und da nun das Allgemeine nur als Besonderes, Concretes (als individuell gewordene Natur) existire, so folge, daß die drei Personen drei Substanzen oder Naturen seien. So gelangte er zu einer Art von Tritheismus. Auch dieser Irrthum fand seine Vertheidiger und Gegner und setzte sich in dem Streit zwischen den monophysitischen Patriarchen Kallinico und Damianus fort [1]).

Die Rückwirkungen all' dieser Erscheinungen auf die Kirche konnten keine anderen sein, als die Erkenntniß, daß der Monophysitismus, mit einseitiger Consequenz verfolgt, zur Auflösung der Wahrheit und Realität der menschlichen Natur führe, und eben deshalb das Festhalten an dem Chalcedonense, welches dieses unveräußerliche Moment der Christologie sichert. Seit Justinian vielfach bedrängt, schieden seine Anhänger allmählig aus der katholischen Kirche aus, um späterhin durch Jakob Baradai J. 541 gesammelt, eigene Kirchengemeinschaften in Syrien, Armenien, Persien (Jakobiten), Aegypten und Abyssinien zu bilden. So erscheinen sie als ein sich isolirender Zweig von dem großen Baum des Katholicismus, — zugleich aber als eine fortwährende Mahnung an ihn, über der Zweiheit die Einheit nicht zu vergessen.

Im Ganzen angesehen hat übrigens unser Stadium für die Entwicklung des Dogma nur geringe Bedeutung. Auch für die katholische Kirche nicht. Denn nicht nur bewegte sich der ganze lange Streit zwischen den einzelnen monophysitischen Parteien auf dem unfruchtbaren Gebiete der Consequenzmacherei, auch der Kampf zwischen ihnen und den Katholiken drehte sich je länger je mehr um anthropologische Fragen, um das Verhältniß von Natur und Person, von φύσις und ἰδικόν, von Substanz und Accidenz, Hypostase u. s. w., die überdieß theils unklar, theils widersprechend gedacht wurde. Das Heilsprinzip bildete dabei keinen durchschlagenden Faktor.

Man verläßt dieses Stadium mit dem zwiefachen Eindruck, daß das Dogma noch nicht zum vollständigen Abschluß gekommen sei, die Produktionskraft der morgenländischen Kirche aber auf die Neige gehe.

Dennoch sammelt sie sich noch einmal zu einem neuen letzten Anlauf.

---

1) Baur, Dorner 181.

2) Dorner 181 ff. 188.

II. Es geschah dieß in dem **monotheletischen** Streit, der sich enge an den monophysitischen anschloß, aber sich auf dem Boden des Dyophysitismus bewegte [1]).

Um eine Vereinigung zwischen der orthodoxen Kirche und den besonders in Aegypten noch zahlreichen und übermächtigen Monophysiten herzustellen, wurde im J. 639 eine neue Uebereinkunft unter Mitwirkung des Kaiser Heraklius (611—641) versucht. Man richtete nämlich jetzt das Augenmerk auf das Wollen und Wirken (ἐνέργεια) Christi, und stellte den Satz auf: *μίαν εἶναι τὴν ἐνέργειαν Χριστοῦ*. Es war aber nicht blos die kaiserliche Politik, sondern eine innere Nothwendigkeit, die auf diesen Punkt hindrängte. Denn nachdem man die Momente der Einheit und des Unterschiedes in Beziehung auf Leib und Seele Christi und noch zuletzt auf das Wissen desselben durchgearbeitet hatte, konnte es nicht fehlen, daß schließlich noch der Wille in den Kreis dieser Controversen gezogen wurde. Auch erschien es auf den ersten Blick nicht aussichtslos. Denn man betrat damit ein neues, bisher noch kaum berührtes Gebiet, auf welchem, wenn irgendwo, die Vermittlung der Gegensätze liegen mußte. Stellte man die Einheit des Wollens und Wirkens der Person Christi über die Zweiheit der Naturen, ohne letztere zu läugnen, so schien ein Punkt gewonnen, von welchem aus das Ansehen des chalcedonischen Concils gewahrt und andererseits den Monophysiten zugestanden war, was sie eigentlich wollten. Dazu kam die noch immer geltende Autorität Cyrill's, der öfters von „Einer gottmenschlichen Wirksamkeit" Christi geredet hatte, und die neuere des Pseudodionysius, dessen Schriften seit der Mitte des Jahrhunderts zu großem Ansehen in der Kirche gelangt waren, und in denen sich derselbe Ausdruck fand [2]). In der That hatten darüber schon vorher Verhandlungen zwischen dem Bischof Theodor von Pharan (Arabien), dem orthodoxen Patriarchen Sergius von Con-

---

[1]) Die Quellen bei Mansi X u. XI. Die neuesten Bearbeitungen von Baur a. a. O. II, 69 und insbes. v. Dorner II, 195 ff.

[2]) Dionysius Areopagita ep. IV ad Cajum: „Christus hat nicht das Göttliche als Gott, das Menschliche aber als Menschliches gewirkt, sondern er hat uns des menschgewordenen Gottes neue gottmenschliche Wirksamkeit gezeigt (καινὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν).

stantinopel, dem alexandrinischen Cyrus und dem Monophysiten Arsos stattgefunden, und so erfolgte denn durch Cyrus jene Vereinbarung mit den Severianern in Aegypten auf eine Unionsurkunde hin, deren Schlußsatz so lautete: „daß der eine und selbige Christus und Sohn sowohl das Gottgemäße als das Menschliche wirke durch Eine gottmenschliche Wirksamkeit (μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ) wie der heilige Dionysius lehrt“ [1]). Andere orthodoxe Kirchenfürsten und einzelne monophysitische Fraktionen (die Theodosianer) begrüßten die Union mit Freuden; man konnte aus ihrer Mitte den Ruf hören: das Chalcedonense ist zu uns gekommen, nicht wir zu ihm [2]).

Aber sofort erhob der gelehrte Mönch Sophronius aus Palästina dagegen den entschiedensten Einspruch. Er fürchtete davon die Beeinträchtigung des Chalcedonense und die Rückkehr zum Monophysitismus. Vielmehr müsse man lehren: „Beide Naturen wirken jede nach ihrer Art, aber sie wirken zusammen zu dem Einen Werk der Erlösung“ (ἀποτέλεσμα) [3]). Dabei dachte auch er noch nicht an eine Zweiheit der Willensvermögen, sondern er stellte, wie auch Sergius, über die anerkannte Zweiheit der Wirkungen die Eine gottmenschliche Hypostase als das Eine durch beide Naturen wirkende Prinzip (unus operator). Darin war man beiderseits eins.

Die Lehre von Einer ἐνέργεια führte jedoch sofort auf den Willen (als Vermögen). Diesen Schritt that der römische Bischof Honorius, der durch Sergius in die Verhandlungen darüber hineingezogen worden war. Nur ungern und vorsichtig hatte er sich darauf eingelassen: die ganze Frage sei eine unnütze Spitzfindigkeit, die man lieber den Grammatikern überlassen sollte. Doch sprach er sich in einem Brief an Sergius, unter Berufung auf 1 Kor. 2, 8, Joh. 6, 38 dahin aus: „Da die Menschheit mit dem Logos natürlich geeint sei (naturali unitate copulata) und sohin Christus Einer, so bekennen wir Einen Willen (unam voluntatem, ἓν θέλημα) unseres Herrn Jesu Christi, um so mehr als unsere von der Gottheit angenommene Natur die sündlose war, wie sie vor dem Falle gewesen. Wie und weil in ihm Eine Hypostase, so ist es auch nur Ein Wirkender, der durch beide Naturen wirke [4]) — eine Bestimmung, die freilich mit dem

[1]) Ganz bei Hefele III, 127. — [2]) Hefele 126. 128.

[3]) Sein Synodalschreiben 634 bei Mansi XI, 461 und bei Hefele 139 ff. Dorner 211. — [4]) Dabei verwarf er allerdings den Ausdruck μία ἐνέργεια,

Sendschreiben Leos kaum vereinbar erscheint und jedenfalls näher auf der monophysitischen Linie lag, als auf der Chalcedonischen. Die übrigen Kirchenlehrer verhielten sich schweigend, und so erließ denn jetzt der Kaiser Heraklius die berüchtigte Ekthesis (638), in welcher über Einheit und Zweiheit der Wirkungen zu streiten und zu reden verboten, aber die Einheit des Willens ausdrücklich gelehrt war [1]).

Es ließ sich voraussehen, daß dieser kaiserliche Erlaß den alten Streit nur aufs neue entzünden würde, denn er sah wirklich wie eine Verwerfung des Chalcedonense aus. Daher schlug denn alsbald nach dem Tode des Honorius der römische Stuhl die entgegengesetzte Richtung ein, das Ansehen Leos wirkte nach, die Bischöfe Johann IV. und Theodor traten für den Dyophysitismus ein, insbesondere der Abt Maximus, der energischste und geistvollste Vertheidiger desselben. Afrikanische Bischöfe schlossen sich an. Die große Majorität der abendländischen Kirche stand ohnehin auf dieser Seite. Eine Synode zu Rom (641) verwarf die Ekthesis. Da ließ sie der Kaiser Constantin in seinen Hoffnungen getäuscht, fallen und setzte im J. 648 den *τύπος τῆς πίστεως* an ihre Stelle, welche einfach Beides, die *μία ἐνέργεια* und das *ἓν θέλημα*, verwarf und verbot. Mit der äußersten Härte, mit rücksichtsloser Gewaltthätigkeit setzte er das Verbot durch. Aber vergebens. Der Kampf entbrannte nur noch heftiger. Der römische Papst Martin I. sprach auf der Lateransynode vom J. 649 in kühnem Muthe über den Typus, den Monophysitismus und dessen Vertheidiger das Anathem aus. Mit der äußersten Standhaftigkeit hielt er dieses Urtheil, welches der Kaiser als Hochverrath behandelte, aufrecht. Weder Anerbietungen, noch Drohungen, noch Mißhandlungen konnten ihn davon abbringen. Er starb im Elend in der Verbannung, während der greise Maximus ein noch viel grausameres Märtyrerthum für seine Ueberzeugung erlitt [2]). Allein selbst solche blutige Maßregeln konnten nur für kurze Zeit den Widerstand ersticken. Die weitere Folge war eine Trennung der morgenländischen und der abendländischen Kirche; in letzterer galt die Lehre von zwei Willen als die orthodoxe, in der

---

aber nur, um auch den andern: *δύο ἐνέργειαι* für gleich verwerflich zu erklären; denn keine finde sich bei ältern anerkannten Kirchenlehrern. Mansi XI, 461 f.

[1]) Mansi X, 991 f.

[2]) S. die schöne Erzählung bei Neander III, S. 260 ff.

letzteren war man der monotheletischen, obwohl nicht ohne Schwankungen, geneigt.

Verweilen wir hier, um uns das eigentliche Moment des Streites zu vergegenwärtigen [1]).

Beide Parteien erkannten die kirchlich gewordene Lehre von zwei Naturen in Einer Person an. Aber innerhalb dieser gemeinsamen Basis nahmen die Monotheleten ihren Ausgangspunkt in der Einheit der Hypostase und schlossen daraus auf die Einheit der Wirkungen und des Willens, die Gegner ihren Ausgangspunkt in der Zweiheit der Naturen und schlossen daraus auf die Zweiheit des Willens [2]). Diesen entgegengesetzten Consequenzen aber lag ein zweifaches anthropologisches Axiom zu Grunde: auf Seite der Monotheleten, daß das Wollen mit dem Ich, dem Subjekt zusammengehöre, auf Seite der Dyotheleten, daß der Wille ein wesentliches, unveräußerliches Moment der Natur sei.

Die Monotheleten sahen in der Gegenlehre einen Rückschritt des Dogma noch hinter das Chalcedonense und suchten denselben abzuwehren. Es war ihre immer wieder ausgesprochene Befürchtung: Zwei Willen führen unaufhaltsam zu zwei Personen, also zum Nestorianismus zurück; jedenfalls zu einem unerträglichen Zwiespalt zwischen einer absoluten, schlechthin guten, und zwischen einem natürlich beschränkten, möglicher Weise (Furcht) schwächlichen widersprechenden Willen. Die Annahme eines zwiefachen Ausgangspunktes des Wollens und einer neben einanderhergehenden selbstständigen Reihe von Willensakten heiße nichts anderes, als jene auch von dem Chalcedonense bekannte Einheit der Person aufheben. Die Menschheit Christi verhalte sich vielmehr zum Logos kraft der unio hypostatica ganz nur wie der Leib zur Seele; sein vom Logos angenommenes Fleisch sei nur Organ, nur passives Werkzeug für ihn. Selbst den sinnlichen Affektionen sei Christus nicht vermöge einer Nothwendigkeit der Natur unterworfen gewesen, sondern er erzeugte sie in jedem Moment durch den göttlichen Willen. Je nachdem der Logos es wollte, konnte sein Leib von den Schranken und Mängeln der körperlichen Natur befreit, oder ihnen unterworfen

---

1) Man erkennt es aus den Schriftstücken bei Mansi X u. XI, insbes. aus der berühmten Disputation des Abtes Maximus mit Procħus in Afrika (J. 645), worüber Hefele III, S. 167 und Dorner 222 ff.

2) A. a. OO.

werden. Alles rühre von dem Einen Willen und der Einen Thätigkeit des Logos her. Auch was wir an Schmach und Leiden Christi nennen mögen, muß als die Eine Thätigkeit des fleischgewordenen Logos betrachtet werden: *μία ἐνέργεια, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός, ὄργανον δὲ ἡ ἀνθρωπότης* [1]. „Ich glaube, schreibt Theodor von Pharan, der bedeutendste Vertreter des Monophysitismus, es sei hinlänglich erwiesen, daß Alles, was von Christus berichtet wird, es sei von ihm als Gott, oder als von seiner Seele oder seinem Leibe, oder von Leib und Seele zugleich durch Ein Prinzip (*μοναδικῶς*), von einer Einheit aus und ungetrennt geschah, so daß es anfing und so zu sagen ausquoll aus der Weisheit, Güte und Macht des Logos, und durch die Vermittlung der vernünftigen Seele und des Leibes hervorging, weshalb alles dieß als durch Eine Thätigkeit des ganzen Erlösers als des Einen und selbigen geschehen, anzusehen ist. Hieraus schließen wir mit Recht, daß Gottes Werk Alles ist, was wir von Christus hören und glauben — sei es Göttliches oder Menschliches, Wunder oder Akte der Beschränktheit, Hunger, Schwachheit, Leiden, Kreuz, Tod — die ganze Menschwerdung von Anfang bis zum Ende Eine wahrhaft hohe und göttliche Thätigkeit. Der Wille Christi ist Einer, nämlich der Göttliche, der auch das Menschliche als das Seine will" [2]. Doch werde damit, setzen sie hinzu, keine Aufhebung der menschlichen Natur oder Vermischung mit der göttlichen eingeführt, sondern es sei nur so gemeint, daß Christi vernünftige, beseelte Menschheit göttlich bereichert durch die absolute Einigung mit dem Logos den göttlichen und unterschiedslosen Willen gewann, von dem sie stets getrieben und bewegt, ihre natürliche Bewegung vollbrachte [3]) — aber freilich, müssen wir sagen, eine Anschauung, wodurch der menschliche Wille Christi zur reinen Passivität degradirt wird.

---

1) Aus den Akten des sechsten ökum. Concils Act. 13. Ebd.: *μία ἐνέργεια τοῦ λόγου, τοῦ νοῦ, τοῦ αἰσθητικοῦ σώματος καὶ ὀργανικοῦ τὰ πάντα λεχθείη. πάντα ὅσα τῆς σωτηριώδους οἰκονομίας, εἴτε θεῖα εἴτε ἀνθρώπινα περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἀνιστόρηται, ἀρχοειδῶς μὲν ἐκ τοῦ θείου τὴν ἔνδοσιν καὶ τὴν αἰτίαν ἐλάμβανε, διὰ μέσης δὲ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς ψυχῆς ὑπουργεῖτο παρα τοῦ σώματος.* — 2) Dorner 230. Baur 109 aus Mansi XI, 567. — 3) Aus einem Schreiben des Patr. Paulus von Konst. an Theodor von Rom, Mansi X, 1020 f.

Gerade dieß, was diese Limitation abwehren wollte, befürchteten die Dyotheleten, nämlich, daß die Gegenlehre unaufhaltsam zum Monophysitismus, Apollinarismus und Doketismus zurückführe, daß sie jedenfalls die volle Wahrheit der menschlichen Natur verkürze, ja die Wahrheit der Person Christi überhaupt beeinträchtige. Zahllose Male wiederholen sie es, daß zwei Naturen nicht ohne zwei natürliche Willen und Wirkungen gedacht werden können, und daß mithin Christus, wenn er anders wahrhaft Fleisch geworden, mit einer vernünftigen, intelligenten Seele begabt sein, als Mensch wesentlich Ein Wollender sein müsse. Stephanus stellte es in seiner Denkschrift an die lateranische Synode als Hauptgrund gegen die Monotheleten auf, daß Christus nicht mehr von Natur vollkommener Gott und von Natur vollkommener Mensch wäre, vielmehr ἀτελής, wenn er nicht einen wesentlich menschlichen, wie einen wesentlich göttlichen Willen gehabt hätte. Die Auskunft eines zusammengesetzten Willens aber, den mehrere der Gegner annahmen, sei unhaltbar. Namentlich Maximus und sein Schüler Anastasius heben es hervor, daß die Naturen nicht todte, ruhende Kräfte seien, daß zum Begriff eines vernünftigen Wesens das Vermögen der Selbstbestimmung, zu diesem die naturgemäße Selbstbethätigung gehöre. Das Wollen ist Wesensenergie der menschlichen Natur [1]). Und davon machen sie nun auch — das ist die Hauptsache — die entsprechende Anwendung auf Christi Person und Werk: Glaube, Liebe, wie alle Tugenden sind nur möglich durch den freien Willen (ἑκούσιον); spräche man also Christo die wesentlichen Eigenschaften unserer Natur, den Willen und die Freiheit (θέλησις und ἐνέργεια) ab, so wäre Christi Menschheit den unvernünftigen Wesen gleich, so wäre er nicht mehr unser Vorbild, so hätte er auch seine Aufgabe, den Willen des Vaters, der ihn gesandt, zu thun, nicht erfüllen können. Denn erfüllen konnte und sollte er diesen mit dem des Logos identischen gebietenden Willen des Vaters eben nur durch seinen menschlichen Willen. Sonach ist ein von dem des Logos verschieden denkender, überlegender Wille in Christo anzunehmen θέλησις λογική, βουλευτικὴ καὶ διανοητική. Nur so erhält es seine Bedeutung, daß er Knechtsgestalt annahm, um die Gebote, gegen die der Knecht Adam,

---

1) Max.: πᾶν φύσει λογικὸν καὶ φύσει θελητικὸν πάντως ἐστί. Baur 118, Dorner 225.

ungehorsam gewesen war, durch seinen Gehorsam in Knechtsgestalt zu erfüllen und um die Schuld zu tilgen, die der Knecht auf sich und uns lud, den Tod, den er durch seine Gottesgestalt im Gehorsam bis zum Tode bezahlte [1]). — Noch mehr, beide Theologen machten auch den Versuch, die Kluft zwischen dem menschlichen und göttlichen Willen in Christo auszugleichen: Das Fleisch sei an sich, wie es aus Gottes Hand hervorging, nicht ungöttlich, die Seele Adams aber, aus dem Wesen des Logos durch dessen Willen auf unsagbare Weise hervorgebracht, an sich rein, unsterblich, gottähnlich. Der vernünftige Wille der Seele sei (nach dem Areopagiten) die Kraft der Intelligenz und des Begehrens mit Gott verbunden zu werden (*συνάπτεσθαι*); diese reine Seele nun, welche durch die Schöpfung herausgesetzt war, pflanzte der Logos sich selbst wieder ein durch die Menschwerdung, so daß sie durch und in ihm ihr Bestehen hatte (*ὑπέστη*). Sie und der Logos sind also einander nicht fremd, sondern ähnlich, wesentlich und ethisch verwandt — woraus jedoch noch keine Einheit, sondern nur ein einheitliches Zusammengehen beider folge. Bis zur Annahme einer *ἐνέργεια θεανδρική* und eines Tausches beider schritt Maximus auf diesem Wege fort [2]).

Wir sehen, es ist der Zug nach einer ethischen Einheit auf Grund der Zweiheit, der sich hier aufs schönste geltend macht.

Von da aus hätte man wohl tiefer in das Geheimniß eindringen können. Allein diese Erwägungen waren nicht maßgebend.

Vielmehr war es die im Abendland anerkannte Geltung der Chalcedonischen Beschlüsse und das Ansehen Leo's, die handgreiflichen Consequenzen des Monotheletismus und die unerträglich gewordenen kirchlichen und politischen Verhältnisse des Reiches, was die Entscheidung herbeiführte. Und auch hier war es wieder Rom, welches den Ausschlag gab. Der Kaiser Constantin Pogon. selbst veranlaßte den römischen Bischof Agathon, zur Beilegung des Streites Abgeordnete zu senden. Er gab ihnen ein von 25 abendländischen Bischöfen unterzeichnetes Schriftstück an den Kaiser mit, welches die ganze Streitfrage im Sinn Leo's ausführlich entwickelte und offenbar ein Gegenstück der

1) Disput. cum Pyrrho. Dorner a. a. O. 230. 237—239. — 2) Dorner 232. 233. 235 und S. 284 f. über den mystischen Hintergrund der Christologie des Maximus.

epist. ad Flavianum sein sollte [1]). Mit diesem Schreiben ordnete er sieben Cleriker nach Constantinopel ab. Hier hielt nun Constantin in einem Saale des kaiserlichen Palastes (trullus) das sechste ökumenische Concil (680—681); das Schreiben Agathons wurde verlesen, der Patriarch von Constantinopel Georg erklärte sich dadurch überzeugt, der größere Theil der Monotheleten stimmte zu [2]), und das Concil stellte nach Maßgabe jenes Schreibens ein Symbol auf, dessen Eigenthümlichkeit darin besteht, daß es die Bestimmungen des Chalcedonischen Concils über die Zweiheit der Naturen in Christo genau und wörtlich auf das Verhältniß der zwei Willen überträgt, mithin den Dyotheletismus in seiner striktesten Form zum Dogma erhebt. Nach Wiederholung des Chalcedonischen Symbols heißt es: „Wir verkündigen, daß zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirkungen ungetrennt, unverwandelt, ungetheilt und unvermischt in Christus seien, gemäß der Lehre der heiligen Väter. Und die zwei natürlichen Willen sind einander nicht entgegen, sondern sein menschlicher Wille, folgend, nicht widerstrebend, ist vielmehr unterworfen seinem göttlichen und allmächtigen Willen. Denn der Wille des Fleisches mußte bewegt werden, aber unterworfen dem göttlichen Willen, wie Athanasius (?) gesagt hat" [3]). Am Schluß sprach die Synode das Anathema über die Monotheleten und namentlich über den Papst Honorius, als einen Häretiker, aus [4]).

---

1) Epist. ad Imperatores: Apostolica ecclesia unum Dominum nostrum Jesum Christum confitetur ex duabus et in duabus exsistentem naturis, et ex proprietatibus naturalibus unamquamque harum naturarum perfectam esse cognoscit, et quidquid ad proprietates naturarum pertinet, duplicia omnia confitetur... Consequentes itaque duas etiam naturales voluntates in eo et duas naturales operationes esse confitetur et praedicat. Mansi XI. — 2) S. den ausführl. Bericht über das Concil von Hefele S. 230. Nur Makarius v. Antiochien wagte es, sich offen und entschieden dagegen zu erklären, S. 243. — 3) *Δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως .. κηρύττομεν. καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ὑπεναντίον ἢ ἀντίπαλον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θέληματι.* — 4) Die verschiedenen, ihn theils entschuldigenden, theils freisprechenden, theils in der Mitte stehenden Urtheile röm.-kathol. Gelehrten s. bei Hefele III, 264 f.

Dieß der Ausgang eines länger als funfzigjährigen Kampfes, der seiner ursprünglichen Tendenz nach ein Versuch gewesen war, den noch immer nicht völlig überwundenen Dualismus des Dogma zum Stillstand und theilweisen Rückgang zu bringen. Er schlug an seinem Ende ins Gegentheil um: das Concil mit seinen zwei Willen und seiner Doppelreihe von Willensakten und Thätigkeiten hat den Dualismus noch verschärft, den Begriff der Personeinheit unendlich erschwert. Der Zusatz, „daß jede der zwei Naturen in Gemeinschaft mit der andern das ihr Eigenthümliche will und wirkt", hat ihn nicht gemildert. Der menschliche Wille wird durch den über ihm stehenden „allmächtigen" Willen des Logos dergestalt bedingt und bestimmt, daß jede (auch relative) Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit desselben doch schließlich davon absorbirt wird. Die darauf gerichteten Bemühungen des Maximus haben keine Berücksichtigung gefunden. So übel zusammenstimmend sind die Beschlüsse dieses Concils, weshalb dasselbe mit Recht von unsern Reformatoren nicht mehr anerkannt worden ist.

Der Grund des Mißlingens lag theils in der ganzen Behandlungsweise des Dogma, die sich auch hier, statt auf die Heilsthatsachen zurückzugehen, in dialektischen Distinctionen bewegte, theils darin, daß jede Partei von einem verschiedenen Punkte ausging, von welchem aus ihre Consequenzen als ganz richtig erscheinen mußten (S. 366), während die Hauptsache, das Verhältniß des Willens zu der Person, also der Begriff des Subjektes, sehr unklar und schwankend gefaßt blieb. Zwei Ansichten, so scheint es, standen da neben einander. Die eine, im Abendland vorherrschende, betrachtete die Hypostase mehr nur wie den Ort, in dem beide Naturen zusammen sind, die andere, orientalische, suchte eine durch die Incarnation begründete Einheit der menschlichen Natur mit der Hypostase des göttlichen Logos; aber durchgeführt ist keine von beiden, wie denn die Antwort auf die Frage, welches denn das bestimmende Prinzip der ganzen Lebens- und Willensbewegung des Einen Christus sei, ob der göttliche Logos als solcher, oder der fleischgewordene, d. h. das gottmenschliche Ich, nirgends eine klare Antwort gefunden hat. Die Einigung beider Seiten war noch nicht tief genug gefaßt.

Bekanntlich flammte der Monotheletismus in der griechischen Kirche unter dem Kaiser Philippicus noch einmal auf und gelangte (J. 711) durch ihn zur Herrschaft. Aber gleich darauf wurde der

Dyotheletismus von dem Nachfolger desselben wiederhergestellt — und beide Male fügten sich die Bischöfe bereitwillig in das entgegengesetzte Bekenntniß [1]).

Mag dieser Wechsel immerhin charakterlose Schwäche gewesen sein, „die Schuld liegt doch zugleich an der Charakterlosigkeit des Symbols der sechsten Synode" mit seiner Zweideutigkeit. Wie wenig sich überhaupt das christliche Bewußtsein dadurch befriedigt fühlte, zeigte sich schon gegen Ende des Streites an mehreren gegenseitigen Concessionen [2]),

III. insbesondere aber in dem das christologische Dogma abschließenden Werke des Johannes von Damascus, *ἔκθεσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, welches die höchste Autorität für die griechische Dogmatik war und blieb.

Ausgehend von den kirchlich gewordenen Bestimmungen, die er sich vollständig aneignet, fragt Johannes (*Ἐθ.* III. 3. 17) nach der Art, wie die Einigung beider Naturen zu Einer Person zu Stande komme? Und er antwortet darauf: nicht so, daß sich der Logos mit einem schon zuvor für sich bestehenden, d. h. in der Form eines Individuums subsistirenden Menschen verbunden hätte, aber auch nicht so, daß er die menschliche Natur an sich, d. h. als Gattung, angenommen hätte (denn als Gattung gedacht ist sie der Complex aller Individuen), sondern er eignete sich aus der Jungfrau die allgemeine menschliche Natur als individuelle an, d. h. die Potenz eines menschlichen Einzellebens, das aber noch nicht als solches, noch nicht als persönliches subsistirte [3]).

---

[1]) Die im Reiche proscribirten Monotheleten erhielten sich als Kirchengemeinschaft im Libanon unter dem Namen Maroniten.

[2]) Dorner S. 241.

[3]) A. a. O. III, c. 3. 7. 8. 11. 14: *Ἀνέλαβε τὴν ἐν ἀτόμῳ (φύσιν), τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἐν τῷ εἴδει· ἀπαρχὴν γὰρ ἀνέλαβε τοῦ ἡμετέρου φυράματος οὐ καθ' ἑαυτὴν ὑποστᾶσαν .. πρότερον.* Wozu vortrefflich Baur: „Man muß sich also nach Johannes die von dem Logos angenommene menschliche Natur eigentlich auf dem Uebergang vom Allgemeinen zum Besondern, von der Gattung zum Individuum denken". — Die Natur als das Allgemeine, sagt Joh., als das der ganzen Gattung Gemeinsame, existirt wirklich weder als bloßer Begriff, noch als Gattung, sondern nur in den einzelnen Exemplaren, Individuen, Hypostasen. *ἡ οὐσία καθ' ἑαυτὴν οὐχ ὑφίσταται, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσιν θεωρεῖται.* Die Hypostase ist ihm also nichts als die concrete Existenzform, das Wesen in seiner besondern Subsistenz.

Eben damit, daß er sie annahm, gab er ihr ein concretes, individuelles Dasein, wodurch sie diese bestimmte Natur, dieses menschliche Einzelwesen geworden ist (ὑποστήσασθαι ἑαυτῷ σάρκα ἐκ τῆς ἁγ. παρθένου, c. 2. 7. 11). Insoferne hat sie also keine eigne Subsistenz (οὐκ ἰδιοσύστατος), ist aber auch nicht ohne Subsistenz, nicht personlos (οὐδὲ ἀνυπόστατος), sondern subsistirt in der Hypostase des Logos, hat also an ihm ihre Hypostase, d. h. das Prinzip ihres selbstständigen Daseins (ἐν αὐτῇ τοῦ θεοῦ λόγου ὑποστάσει ὑποστᾶσα, ἐνυπόστατος c. 9); denn die Hypostase des Logos wurde dem Fleische zur Hypostase (αὐτὴ γὰρ ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου ἐγένετο τῇ σαρκὶ ὑπόστασις), und auf diese Weise ward der Logos Fleisch c. 9. c. 11. So ist nun Christus eine zusammengesetzte Person (ὑπόστασις σύνθετος), d. h. eine Person, in welcher Gottheit und Menschheit zur Einheit einer Hypostase geeint sind; sie selbst, die Hypostase aber, „eignet ausschließlich weder der göttlichen noch der menschlichen Natur; sondern ist beiden gemeinsam, ganz und ungetheilt die Hypostase einer jeden" c. 9: ὑπόστασις περιεκτική ἐστιν τῶν δύο φύσεων .. ταὐτότης ὑποστάσεως [1]), de natura comp. 524: ἔχει ἑκατέρα, die Gottheit und die vernünftige Seele, κοινὴν τὴν μίαν σύν-

---

1) Vergl. III, 6 (p. 215). IV, 5: „Die Hypostase des Logos Gottes war vor der Menschwerdung einfach und nicht zusammengesetzt, leiblos und ungeschaffen. Da sie aber Fleisch annahm, wurde sie auch die Hypostase des Fleisches und also zusammengesetzt aus der Gottheit, der sie immer angehörte, und aus der Menschheit, die sie dazugenommen hatte, und trägt also die Eigenschaften beider Naturen und wird in beiden erkannt". — Es verhält sich nicht so, wie Dorner 2, 263 will, als ob dem Damascener die Person bald die göttliche Person des Logos, bald das Mittlere wäre, welches, gleichsam von der göttlichen Natur des Logos abgelöst, das zusammenhaltende Band für beide Naturen bildete. Vielmehr gebraucht er ὑπόστασις vom Logos immer concretiv, d. h. so, daß es das Wesen in seinem hypostatischen Bestande bezeichnet. Wenn er nun Christum eine zusammengesetzte Person nennt, so verstehe ich das einfach so, daß die göttliche Hypostase als die fleischgewordene auch das Prinzip für die von ihr assumirte Menschheit ist, diese also in jener ein wirkliches concretes Dasein hat; und wenn er von dieser Hypostase sagt, daß sie die Idiome beider Naturen in sich begreife, so erkläre ich dieß daraus, daß er die göttliche Natur, wie sie als Logos subsistirt, das Wesen der Menschheit und eo ipso auch deren wesentliche Bestimmtheiten durch die Incarnation sich angeeignet haben läßt, dergestalt, daß sie deren eigene Bestimmtheiten geworden sind — nur daß er diesem Gedanken nicht consequente Folge gibt.

θετον Χριστοῦ ὑπόστασιν — ein Verhältniß, das sich dem von Seele und Leib vergleicht. Was Johannes in dieser ziemlich scholastischen Form aussagt, ist nur die nothwendige Consequenz, die sich aus dem ganzen Zug der kirchlichen Christologie von selbst ergibt, und die sich der Sache nach auch schon bei den älteren VV. findet: der Logos ist das personbildende Prinzip (vgl. oben Stad. 2 u. 3). Das Neue ist nur der Name Enypostasie; er will das Mißverständniß verhüten, als ob Christi menschliche Natur schlechthin unpersönlich (selbstlos) wäre; denn so hätte sie kein wirkliches Dasein, keineswegs aber will er ihr menschliches Bewußtsein, menschliches Denken und Wollen absprechen: er vindicirt ihr vielmehr beides in der Einheit mit dem des Logos. Man erkennt leicht, daß hier, wie überhaupt in der alten Kirche, der Begriff der Persönlichkeit in unserem modernen Sinn als bewußtes Ich noch nicht zu seinem vollen Rechte kommt; es ist immer nur der Gedanke der subsistentia, des selbstständigen, in sich begründeten Fürsichseins, der sich mit *ὑπόστασις* verbindet, und deshalb dürfen wir von den altkirchlichen Ausdrücken „anypostatisch oder enypostatisch“ noch nicht schließen, die VV. hätten Christi Menschheit als unpersönlich gedacht in dem Sinn, in welchem wir das Wort gebrauchen; aber freilich sieht man auch daraus, wie ungenügend hier noch das einheitliche Centrum, das eigentliche Subject der Person, bestimmt ist.

Vermöge dieser persönlichen Einheit und innerhalb derselben, lehrt nun Johannes, durchdringen sich beide Naturen (*περιχώρησις*) gegenseitig und theilen sich in Folge davon ihre Idiome mit: „Der Logos eignet sich das Menschliche an, denn sein ist, was seinem heiligen Fleische eignet, und er theilt hinwiederum dem Fleische von seinem Eigenen mit, vermöge der Weise der gegenseitigen Mittheilung“[1]. Vermöge dieser wechselseitigen Mittheilung heißt es in der Schrift, der Herr der Herrlichkeit sei gekreuzigt, obwohl seine göttliche Natur nicht litt, und von dem Menschensohne, er sei schon vor dem Leiden

[1]) c. 3: *Οἰκειοῦται τὰ ἀνθρώπινα ὁ λόγος· αὐτοῦ γάρ ἐστι τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκὶς ὄντα, καὶ μεταδίδωσι τῇ σαρκὶ τῶν ἰδίων, κατὰ τὸν τῆς ἀντιδόσεως τρόπον διὰ τὴν εἰς ἄλληλα τῶν μερῶν περιχώρησιν.* c. 4: *Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταὐτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν.*

im Himmel gewesen (Joh. 3); vermöge dieser wechselseitigen Mittheilung, die auf der περιχώρησις beruht, können wir von Christus sagen: dieser unser Gott ist auf Erden erschienen und hat mit den Menschen verkehrt, aber auch: dieser Mensch ist ungeschaffen, leidlos, unendlich c. 4. Noch mehr: „Aus demselben Grunde wird vom Fleisch gesagt, daß es vergottet, Gott geworden, θεὸς καὶ ὁμόθεος τῷ λόγῳ (θέωσις τῆς σαρκός), und von Gott dem Worte, daß es Fleisch, und daß es ein Geschöpf geworden, ja das unterste sei", daß es am Fleische gelitten habe; ferner: „die Durchdringung geht zwar von der Gottheit aus, aber nachdem einmal die göttliche Natur das Fleisch durchdrungen hat, so gestattet sie auch dem Fleische sie zu durchdringen (ἡ θεία φύσις ἔδωκε καὶ τῇ σαρκὶ τὴν πρὸς αὐτὴν περιχώρησιν), und eben hierin zeige sich die Gegenseitigkeit: τὸ ἀνάπαλιν", IV. c. 18. p. 286; c. 19: ἡ θεία φύσις, ἅπαξ περιχωροῦσα διὰ τῆς σαρκός, ἔδωκε καὶ τῇ σαρκὶ τὴν πρὸς αὐτὴν ἄῤῥητον περιχώρησιν. Dieß ist der τρόπος ἀντιδόσεως. Und diese communicatio ist keine blos nominelle, sondern eine lebendige, wirksame: „Wie das Feuer die Kohlen, die Gluth das Eisen, so durchdringt das Göttliche das Menschliche"; das Resultat aber ist die θέωσις, die Vergottung des Menschlichen, wodurch zwar dieses seiner Natürlichkeit und Realität nicht entkleidet, wohl aber ins Göttliche verklärt, an den Eigenschaften desselben Antheil empfängt. Das menschliche Wissen des Erlösers wird, obwohl an sich beschränkt, mit der Einsicht in die Zukunft, überhaupt mit aller Weisheit bereichert (21. 22), deshalb sein „menschlicher Wille" nicht an sich, aber wegen des mit ihm verbundenen und durch ihn hindurch wirkenden Willen des Logos allmächtig (III, 18), sein Fleisch obwohl an sich sterblich, doch lebendigmachend und (durch die Erhöhung) unsterblich III, 17. 21.

Dasselbe Verhältniß trägt dann Johannes auch auf den Willen über, indem er auch hier, von der Zweiheit der θελήματα und ἐνέργειαι ausgehend, den menschlichen Willen Christi ohne Vernichtung seiner natürlichen Bewegung von dem göttlichen durchdrungen, potenzirt, vergottet, beide zu einer gottmenschlichen Wirkung, die ihr bestimmendes Prinzip an dem Logos habe, zusammengehen läßt (ἐνέργεια θεανδρική) εἷς ὁ θέλων, εἷς καὶ ὁ αὐτός ἐστιν ὁ θέλων θεϊκῶς τε καὶ ἀνθρωπίνως [1]). Das aber nicht so, als ob er blos

[1]) III, 3. 14. 15. 17. Johannes unterscheidet III, 15 zwischen dem ἐνερ-

das Göttliche auf göttliche Weise, das Menschliche auf menschliche Weise wolle und wirke: vermöge der Gemeinschaft, in der beides in ihm mit einander steht, wirkt und will er auch das Göttliche auf menschliche Weise, das Menschliche auf göttliche ..., die göttliche Natur nimmt an den Wirkungen des Fleisches, das Fleisch an der Wirkung des Logos Theil [1]), die Wirkung ist also eine einheitliche. Und auch dieß nicht blos deshalb, weil sein göttliches und sein menschliches Wollen, das Wollen und Denken seines heiligen *νοῦς*, denselben Gegenstand (*τὸ θελητόν*) haben, sondern weil sie an der Einen Hypostase ihr gemeinsames Prinzip haben, weil — unus operator ist [2]).

Wenn nun Johannes dabei fortwährend auf der einen Seite den wesentlichen Unterschied beider und die Bestimmtheit und Bedingtheit des menschlichen Willens durch den göttlichen behauptet, andrerseits aber auch die Freiheit desselben nicht aufgehoben, die natürliche Bewegung derselben nicht verwandelt wissen [3]) und gleichwohl beide zur hypostatischen Einheit verbunden wissen will, so kann seine Meinung nur die sein, daß Christus Ein gottmenschliches Subject ist, Eine Hypostase, in welcher beide Lebensströmungen zur Einheit Eines denkenden und wollenden Ich sich durchdringen. Fehlt auch der volle Ausdruck dafür, der Gedanke ist doch angezeigt, wenn er sagt: „die Seele Christi sei des Logos Seele geworden", oder: „die *θέωσις* des Willens bestehe darin, daß sein menschlicher Wille mit den göttlichen selbstmächtigen vereint, des menschgewordenen Gottes Wille geworden ist: *τοῦ ἀνθρωπήσαντος θεοῦ θέλημα* [4]).

γητικόν = *φύσις*, der *ἐνέργεια* = *δρασκικὴ τῆς φύσεως κίνησις*, dem *ἐνέργημα*, dem Resultate der Wirkung, und dem *ἐνεργῶν*, — die Energie Bestimmende, d. i. die *ὑπόστασις*.

1) III, 19. — 2) III, 17. 18: *Αὐτεξουσίως ἤθελε τῷ θείῳ καὶ ἀνθρωπίνῳ θελήματι· πάσῃ γὰρ λογικῇ φύσει πάντως ἐμπέφυκε τὸ αὐτεξούσιον θέλημα.* Ebd.: *ἤθελε μὲν αὐτεξουσίως κινουμένη ἡ τοῦ κυρίου ψυχὴ, ἀλλ' ἐκεῖνα αὐτεξουσίως ἤθελεν, ἃ ἡ θεία αὐτοῦ θέλησις ἤθελε θέλειν αὐτήν.* Vgl. de duabus naturis vol. c. 23.

3) A. a. O. — 4) III, 17 p. 240. IV, 1: Ich kann durchaus nicht mit Dorner 262 finden, „daß nach Joh. die Hypostase des Logos etwas der menschlichen Natur Fremdes bleibe", „daß der menschliche Wille neben dem göttlichen selbstlos sei" 261, und daß das Ganze mit einem Selbstverlust der Menschheit Christi in der Person des Logos ende S. 273. Diese Consequenz zieht Dorner überall da, wo er die von ihm gelehrte Doppelpersönlichkeit nicht findet.

Dazu kommt, daß Johannes auch über den Stand der Erhöhung im Unterschied von dem der Erniedrigung lehrt, Christus habe nach der Auferstehung von den Todten zwar nicht seine Menschennatur, weder Leib noch Seele, wohl aber die Schwachheiten, irdischen Bedürfnisse und Schranken abgelegt und sitze nun zur Rechten des Vaters und wirke göttlicher und menschlicher Weise unser Heil. Das Aufsteigen von der Erde zum Himmel, so wie das Herabsteigen (am Ende) seien allerdings Wirkungen eines begrenzten Leibes; zur Rechten des Vaters aber sitzt er σωματικῶς, nicht als ob wir eine räumliche Rechte (τοπικὴν δεξιάν) des Vaters annähmen, — denn wie sollte der Unbegrenzte eine räumliche Rechte haben? Rechte und Linke haben nur die begrenzten Wesen, — sondern die Herrlichkeit und Ehre Gottes nennen wir die Rechte des Vaters. In derselben war der Sohn Gottes als Gott und gleichen Wesens mit dem Vater vor den Aeonen, in den letzten Tagen aber, nachdem er Mensch geworden, sitzt er auch leiblicher Weise zur Rechten, sofern sein Fleisch mitverherrlicht ist. Denn er wird mit seinem Fleische von aller Kreatur angebetet [1].

Damit hat die altkirchliche Christologie ihren Höhepunkt erreicht. Keiner der griechischen VV. hat die Personeinheit, auf welche das Dogma von Anfang hindrängte, so richtig und tief gefaßt. Indessen zu einer consequenten Durchführung kommt es auch bei dem berühmten Dogmatiker noch nicht. Es ist mehr nur ein Ansatz, als eine wirkliche Durchführung. In der Befürchtung, die Zweiheit der Naturen zu verlieren, restringirt er sogleich die aufgestellten Sätze durch die Bestimmung, daß nur die Gottheit das Fleisch durchdringe, nicht aber auch durchdrungen werde, und während sie das Ihrige dem Fleische mittheilt, selbst unbeschränkt und unberührt von den Zuständen und Schwachheiten desselben bleibe III, 7. So lehrt er zwar wie Cyrill, eine Erhebung der menschlichen Natur in die göttliche, eine Vergottung des Fleisches, aber mit der in thesi behaupteten Theilnahme des Göttlichen an dem Menschlichen macht er so wenig Ernst, daß er sie vielmehr geradezu wieder zurücknimmt; „so völlig unberührt, sagt er, bleibe die Gottheit des Logos von dem Leiden des Fleisches, wie die Sonne, die einen Baum bescheint, wenn man mit der Axt in diesen haut" (c. 3. 6. 7. 26) [2], ja c. 4. macht er statt der beiden Naturen

---

[1] IV, 1 u. 2.

[2] Merkwürdig ist übrigens die Art, wie er dieser Limitation durch die

die Person zum Subject der *ἀντίδοσις*, wodurch sie fast zu etwas Nominellem herabsinkt, und späterhin, wo es sich um die Thätigkeiten handelt, zieht er sich ganz auf die Ausdrucksweise Leo's, noch hinter Cyrill zurück c. 15.

An diesem Punkte bleibt die Christologie in der morgenländischen Kirche stehen. Wir verlassen sie unter Anerkennung der bleibenden Bedeutung ihrer Grundbestimmungen, zugleich mit der Erwartung einer späteren Wiederaufnahme.

Unterscheidung zwischen einer natürlichen, wesentlichen und einer persönlichen oder moralischen (*σχετική*) Aneignung wieder nachzuhelfen sucht. Letztere geschieht auf dem Weg des Mitgefühls der Liebe, der Hineinversetzung in die Person des Andern *ὅτε τις τὸ ἑτέρου ὑποδύεται πρόσωπον διὰ σχέσιν, οἶκτόν φημι ἢ ἀγάπην* — und so hat sich Christus unsere Schuld, unsern Fluch, unsere Gottverlassenheit angeeignet, III, c. 25. IV, 19 p. 287.

Peripherisches und Theologisches.

I. Erlösung und Versöhnung.

Mit dem Glauben an die Person Christi des Erlösers ist der an sein Werk, an die Erlösung und Versöhnung in dem christlichen Bewußtsein aufs engste verbunden. Beides setzt sich gegenseitig voraus, wie denn der Glaube an die Erlösung selbst mitgehört zu den Faktoren der Christologie. Gerade von ihm aus hatte man den Doketismus, Arianismus, Apollinarismus bekämpft und in den christologischen Controversen argumentirt. Er war also von Anfang an als wesentliches Moment des christlichen Gemein-Glaubens vorhanden. Daß die Menschheit Alles, Heil, Leben und Seligkeit, dem menschgewordenen Sohne ganz und allein zu danken habe, wurde auch schon von den ältesten VV. in einfachster Form und mit der größten Plerophorie ausgesprochen.

Aber Gegenstand kirchlicher Verhandlungen und symbolischer Bestimmungen ist die Erlösung und Versöhnung in der alten Kirche nicht geworden. Sie lag noch außerhalb des Kreises der dogmenbildenden Arbeit der Kirche. Daraus erklärt es sich, daß Irenäus (III, 10) die Frage: warum das Wort Gottes Fleisch geworden sei und gelitten habe", zu den Stücken rechnen konnte, die außerhalb der regula fidei gelegen, in das Gebiet der theologischen (an die Schrift gebundenen) Forschung fallen.

Für uns kann es sich daher hier nur darum handeln, die Grundzüge der zerstreuten patristischen Andeutungen und damit die Ansätze zur späteren Bildung des Dogma aufzuzeigen.

Als den allgemeinsten Gesichtspunkt, unter dem die VV. das Werk Christi fassen, kann man den Gedanken einer Aufhebung des alten, durch den Fall entstandenen Zwiespaltes und einer Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, Ueberwindung der Sünde und des Todes, und Mittheilung eines neuen Lebens bezeichnen. Diese

Wiederherstellung erblicken sie, wie bereits bemerkt, zunächst in der Person Christi des Gottmenschen. Indem der Logos menschliche Natur annahm, hat er eben damit den Menschen wieder zur Einheit mit Gott verbunden (hominem Deo adunivit), die Menschheit mit Gott versöhnt und ihr ein neues Lebensprinzip eingepflanzt. In seiner Person ist das gottentfremdete Geschlecht assumirt, die Gottesebenbildlichkeit wiederhergestellt und damit für Alle die Möglichkeit und Bürgschaft der Wiederherstellung gegeben. Prinzipiell ist in ihm die neue Schöpfung vorhanden, um von ihm dem Centrum aus auf die Glieder überzugehen. In den mannigfaltigsten Formen spricht sich diese tiefsinnige Anschauung aus. Fügen wir zu der obigen Andeutung (S. 291) einige Belege hinzu. Justin M. sagt in einem Fragment: „Da das mit dem Fall des Menschen entstandene Verderben (*φυσικὴ φθορά*) sich seiner Natur mitgetheilt hatte, so war es nothwendig, daß der, welcher ihn retten wollte, die Verderben wirkende Substanz (*τὴν φθοροποιὸν οὐσίαν*) tilgte. Dieß konnte aber nicht anders geschehen, als dadurch, daß ein (neues) Lebensprinzip (*κατὰ φύσιν ζωή*) sich mit dem, der das Verderben in sich aufgenommen hatte, aufs innigste verband, um das Verderben zu tilgen und den, der es aufgenommen, für die Zukunft unsterblich zu erhalten. Deswegen mußte der Logos in einem Leibe erscheinen, damit er uns von dem uns zur Natur gewordenen Verderben des Todes befreie" [1]). Irenäus: „Nicht einen einzelnen Menschen hat Christus durch seine Menschwerdung angenommen und geheilt, sondern den Menschen, „hominem = die Menschheit" [2]). „Wäre der Mensch nicht mit Gott vereinigt worden, so hätte er nicht der Unvergänglichkeit theilhaft werden können. Es mußte der Mittler zwischen Gott und Menschen durch seine Verwandtschaft mit beiden (*διὰ τῆς πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος*) beide zur Freundschaft und Eintracht zusammenbringen und bewirken, daß Gott den Menschen annahm und der Mensch sich Gotte hingab" [3]). Oder auch so gewendet: Christus ist die vollkommene Darstellung des göttlichen Ebenbildes und eben deshalb die vollendete Schöpfung des Menschen. Was in dem ersten Adam nur als Anlage vorhanden war, die vollkommene Gottesgemeinschaft,

---

1) Diese St. findet sich bei Otto II, 253, nicht II, 550, wie Baur, D.-G., der ich sie entnehme, angegeben ist. — 2) Vgl. adv. haer. II. 20, 2. 3; c. 22, 1. 4. III, 18. — 3) A. a. O. III. 18, 7.

das hat sich in dem zweiten vollständig realisirt[1]). Tertullian de monog. c. 5: Christus, „als das A und das O, sei sowohl der Fortgang des Anfangs zum Ende, als der Rücklauf des Endes zum Anfang“, also daß die ganze Heilsveranstaltung Gottes in ihm ihren Ausgangspunkt und Endpunkt, ihr Alles zusammenfassendes Centrum hat[2]). Origenes c. Cels. III. 28: „Er hat aus Beiden Eins gemacht, indem er die Erstlinge beider in sich vereinigte. Von ihm aus begann die innige Verschmelzung der göttlichen mit der menschlichen Natur, damit die menschliche durch die Gemeinschaft mit der göttlichen selbst vergöttlicht würde, nicht allein in Jesu, sondern in Allen, welche mit dem Glauben das Leben in sich aufnehmen, das Jesus gelehrt hat und das zur Freundschaft mit Gott und zur Gemeinschaft mit ihm hinführt jeden, der nach seiner Vorschrift wandelt“ (vgl. VII, 17). Denselben Gedanken führt Athanasius aus: c. Ar. II, 70: „Als der Menschgewordene ist er die *ἀρχὴ καινῆς κτίσεως* geworden; das Geschlecht in ihm von Gott assumirt, mit Gott zusammengefügt: und ebd.: Unsere Erneuerung wird v o r u n s in Christo begründet, damit wir in ihm auch könnten wiederhergestellt werden“ [3]) ... Die Erniedrigung und Erhöhung unseres Herrn gilt nicht ihm, als dem Worte Gottes, sondern als Menschen. Um unsretwillen, für uns, an unserer statt ist er geboren, gestorben, auferstanden. In ihm und mit ihm sind wir zu Söhnen Gottes geworden; als Jesus im Jordan die Taufe empfing, waren w i r es, die i n ihm und durch ihn das Bad empfingen, da er den heiligen Geist überkam, waren wir es, die damit die Fähigkeit erhielten, ihn zu empfangen. In ihm sind w i r gesalbt, erneut und ge-

---

[1]) V. 16, 2: Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semet homini et hominem sibimet ipsi assimilans, ut per eam, quae est ad Filium similitudinem, pretiosus homo fiat Patri. Quando caro V. D. factum est, utraque confirmavit: et imaginem ostendit veram .. et similitudinem restituit. V. 1, 3. V. 16. IV. 22. 1: Qui pedes lavit discipulorum, totum sanctificavit corpus et in emundationem adduxit. Aehnlich Clemens Al. cohort. 12. — [2]) Ostendit .. in se esse et initii decursum ad finem ita finis recursum ad initium. Vgl. de resur. carn. c. 6. S. Dorner, Gesch. d. Person Christi, 1. Aufl. S. 62. — [3]) Ausführlicher de incarn. c. 54 ff. contr. Arianos I, 41—48. IV, 6 u. 7. Schön wird IV, 6 gesagt: Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, *ἵνα μεσίτης γενόμενος θεοῦ καὶ ἀνθρώπων τὰ μὲν θεοῦ ἡμῖν, τὰ δὲ ἡμῶν τῷ θεῷ διακονῇ.*

heiligt. Hilarius de Tr. I, 13: carnem peccati recepit, ut nova in se generis nostri creatione constitutionem decreti anterioris deleret, II, 24: „Es war zu unserer Errettung nothwendig, daß Gott Fleisch würde und in uns wohnte, i. e. ut assumtione carnis unius membra universae carnis incoleret, und zu Ps. 51: filius Dei naturam in se universae carnis assumsit . . ut sanctificatum in eo universi generis humani corpus exsisteret. Namentlich die Gregore sprechen diese universale Bedeutung der Person des Gottmenschen aus. Gregor von Nyssa: „Wie das Prinzip des Todes von Einem aus die ganze menschliche Natur durchdrang, so erstreckt sich auf dieselbe Weise das Prinzip der Auferstehung durch Einen auf die ganze Menschheit. Er, der die von ihm angenommene Seele wieder mit seinem Leibe vereinigte, hat auf allgemeinere Weise (*γενικωτέρῳ τινὶ λόγῳ*) das Sinnliche mit dem Geistigen (die menschliche Natur mit der göttlichen) verbunden. Von ihm als dem Anfangspunkte aus geht die Vereinigung des Getrennten auf die gesammte Menschennatur über", or. cat. 16. ebd. 35: Unsere Rettung konnte und sollte nicht sowohl durch Unterweisung bewirkt werden, als durch die Thatsache, daß er die Gemeinschaft mit dem Menschen einging, damit durch das von ihm angenommene und mitvergöttlichte Fleisch Alles ihm Verwandte und Gleichartige mitgerettet würde. Noch significanter Gregor von Nazianz Or. XXX, 21: „Er ist und heißt Mensch, damit er durch sich selbst den Menschen heiligte, gleichwie ein Sauerteig die ganze Masse, und damit er Alles, was verdammt war, indem er es mit sich selbst einte, der Verdammniß entledigte, Alles, was wir sind, für Alle geworden, die Sünde ausgenommen — Leib, Seele, Geist", und so herunter bis auf Johannes von D. de fide orth. III, 6: *ὅλος ὅλῳ ἡνώϑη, ἵνα ὅλῳ τὴν σωτηρίαν χαρίσηται* [1]).

In diesen Grundgedanken nehmen Viele der angeführten VV. auch die Beziehung auf Christi gesammte Lebensthätigkeit mit hinein; er habe alle Stufen und Verhältnisse des menschlichen Lebens durchgegangen, um sie alle zu heilen und zu heiligen, wir seien in und mit ihm neugeboren, mitgestorben, mitgekreuzigt, aber auch mitauferstanden, miterhöhet, mitverherrlicht. Es ist immer — wir bringen es auch hier wieder in Er=

1) S. meine Christol. Bd. 3, 1. Andere Belege bei Dorner, 2. Aufl. Bd. II, 342. Ueber Chrysostomus s. Förster S. 126 ff. Ephraem. bei Phot. cod. 229: Christus ein homo universalis, *ἄνϑρωπος ὁλικός*.

innerung — der lebendige, einst im Fleische lebende, jetzt verherrlichte, in seiner Gemeinde gegenwärtige und wirksame Christus, den sie im Auge haben. Haupt und Glieder, Centrum und Peripherie, Vergangenheit und Gegenwart, bilden ihrem Glauben ein Ganzes, daher sie denn auch die subjective Seite der Sache, die Heilsaneignung bald unmittelbar mit der objectiven Heilsvermittlung in Christo zusammenschauen, bald mehr oder weniger andeuten.

Insbesondere heben sie die Bedeutung des Todes Christi hervor. Haben wir doch von Clemens R. den Ausspruch, der hernach durch die ganze Patristik hindurchklingt: „In Liebe hat uns der Herr zu sich gezogen; um der Liebe willen, die er zu uns trug, gab Christus sein Blut für uns nach dem Willen Gottes, sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seele" (c. 49 vgl. c. 7): und hebt es doch Barnabas wiederholt hervor, daß sein Tod (als Opfertod) Sündenvergebung und Herzenserneuerung wirkte (5—7). Dem Ignatius ist Christus der Gekreuzigte und Auferstandene das Ein und Alles, sein Opfertod wie der Grund unseres Lebens, so der Altar, an dem sich die Liebe der Menschheit entzündet. „Meine Liebe ist gekreuzigt," ruft er aus und eilt in dieser Liebe dem Märtyrertode entgegen [1]). Polykarp sieht im Tode Christi die Spitze seines leidenden Gehorsams. Am schönsten der Brief an Diognet c. 9: „Als das Maß unserer Ungerechtigkeit voll und offenbar geworden war, daß Strafe und Tod uns als Lohn erwartete, aber die Zeit kam, welche Gott vorausbestimmt hatte, seine Güte und Macht zu offenbaren, da haßte er nicht, stieß uns nicht weg, gedachte nicht des Bösen, sondern war langmüthig, trug, ja nahm auf sich unsere Sünden, gab selbst den eigenen Sohn für uns hin zum Lösegeld, den Heiligen für die Unheiligen, den Unschuldigen für die Bösen, den Gerechten für die Ungerechten, den Unvergänglichen für die Vergänglichen, den Unsterblichen für die Sterblichen. Denn was anders konnte unsere Sünden bedecken, als jenes Gerechtigkeit? in wem konnten wir Uebelthäter und Gottlose gerechtfertigt werden, als allein in dem Sohne Gottes? O des süßen Tausches (ἀνταλλαγῆς), o des unerforschlichen Waltens, o der unverhofften Wohlthat, daß die Ungerechtigkeit Vieler in dem Einen Gerechten verborgen werde (κρυβῇ), die Gerechtigkeit des Einen aber viele Sünder rechtfertige.

[1]) S. die näheren Nachweise dazu und für das Flgde. in m. Christol. Bd. 3, 169—228.

In ihm hat uns Gott den Retter gezeigt, der auch das rettungslos Verlorene zu retten vermag, nachdem uns die vorige Zeit des Unvermögens unserer Natur überführt". Nach Justin ist die alte Schlange durch Christi Tod getödtet und hat er Menschen aus allem Volk durch das Blut des Kreuzes sich erworben. Er hat nach des Vaters Rathsschluß den Fluch Aller auf sich genommen, um ihn zu tilgen; sein Tod ist ein Opfer für unsere Sünden, seine Wirkung, Vergebung und Reinigung (dial. 90—96. 41. 111. 134). Nach Clemens Al. ist er der höchste Beweis der Liebe Gottes. „Aus Liebe zog er einen Menschen an . ., unsere Schwachheit zu theilen und willig sich zu opfern, und sich uns als Lösegeld gebend hat er uns einen neuen Bund hinterlassen", quis div. salv.

Indessen zur näheren Würdigung der Bedeutung seines Todes kam es erst dadurch, daß man denselben unter einem zweifachen oder dreifachen Gesichtspunkt faßte: als Erlösung von der Macht des Teufels und des Todes, als Versöhnung mit Gott durch ein Opfer, und als das Mittel zur Erlangung des unvergänglichen Lebens (ἀφθαρσία). Letzteres unter Mithinzunahme der Auferstehung. Diese drei Gesichtspunkte wollen das Geheimniß des Todes Christi aus der göttlichen Güte, Gerechtigkeit und Allmacht erklären, was ihnen jedoch nur sehr unvollständig gelingt [1]). Sie stehen theils unvermittelt neben einander, theils fließen sie in einander.

Der weitaus vorherrschende war der erstere. Er lag der alten Kirche am nächsten, weil sie unmittelbar aus dem Heidenthum heraus, in dem das Reich des Satans und der Finsterniß seine Stätte hat (Ephes. 2, 1. 3. 10, 10 ff.), in das Reich des Lichtes und der Freiheit versetzt worden war. Anklänge daran finden sich schon bei Justin und Clemens [2]), Irenäus hat sie im Zusammenhang mit seiner Theorie von der Recapitulation näher entwickelt. Durch den Abfall hatte der Teufel die Menschheit in seine Gewalt gebracht und, weil sie mit Willen auf seine Verführung eingegangen war, eine Macht und ein Recht über sie erlangt, welches freilich Gotte gegenüber das höchste Unrecht war (injuste domi-

---

[1]) An jedem dieser Punkte wird auf die Person Christi zurückgegangen, und, wie Oben von der Thatsache der Erlösung auf die Nothwendigkeit eines Gottmenschen, so hier von den Erfordernissen einer Erlösung auf die Person des Erlösers geschlossen.

[2]) Justin dial. 45. 100. Clemens Al. cohort. ad gr. c. 11.

nabatur nobis). Die Macht des Teufels aber ist zugleich die des Todes. (V. 23, 1. V. 1, 1.) Nun konnte Gott, der aus Erbarmung die Menschheit erlösen wollte, allerdings dem Teufel den ungerechten Raub durch seine Allmacht wieder entreißen, aber es gebührte seiner Gerechtigkeit, dieß auf dem Wege des Rechtens zu thun. Dazu war erforderlich, daß von einem aus der Menschheit derselbe Kampf, in welchem der erste Adam erlegen war, aufs neue gekämpft, die Versuchung abermal, und zwar siegreich bestanden und so der alte Ungehorsam durch eine freie That der Menschheit zurückgenommen würde (replasmare, solvere). Nur auf diesem Wege konnte der Teufel rechtmäßig besiegt werden. Um dieß zu können, mußte Jesus wahrer Mensch sein, vom Weibe geboren, aber auch Gott, um der schlechthin heilige und mächtige zu sein. So wurde denn der Logos Mensch und trat als Mensch in jenen Rechtsweg ein. Er nahm den Kampf mit dem Teufel auf, indem er sich der Versuchung desselben unterstellte, und zwar zunächst in der Wüste, wo er den Zumuthungen des Feindes den vollkommenen Gehorsam gegen Gottes Wort (der Sinneslust Adams die Enthaltung, dem Hochmuth des Teufels die Demuth u. s. w.) entgegenstellte. Damit hat er den Verführer als solchen entlarvt, ihn als den Ungerechten erwiesen (apostatam ostendit) und ihm jedes Recht an die Menschheit (so weit sie sich Christo ergibt) entzogen (V, 21), durch den Tod aber, welcher die Spitze dieses Gehorsams ist, uns vollends von ihm losgekauft (sanguine suo nos redemit); dann aber, indem er das von ihm verletzte Recht wider ihn geltend machte, hat er vermöge seiner göttlichen Macht den Besiegten gebunden und die Menschheit aus der Gewalt desselben befreit. Sie kann nun zum Leben ausgehen und (durch den Geist Christi) der incorruptela theilhaftig werden. So ist hier Alles nicht mit Gewalt, sondern juste et rationabiliter zugegangen (secundum suadelam)[1]. Daß dem Teufel das Lösegeld bezahlt worden sei, sagt Irenäus nicht, wohl aber Origenes, der diese Theorie zu der Vorstellung erweiterte, daß es zur Lösung der Menschheit aus der Gewalt des Tyrannen eines Aequivalentes bedurft habe. Als solches habe der Teufel die Seele Jesu als das werth-

---

[1]) Hauptstellen III. 16, 9. III. 18, 6. 7; c. 22. 23. V. 1, 2. 3. V. 21, 2. 3. S. meine Christol. S. 184 ff. und Duncker 239.

vollste, was es gab, gefordert, und nachdem sie ihm von Gott aus Liebe zu uns überlassen worden, (oder auch: Jesus sich selbst ihm dahingegeben), habe er Jesum durch die Hände der Juden dem Tode überliefert, um ihn so in seine Gewalt zu bringen. Aber eben damit betrog er sich selbst. Denn er sah nicht, daß er keineswegs vermöge, diese heilige, mit der Gottheit verbundene Seele festzuhalten, kannte auch den verborgenen Rath der göttlichen Weisheit nicht, daß gerade der Tod dieses Gerechten seinen eigenen Sturz herbeiführen sollte: so starb zwar Jesus am Kreuz; aber eben damit war das Prinzip des Lebens in den Bereich des Todes eingetreten, der Fürst des Todes konnte die vom Licht und Leben des Logos durchdrungene Seele Jesu nicht festhalten, er mußte sie ungehindert ins Leben zurückziehen lassen; ja er wurde von diesem selbst überwunden, seine und seiner Dämonen Macht gebrochen und in so weit zerstört, daß Alle, die dem Erlöser folgen wollen, in das neue Leben der Freiheit ausgehen können [1]). Hiernach wird also die Seele Jesu dem Teufel zum Lösegeld übergeben zum Zweck der Loskaufung von ihm [2]). Dieselbe Theorie wurde dann von Gregor von Nyssa zu einer Art von Vertrag, welchen der Teufel mit Gott eingegangen habe und zu einem dem Teufel gespielten Betrug ausgesponnen: die Gottheit verhüllte sich in unser Fleisch, damit der Kaufpreis dem Feinde annehmbar erscheine, sie machte ihm durch einen Kunstgriff (*δι' ἐπινοίας*, die Menschwerdung) das Unzugängliche zugänglich, faßbar, damit mit dem Köder des Fleisches die Angel der Gottheit angezogen würde, wie man bei lüsternen Fischen thut, und damit, indem das Leben in Berührung mit dem Tode, das Licht in Berührung mit der Finsterniß kam, sein Gegentheil vernichtet würde. Denn es ist unmöglich, daß Tod und Finsterniß blieben, wenn das Licht und Leben hineinleuchtet". In diesem Vorgang, den er ausführlich darlegt, glaubt der Nyssener die Offenbarung der göttlichen Macht, Güte, Weisheit und Gerechtigkeit nachweisen zu können [3]).

---

1) Gerade dieß ist der Punkt, auf den es dem Orig. ankommt. — 2) in Mtth. XVI, 8: *ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν οὐ τῷ θεῷ, τῷ πονηρῷ οὖν.* Hptst. in Matth. XII, 28. XIII, 8. 9. Comm. ad Rom. II, 13. S. meine Monogr. 223. — 3) Orat. cat. c. 15—27, vgl. meine Christol. III, 1, 199 ff. Selbst dem Satan läßt Greg. das Feuer des Gerichtes schließlich zum Heil gereichen.

Auch die übrigen griechischen Kirchenlehrer bis herab auf Johannes von Dam. haben der Hauptsache nach diese Vorstellung [1]), denn wenn auch Gregor von Nazianz mit Andern den Gedanken, daß dem Tyrannen das Blut des Herrn dargegeben worden sei, unerträglich und tollkühn fand (φεῦ τῆς ὕβρεως), so wußte doch auch er keine andere Auskunft, als die, „daß der Vater das Lösegeld, obgleich er es weder verlangte noch dessen bedurfte, angenommen habe, um der Heilsordnung willen" (διὰ τὴν οἰκονομίαν), um die Menschen aus der Gewalt des Teufels befreien zu können [2]).

Man hat diese Theorie neuerdings eine mythologische genannt (Baur), und es liegt auf der Hand, daß sie in der Ausführung durch Origenes und Gregor von Nyssa zur Karikatur geworden ist. Aber der Grundgedanke, daß die Erlösung ein Kampf mit den objektiven Mächten der Finsterniß und des Todes war, daß der Arge durch den Frevel an dem absolut Heiligen sich selbst gerichtet habe, dieser Gedanke hat Schriftgrund.

Daneben geht aber, wie gesagt, bei denselben VV. eine andere nebenher, die den Tod Christi als ein Gotte zur Sühnung der menschlichen Sünde dargebrachtes Opfer faßt. Und hier tritt auch der Gedanke der Stellvertretung unverkennbar hervor. Nach Irenäus ist derselbe Gehorsam, mit welchem Christus den Teufel besiegte, zugleich das Mittel zu unserer Versöhnung. Denn wie die Hingabe der Menschheit an den Teufel zugleich Ungehorsam gegen Gott und Verschuldung an Gott war (in primo Adam Deum offendimus, debitores Dei facti sumus), so war jenes Wohlverhalten Christi eben die Erstattung des Gehorsams, den die Menschheit Gotte schuldete und der nunmehr ihren Ungehorsam wieder gut macht. An dieser Seite ist es insbesondere der Kreuzestod Christi, als die Spitze seines Gehorsams, welcher als Gegensatz des am Holz begangenen Ungehorsams unsere Verschuldung vor Gott getilgt und uns die Vergebung der Sünden erworben hat: „Wie wir in dem ersten Adam gesündigt haben, weil wir Gottes Gebote nicht

1) Basilius c. Eun. Theodoret de provid. Or. X; Chrysostomus (Förster 127), Joh. v. Dam. de fide orth. III, 1. 27, der den Protest des Greg. v. Naz. erneuert. — 2) Orat. 45. 39. — Die Nothwendigkeit dieser Erlösung ist den VV. eine nur relative.

hielten, so sind wir in dem zweiten Adam versöhnt worden (propitiavit pro nobis patrem), weil wir (in ihm) gehorsam wurden bis zum Tode; denn keinem Andern waren wir Schuldner, als dem, dessen Gebot wir im Anfang übertreten hatten". Vermöge der universalen Bedeutung der Person Christi kommt diese Leistung uns zu gute, und wird sein Leben für uns das Prinzip der ἀφθαρσία für Seele und Leib [1]). — Origenes unterscheidet auf's bestimmteste die redemtio durch das Lösegeld an den Teufel von der propitiatio, als welche Gott Christum hinstellte, quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum, ad Rom. 3, 23. Die Sünde fordert nämlich, um vergeben zu werden, eine Sühnung, und dafür ist von Gott das Opfer geordnet, welches ein Mittleres zwischen Strafvollzug und Liebeserweisung ist. Ohne Opfer keine Sühnung, ohne Blutvergießung keine Vergebung [2]). Schon die alttestamentlichen Opfer, ja selbst die Aufopferung der Märtyrer hatten sühnende Wirkung, obwohl nur für einzelne Uebertretungen und nur verheißungsweise. Allein zur Sühnung der Gesammtsünde der Welt bedurfte es eines anderen besseren Opfers, auf welches alle früheren weissagend hindeuten. Es war dazu erforderlich, einmal die völlige Reinheit und Fleckenlosigkeit des Opfers, sodann die Aufsichnahme der Sünde der ganzen Menschheit, endlich die Hingabe in den Tod. Dieses wahre Opfer darzubringen mußte Christus Mensch werden und als Mensch hat er es vollbracht: „Für das Volk ist dieser Mensch gestorben, das reinste aller Wesen, als welcher unsere Sünden und Schwachheiten auf sich genommen, da er die Macht hatte, alle Sünden der ganzen Welt durch Selbstübernahme zu lösen, zu tilgen und verschwinden zu machen, weil er selber der Sündlose war, und in diesem Sinne, meine ich, sagt Paulus 2 Kor. 5, 21, Gott hat den u. s. w. Er hat ihn zur Sünde gemacht, ohne daß er selber ein Sünder war, dadurch, daß der Sündlose die Sünden Aller — und er allein konnte es — auf sich nahm und, wenn man so

---

[1]) V. 16, 2. V. 17, 2—3: delevit chirographum debiti nostri, ut quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem, vgl. V. 14, 3. III. 18. Meine Christol. III, 1, 187. — [2]) Hom. in Num. X, 2. XXIV, 1: Quoniam introiitpeccatum in hunc mundum et propitiatio non fit, nisi per hostiam, necessarium fuit, provideri hostiam pro peccato, ad Rom. III, 7. 8.

kühn sein darf zu sagen, noch mehr als die Apostel ein Auswurf der Welt und ein Fegopfer wurde." Factus est pro nobis peccatum et maledictum [1]).

Von besonderem Interesse ist auch hier Athanasius. Bei ihm tritt der Teufel völlig in den Hintergrund; dagegen legt er das ganze Gewicht auf den Tod, als auf ein göttliches Strafgericht (καταδίκη), und kommt von da aus zu seiner eigenthümlichen Lehre von der Erlösung. Hatte Gott einmal den Tod als Strafe auf die Sünde gesetzt, so konnte er diese Drohung ohne Verläugnung seiner Wahrhaftigkeit nicht unerfüllt lassen (οὐκ ἀληθὴς ἦν ὁ θεός); andrerseits konnte aber seine Güte nicht zugeben, daß Wesen, die von ihm in's Dasein gerufen waren, um seines Logos theilhaftig zu werden, dem Untergang anheimfielen. Es wäre Verläugnung seines Schöpferwillens. Was sollte nun geschehen? Sinnesänderung (Reue) konnte höchstens die Sünde überwinden, nicht aber den Tod aufheben; auch vermag sich der Mensch über seine Natur (seinen natürlichen Zustand) nicht zu erheben. Nur der Logos, der Schöpfer und das Urbild der Menschheit, der das absolute Leben ist, konnte helfen. So nahm denn Er einen sterblichen Leib an, um als stellvertretendes Opfer den Tod für Alle zu erleiden. „Als ein Opfer schlechthin fehllos übergab er den angeeigneten Leib dem Tode und tilgte so den Tod von Allen seines Gleichen hinweg durch Darbringung des Stellvertretenden" (τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου). Als der über Alles erhabene konnte er seinen Tempel als Seelenentgeld (ἀντίψυχον) für Alle dargeben und erstattete so durch seinen Tod, was die Menschheit schuldete" (ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ). „Dieweil die Gemeinschuld der Menschheit abgetragen werden mußte (τὸ ὀφειλόμενον παρὰ πάντων) hat er für Alle, anstatt Aller, seinen Leib zum Opfer dargebracht, um Alle der alten Uebertretung ledig und frei zu machen" [2]). Wir haben also hier den bestimmtesten Ausdruck für

---

1) In Joh. T. XXVIII, 14. Homil. in Levit. I—III. XIV, 4. Hom. in Cant. c. III, 77, vgl. meine Christol. III, 1, 180 ff. und Redepenning 408 ff. Ebd. über die eigenthümliche Meinung des Orig., daß sich das Opfer Christi auch im Himmel wiederhole.

2) ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερεν ἀντὶ πάντων τὸν ἑαυτοῦ ναὸν εἰς θάνατον παραδιδούς, de incarn. 6—10. 20:

den Gedanken der Stellvertretung und einer Ausgleichung der göttlichen Wahrhaftigkeit (Gerechtigkeit) und Liebe durch einen Tod, in dem sich das Strafurtheil des Gesetzes vollzogen hat. (c. 11) Je nachdem nun Athanasius in seiner Betrachtungsweise entweder unmittelbar von Gott, oder von dem göttlichen Gesetze ausgeht, läßt er das Opfer von Christo bald Gotte darbringen, um uns mit ihm zu versöhnen, bald dem Gesetze, um uns von dem Gerichte zu erlösen[1]). Der Grund aber, warum diese Frucht seines Todes Allen zu gute kommt, liegt auch hier wieder in der universalen Stellung, in welche er, der Schöpfer und das Urbild, durch die Menschwerdung zur Menschheit getreten ist. — In der weiteren Darstellung zeigt er dann überaus schön, wie der Sühntod des Herrn zugleich die Ueberwindung des Wesens des Todes und, im Zusammenhang mit der Auferstehung, der Sieg des Lebens und das Mittel geworden ist, Allen die Gnade der *ἀφθαρσία* mitzutheilen[2]). Auch Eusebius von Cäsarea bezeichnet das Leiden Christi als ein an unserer Statt übernommenes Strafleiden[3]).

Cyrill von Jerusalem aber macht schon auf den Werth aufmerksam, den es als Leiden des menschgewordenen Gottes haben müsse[4]). Ein Gedanke, den dann Cyrill von Alexandrien im Interesse seiner Christologie (s. oben) ausgeführt hat. Er sagt zu Joh. 1, 29: „Es wird dieses im A. Testament vorgebildete Lamm für Alle zur Schlachtung geführt, damit es die Sünde der Welt wegnehme, damit es, für Alle sterbend, den Tod vernichte und den über uns ergangenen Fluch löse. Dieses Lamm ist gestorben, Einer für Alle, um Alle zu Gott zurückzuführen. Denn da wir in vielen Sünden und deshalb dem Tode und Verderben verhaftet waren, hat der Vater seinen Sohn zum stellvertretenden Lösegeld (*ἀντίλυτρον*) für uns gegeben, den Einen für Alle; denn in ihm ist Alles und er überwiegt an Werth Alle; dieser Eine ist für Alle gestorben, damit Alle durch ihn zum Leben gelangten". Und noch

---

πάντων θάνατος ἐν τῷ κυριακῷ σώματι ἐπληροῦτο. c. Ar. I, 60. II, 7. 66—70. Dieselbe Gedankenreihe, jedoch nur kurz, in Cyrill's v. Jer. Catech. XIII, c. 33. Ueber Greg. v. Naz. s. Ullmann 455.

[1]) de decret. Synod. Nic. — [2]) Vgl. meine Christologie Bd. III, 1 S. 203 ff. — [3]) demonstr. evg. X, 1.

[4]) catech. XIII, 33.

bestimmter zu Galat. 3, 13: „Es stehet geschrieben, Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes, für uns ein Fluch geworden, indem der Buchstabe des Gesetzes den in Uebertretung und Sünde Betroffenen für verflucht erklärt. Der, welcher von keiner Sünde wußte, das ist Christus, hat sich dem Gericht untergeben, ungerechte Mißhandlung erduldend und dasjenige erleidend, was den Fluchbeladenen zukam [1]), damit er, welcher die ganze Menschheit aufwiegt (*ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος*), für Alle gestorben, Alle der Anklage des Ungehorsams entledigte und damit die unterhimmlische Welt durch sein eigen Blut erkaufte. Er, der Eine, hätte nicht Alle aufgewogen, wenn er nicht eben sowohl Gott als Mensch gewesen wäre". Hier fehlt, bemerkt Baur, zum vollen Begriff der Satisfaction nichts, als die ausdrückliche Beziehung auf Gott und die göttliche Gerechtigkeit, aber auch sie fehlt nicht; denn Cyrill hebt es wiederholt hervor, daß das, was Christus abgetragen hat, der Fluch war, den das göttliche Gesetz über die Uebertreter ausspricht, „unser Fluch", um uns desselben zu entledigen [2]).

Wie stark überhaupt die alexandrinische Theologie das gott-menschliche Leben und Leiden Christi betonte, während sich die antiochenische Schule vorzugsweise an die menschliche und vorbildliche Seite hielt, haben wir Oben gesehen.

Werfen wir noch einen Blick auf die späteren abendländischen Kirchenlehrer, so begegnen wir auch hier denselben beiden Gesichtspunkten. Ambrosius hatte die Menschwerdung als das Mittel bezeichnet, um den Teufel zur Begehung des höchsten Unrechts an dem Gerechten zu verleiten (pia fraus), wodurch er sowohl sein Recht als seine Macht über den Menschen

---

[1]) in evg. Joh. Opp. T. IV, 144: *Οὐκ οὖν γέγονεν εἷς ἁπάντων ἀντάξιος, εἴπερ ἦν ἄνθρωπος ἁπλῶς· εἰ δὲ δὴ νοοῖτο θεὸς εἶναι ἐνηνθρωπηκὼς καὶ σαρκὶ τῇ ἰδίᾳ παθών, ὀλίγη πρὸς αὐτὸν ἡ σύμπασα κτίσις καὶ ἀπόχρη πρὸς λύτρον τῆς ὑπ' οὐρανὸν ὁ μιᾶς σαρκὸς θάνατος, ἰδία γὰρ ἦν τοῦ ἐκ πατρὸς φῦντος λόγου.* Vgl. a. a. O. 46, und Tom. II, in Jes. p. 745, wo fast wörtlich dasselbe zu lesen.

[2]) Op. IV, 114 (zu Joh. 1, 29), de recta f. V, 2 p. 132 zu Galat. 3, 13: *ὑπενήνεκται τῇ δίκῃ, ψῆφον ἄδικον ὑπομείνας καὶ τὰ τοῖς ἐν ἀρᾷ πρέποντα παθών.* Tom. IV, p. 647. 3057. T. II in Jes. p. 745. S. die Nachweise in m. Christol.

verlieren sollte [1]), und Gregor d. Gr. wiederholte die Vorstellung von der Ueberlistung, indem er den Teufel dem Leviathan vergleicht und ihn gleich einem Fisch in dem Hamen der Incarnation gefangen werden ließ [2]). — Andrerseits sahen Hilarius und Ambrosius in dem Tode des Herrn die freiwillige Uebernahme des göttlichen Strafurtheils (des göttlichen Fluchs), welches bei dem Sündenfall über die Menschheit ergangen war, und machen den Begriff der Stellvertretung zwar seltener, aber im Zusammenhang mit ihrer Lehre von der Sünde schärfer als die Morgenländer geltend. Der erstere erkennt in dem Todesleiden Christi sowohl eine freiwillige Hingabe als ein göttliches Strafverhängniß und faßt beides in dem Begriff des Opfers zusammen; von diesem Opfer aber sagt er, „Christus habe damit der Strafschuldigkeit der Menschheit genug gethan"; Ambrosius: „er habe den Tod freiwillig übernommen, damit der göttlichen Sentenz (Genes. 2, 17) genug geschehe, ut satisfieret judicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem [3]). Denselben Gedanken führt Augustin so aus: An der Sünde haftet der Fluch, der Tod, welcher die Strafe der Sünde ist. Christus aber hat ohne Schuld unsere Strafe übernommen, um damit unsere Schuld (reatum) zu bezahlen und unserer Strafe ein Ende zu machen. Indem er den Tod von uns auf sich nahm, hat er zugleich von uns und für uns den die Sünde begleitenden Fluch auf sich genommen — in und mit unserem Tode die Strafe unserer Sünde; aus dem Fluche aber ist uns durch die Gerechtigkeit des göttlichen Strafurtheils der Segen erwachsen [4]).

---

1) in Evg. Luc. IV, 12. 16. Deutsch: des Ambr. Lehre von der Sünde S. 32. 33. — 2) Moralia 33: in hamo captus est. — 3) Hilar. zu Ps. 68, 23, zu Ps. 53 c. 12: passio suscepta voluntarie est, o f f i c i o i p s a s a t i s f a c t u r a p o e n a l i. c. 13: maledictorum se obtulit morti, ut maledictionem legis solveret, hostiam se ipsum voluntarie offerendo. Ambrosius de fuga c. 7 in Ps. 118: Deus in corpore (Christo) mundum reconciliavit sibi, quem redimebat a c u l p a. — 4) cont. Faust. Manich. XIV, 1: de peccat. mer. et rem. I, 26. Anderwärts setzt er den Zweck der Menschwerdung in das Doppelte: duplex principaliter causa est .. una ut secundum hominem omnia patiendo pro nobis a peccatorum nos vinculis liberaret, altera ut nos, quos suo sanguine redemit, a vitiis et criminibus non solum doctrinae auxilio, sed etiam exemplo suo ad studium

Leo der Große faßt Alles bisherige zusammen. An die Spitze stellt er jene Anschauung von der universalen Bedeutung der Person Christi (naturam universae humanitatis assumsit) und von der damit gegebenen sowohl stellvertretenden als vorbildlichen Bedeutung seiner gesammten Thätigkeit. Und dabei pflegt er (ähnlich wie Luther) Anfang, Mitte und Ende in Eins zusammenzuschauen. Schön spricht er sich darüber in den Weihnachtsreden aus: „In der Geburt unseres Heilandes feiern wir unsere eigene Neugeburt; mit ihr ist der alten Menschheit das Prinzip eines neuen Anfangs eingeboren (vetustatem humanam ad novum principium sua nativitate revocavit), ja der Leib der ganzen Christenheit erboren: generatio Christi origo est populi christiani, et natalis capitis natalis est corporis [1]); dieß, sagt Leo, ist die große, wunderbare That der freien Güte Gottes, wunderbarer als die erste Schöpfung. Aber von da aus geht er unmittelbar zur Passion des Herrn u. s. w. fort und führt da aus, daß wie unser Tod (Schwachheit, Leid) sein Tod, so sein Tod unser Tod, seine Auferstehung unsere Auferstehung, seine Verherrlichung unsere Erhöhung ist, und schreitet so fort zu dem Gedanken eines gegenseitigen Tausches: commutatione mirabili inierat commercium salutare nostra accipiens et sua (nobis) tribuens, pro contumeliis honorem, pro doloribus salutem, pro morte dans vitam [2]). Dieser centralen Anschauung seiner Erlösungsthätigkeit entsprechend zählt er dann auch ihre Wirkungen summarisch auf: Ueberwindung des Teufels und des Todes, Heilung der Wunden, Absolution von der Schuld, Versöhnung mit Gott, Rückkehr zum Vater, Wiederaufnahme zur Gotteskindschaft, Wiedergeburt durch den heiligen Geist, Unterpfand der Verherrlichung u. s. w. [3]). — Unter diesen Momenten hebt Leo am stärksten und häufigsten die Erlösung vom Teufel durch das mit ihm eingeschlagene

---

sanctitatis accenderet, ut humanam vitam .. exemplo accenderet, moriendo redimeret, resurgendo repararet. Baur, D.-G. I, 2 S. 382.

1) Serm. XXIV, 5 (die fünfte in nat. Dom.), XXVI, 2. — 2) Wie in den Weihnachtspr. auf die Passion, so in den Passionspr. zurück auf die Geburt. Vgl. Serm. XXVI. S. XXVII S. LIV. LXIV, 3. — 3) Serm. XXI, 2 (de nativ.). S. LII (pass.), 1. S. LXIV, 3. LXVI, 1. LXXII. Wie eng dieß Alles mit Leo's Lehre v. d. Person des Gottmenschen zusammenhängt, ist oben gezeigt. Fast in jedem der angef. Sermonen kommt er darauf zurück.

Rechtsverfahren und durch seinen Selbstbetrug hervor (illusa est securi hostis astutia); ganz wie die griechischen Kirchenlehrer [1]). Doch geht er dazwischen auf die Versöhnung näher ein: Lehre und Mahnung reichte nicht hin zur Befreiung aus der alten Knechtschaft der Sünde und des Wahnes, es bedurfte einer thatsächlichen Loskaufung (veritas redemtionis), es bedurfte eines Opfers, welches unserem Geschlechte angehörig, aber unserer sündigen Befleckung entnommen, die alttestamentlichen Vorbilder und den ewigen Rathschluß Gottes über die gesammte Menschheit erfüllte. Dieses Opfer ist Christus, das wahre, allein heilige und (als Gottmensch) allein genügende Opfer — Opfer und Priester zugleich [2]). Er hat die Sache Aller zur seinigen gemacht (omnium causam mediator Dei hominumque suscepit Ep. CXXIV, 3), ihre Strafe auf sich genommen; durch seinen Tod am Kreuz den alten Vertrag der Sünde getilgt, unsere Schuld gesühnt, den ewigen Tod in den zeitlichen gewandelt. Ja, in einem kurzen Zeitmoment longorum scelerum reatus aboletur. Für Alle, auch für die in der Vorzeit Lebenden, ist er gestorben. „Niemand hat je außer durch die Erlösung unseres Herrn Jesu Christi Heil und Rechtfertigung gefunden [3]). Auch auf die subjektive Seite der Sache, auf die Aneignung durch den Glauben, läßt sich Leo näher ein. Dennoch geht ihm der Begriff der Versöhnung immer wieder über in den der Erlösung aus der Gewalt des Teufels und des Todes und verschwimmt ihm darin. Der Grund ist, weil die Sünde (wenn auch als den Menschen knechtende Macht, doch) als Schuld noch nicht tief genug erkannt ist. Eben diesen Punkt, von welchem aus allein eine tiefere Einsicht in

1) Hptst. Serm. XXII, 3—4. XXVIII, 3. LXI, 2. LXVIII. — 2) Serm. XXIII, 3. XXVII, 2 vgl. LXIV, 3. LIX, 5: Christus se novum et verum reconciliationis sacrificium offerens Patri crucifixus est. Ueber die Nothwendigkeit eines gottmenschlichen Mittlers S. XXIV, 2. XXV, 5. XLVI, 2. — 3) S. LVI, 1: ibi (in cruce) sanguis immaculati agni antiquae praevaricationis pacta delebat (CV, 3). S. LXX, 1: aeternae mortis vincula temporali Domini morte dirupta (dasselbe auch v. d. Auferstehung LIX, 8). LVI, 6: nostrae diluebantur maculae, nostrae expiabantur offensae. LII, 1: omnis prorsus antiquitas colentium verum Deum .. in hac fide vixit et placuit, et neque patriarchis neque prophetis neque cuiquam omnium sanctorum nisi in redemtione Domini nostri Jesu Christi salus et justificatio fuit.

das Wesen der Versöhnung gewonnen werden kann, macht noch schlüßlich derselbe Gregor d. Große, der die Theorie vom Betrug auf die Spitze trieb, geltend: „Die Schuld (culpa) mußte getilgt werden, aber sie konnte nicht anders getilgt werden, als durch ein Opfer. Es war also ein Opfer (hostia) zu beschaffen. Aber was für ein Opfer konnte erfunden werden, um die Menschen der Schuld zu entledigen? . . Das Opfer für die Menschen konnte nur ein Mensch sein — und zwar ein sündloser Mensch. Ein solcher aber konnte auf dem Wege der natürlichen Descendenz aus dem sündigen Geschlechte nicht erwachsen. Daher wurde Gottes Sohn im Leibe einer Jungfrau Mensch und brachte seinen Leib zum Opfer für uns dar: fecit pro nobis sacrificium corpus suum, exhibuit pro peccatoribus victimam sine peccato“, Moral. XVII, 46.

So tief ist der Glaube an die Versöhnung der Kirche eingewurzelt und so reichlich sind die Elemente zu einer Theorie darüber bei den VV. vorhanden. Es wird einer späteren Zeit vorbehalten sein, sie zum Dogma zu gestalten.

Dasselbe gilt von

II. Taufe und Abendmahl.

Auch sie stehen im engsten Zusammenhang mit der Christologie, denn sie sind die Media, durch welche das in Christo der Welt gegebene Heil den Gliedern seiner Gemeinde zugeeignet wird. Der Begriff des sacramentum (μυστήριον) war in der alten Kirche ein überaus weiter und elastischer. Man verstand darunter alles Höhere und Geheimnißvolle in Vorbild, Lehre, Handlung, sacramentum trinitatis, passionis, sacramentum matrimonii (Tertullian), insbesondere diejenigen Weiheakte, die sich durch sichtbare Zeichen vermitteln [1]). Erst Augustin gab eine etwas genauere Bestimmung (s. u.). Aber längst vorher hatten sich über Taufe und Abendmahl ganz bestimmte Anschauungen, wenn auch noch keine symbolische Lehre gebildet. Die alte Kirche lebte überhaupt in und aus den Sakramenten. An der Taufe hatte sie die Wurzeln ihrer geistlichen Existenz, am heiligen Mahle die Quelle, aus der sie die göttlichen Lebens=

---

[1]) Kahnis, Kirchenglaube II, 188. Ueber Tertullian's Sakramentsbegriff Lic. Leimbach.

kräfte zu ihrem Lauf und Kampf in der Welt schöpfte; in einer Weise, die der Gegenwart fast fremd geworden ist, bildeten dieselben den Mittelpunkt ihres Gemeinlebens. Aus der Erfahrung, welche die Kirchenlehrer davon theils an sich selbst machten, theils an Andern sich wiederholen sahen, sind ihre Aussagen darüber zu erklären. Wir stellen hier zunächst das Hiehergehörige aus der griechischen Kirche zusammen. Die Anschauungen des Abendlandes verfolgen wir nur bis Ambrosius, um sie im folgenden Abschnitt wieder aufzunehmen, weil sie dort unter den Einflüssen Augustins und seiner Lehre von der Kirche mehrere nähere Bestimmungen erhielten.

Einstimmig erkannte die alte Kirche in der Taufe (als Proselytentaufe) eine heilige, tiefbedeutsame, wirkungskräftige Handlung. Als bloses Symbol wurde sie von keinem ihrer Lehrer gefaßt, selbst von den spiritualistischen Alexandrinern nicht. Der gewöhnlichste Name war Wiedergeburt (ἀναγέννησις, lavacrum regenerationis). Unter diesem Ausdruck faßt man den ganzen Complex ihrer Wirkungen zusammen: Versetzung aus dem alten natürlichen Leben des Todes und der Sünde in die Heils- und Reichsgemeinschaft Jesu Christi, in das neue Leben des Geistes und der Freiheit. Von Tertullian wird sie sacramentum sanctificationis, von den griechischen VV., besonders von Clemens, wird sie gerne im Zusammenhang mit dem Taufunterricht φωτισμός genannt, weil in und mit ihr dem Menschen ein neues Bewußtsein aufgeht auch Reinigung, Heiligung, Vollendung; κάθαρσις, τελείωσις. „Durch die Taufe werden wir erleuchtet, zu Kindern Gottes gemacht, als Kinder Gottes vollendet, unsterblich gemacht," heißt es paed. I, 6. Die Späteren, namentlich die Kappadocier, häufen die Ausdrücke fast ins maßlose: Sie ist Erleuchtung der Seele, Abwaschung der Sünden, Reinigung vom Schmutz, Umwandlung des Lebens, Anziehen des Geistes, Theilnahme am Logos, Wiederherstellung des Geschöpfes, Schlüssel des Himmelreichs u. s. w., die schönste und herrlichste Gnadengabe Gottes [1]).

[1]) Basil. de sp. s. Greg. v. Naz. Or. 40, wozu Ullmann: Der wesentliche Gedanke, der dieser reichen Namengebung zu Grunde liegt, ist, daß alle Segnungen des Christenthums in der Taufe, gleichsam in einen Punkt concentrirt, mitgetheilt werden.

Näher werden als **Wirkungen** der Taufe (Proselytentaufe) bezeichnet die **Vergebung der Sünden und die Mittheilung des heiligen Geistes** zur Wiedergeburt. Die Vergebung erstreckt sich auf alle vor der Taufe begangenen Sünden, auf die ganze sündige Vergangenheit des Täuflings (remissio prima) und kann nur etwa durch das Martyrium ersetzt werden; die Mittheilung des heiligen Geistes schafft Reinigung und Wiedergeburt des menschlichen Geistes, Erneuerung zum Bilde Gottes, unvergängliches Leben (nach Seele und Leib). So lehrte man ausnahmslos in der alten Kirche. Es gibt keinen andern Punkt, der den consensus patrum so völlig für sich hätte. Mit Freuden vergegenwärtigt man sich ihn.

Barnabas c. 11: „Wir steigen voll Schmutz und Sünde in's Wasser und kommen heraus fruchttragend, im Herzen die Gottesfurcht und die Hoffnung auf Jesum im heiligen Geiste;" Hermas sim. 9, 16: „Bevor der Mensch den Namen eines Kindes Gottes empfängt, ist er zum Tode bestimmt, wenn er aber jenes Siegel (die Taufe) empfängt, wird er vom Tode befreit und dem Leben übergeben"; mand. 4, 3 und Theophilus ad Aut. II, 16: In ihr empfangen wir Sinnesänderung und Sündenvergebung. Ausführlicher Justin Apol. 1, 61: „Damit wir nicht Kinder der *ἀνάγκη* und *ἄγνοια* (was wir von unserer ersten Geburt her sind), sondern Kinder der (sittl.) Freiheit und Erkenntniß werden und Vergebung der Sünden im Wasser erlangen, so wird über den, der sich der Wiedergeburt unterzieht (vgl. Joh. 3, 3—6) und seine Sünden bereut, der Name des Vaters u. s. w. angerufen". Irenäus nennt sie fons aquae in vitam aeternam und vergleicht sie der durch die Sündfluth hindurchrettenden Arche [1]). Nach Clemens ist es ein helles offenes Auge des Geistes und eine neue Sinnesweise (Paed. a. a. O.), was wir in ihr empfangen. Origenes sagt: „Sie erfüllt die bußfertige Seele mit dem heiligen Geiste, mit jenem göttlichen Feuer, das alles Irdische und Schlechte verzehrt, und wird so nicht nur Vorbild und Spiegel, sondern zugleich der wirkliche **Anfang** jener künftigen ethischen

---

[1]) IV. 36, 4 (wozu Ziegler 269—270) und III. 17, 2: Durch sie empfangen corpora nostra illam quae est ad incorruptionem unitatem (sc. cum Deo), animae autem per spiritum. Unde et utraque (bapt. u. spir.) sunt necessaria.

Palingenesie, die, von da an beginnend, durch das Werk der Heiligung und durch die Feuertaufe sich fortsetzt, bis sie in höchster Reinheit von Angesicht zu Angesicht sich vollendet" [1]). Nicht nur Vergebung der Sünden, sondern auch die Gabe des heiligen Geistes und die Theilnahme an Christi Leiden, Sterben und Auferstehung setzt Cyrill von Jerusalem hinzu; „sie ist das Ende des alten und der Anfang des neuen Bundes. Den Getauften gilt der Zuruf des Bräutigams im hohen Liede: du bist schön, meine Freundin u. s. w." [2]). Basilius bemerkt zu Röm. 4: Es muß die Continuität des alten, natürlichen Lebens durchbrochen und der Anfang eines neuen geschaffen werden. Zwischen beiden liegt der Tod in der Mitte. Die Taufe aber, die uns der Herr geordnet hat, ist sowohl Typus als Vollzug des Todes der Sünde und die Auferstehung zum Leben. Das Wasser bildet das Erstere ab, der Geist legt die Leben schaffende Kraft hinein [3]). Auch Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa erblickten in der Taufe das Mittel zur Reinigung von der Sünde und den prinzipiellen Anfang der künftigen Auferstehung [4]), und letzterer fügt die feine Bemerkung hinzu, daß das Abthun des Bösen, welches sie bewirkt, keine vollständige Vernichtung, wohl aber ein Zerreißen des Zusammenhangs mit demselben bedeutet, Or. cat. 35.

Eben so, ja noch realistischer sprechen sich die Abendländer aus. Tertullian beginnt seine Abhandlung über die Taufe mit den Worten: felix sacramentum fidei nostrae, qua ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam liberamur. Das Wunder am Teich Bethesda ist ihm Vorbild der Taufe. „Was dort leiblich geschah, geschieht hier geistlich, während dort alljährlich Einer gerettet wurde, werden jetzt täglich Tausende gerettet, indem der sie beherrschende Tod durch die Abwaschung der Sünde getilgt wird; exacto scilicet reatu eximitur poena. So wird

---

1) Comm. in Matth. XV, 23. — 2) Catech. 3 ganz und Cat. Myst. 2, c. 6. Athanasius, obwohl nur ganz beiläufig: sancti in nomine P. et F. et Sp. s. per impositionem manuum spiritum s. consecuti, ad antiquum restituuntur, in quo erant ante praevaricationem Adam, Voigt 169. — 3) de spir. s. c. 15: *τὸ πνεῦμα . . τὴν ζωοποιὸν ἐνίησι δύναμιν, ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν ἁμαρτίαν νεκρότητος εἰς ζωὴν τὰς ψυχὰς ἀνακαινίζον:* das heiße neugeboren werden aus Wasser und Geist. — 4) Orat. XL, Ullmann 462.

der Mensch zum Bilde Gottes, nach dem er einst geschaffen war, wiederhergestellt; er empfängt jenen Geist Gottes wieder, den er damals durch den göttlichen Anhauch empfangen, nachher aber durch die Sünde verloren hatte [1]). Damit vergleiche man die bekannte, aus eigenster Erfahrung heraus geschriebene Schilderung Cyprians in der epist. ad Donatum 3, 4: „Vernimm das, was man fühlt, ehe man es lernt, und was man nicht durch langes Studium einsammelt, sondern im Moment der eintretenden Gnade erfaßt. Da ich in Finsterniß und in tiefer Nacht lag und auf des Lebens Meer ungestüm schwankend und zweifelnd hin und her geworfen wurde, ein Spiel der Wogen, der Wahrheit und dem Licht entfremdet: da hielt ich es nach meiner damaligen Sinnesart für überschwer und unerreichbar (difficile prorsus ac durum), daß Jemand von neuem geboren werden könne und, durch das Bad heilsamen Wassers beseelt, preisgeben sollte was er früher gewesen, und an Herz und Sinn ein anderer Mensch werden, obwohl der alte Organismus ihm verbleibt. Wie sollte, sagte ich, eine solche Umwandlung möglich sein, daß urplötzlich und mit einem male ausgezogen werde was uns entweder von Natur eigen ist und durch das Einrosten der materiellen Natürlichkeit (durch die angeborne natürliche Verderbniß) sich in uns festgesetzt hat, oder durch Gewohnheit und Uebung uns eigen und mit uns alt geworden ist (quod vel genuinum situ materiae naturalis obduruit, vel usurpatum diu senio vetustatis adolevit). Das hat sich zu tief und zu gründlich eingewurzelt. . . Aber nachdem mittelst der wiedergebärenden Welle die Befleckung des früheren Lebens abgewischt war und in die gesühnte Brust das helle und reine Licht von Oben sich ergossen hatte, nachdem mich die zweite Geburt aus dem heiligen Geist zu einem neuen Menschen umgeschaffen hatte: da ward mir alsbald in wundersamer Weise Zweifelhaftes bestätigt, Verschlossenes aufgethan, Finsteres

[1]) de bapt. c. 5 und c. Marc. I, 28, wo folgende Reihe: remissio peccatorum, absolutio mortis, regeneratio hominis et consecutio spiritus s. und de anim. c. 41 am Schluß: Der Seele, die mit dem heil. Geiste sich vermählt, folgt der zu ihr gehörige Leib, der nicht mehr der Seele, sondern dem Geiste dienen soll. Ueber die fortwährende Bedeutung d. Taufe de bapt. 1: in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus.

licht und das Vermögen gegeben, zu können, was früher schwer, zu vollbringen, was unmöglich schien. Ich erkannte, daß das Leben irdisch gewesen war, welches ich vorher, fleischlich geboren, unter der Schuld der Sünde verlebt, und daß Gottes zu sein begonnen was nun der heilige Geist beseelte". Und diese, allerdings stark rhetorisch dargestellte Erfahrung steht nicht allein. Man darf nur die Ansprachen Cyrills in den myst. Katechesen oder die ähnliche des Ambrosius s. de mysteriis an die Neugetauften lesen, so überzeugt man sich leicht, daß es sich nicht um blos bildliche Redensarten, sondern um reale Vorgänge handelt.

Das Verhältniß des sichtbaren Elementes zu der Heilswirkung der Taufe dachten diese Kirchenlehrer als ein organisches. Ausdrücklich verwarfen sie die Ansicht jener Häretiker, die theils eine blose Geistestaufe ohne Wasserbad annahmen, theils zwischen einer rein innerlichen pneumatischen Taufe und einer äußerlichen für die Psychiker unterschieden [1]. Dagegen lehrten sie: Die Taufe wirkt, was sie bedeutet, ihre sinnbildliche Bedeutung hebt die reale Wirkung nicht auf. Die Abendländer, Tertullian und Ambrosius ohnehin; aber selbst Origenes schreibt in Joh. 17, 17: „Wie die Wunden Jesu Symbole der ewigen, heilenden und reinigenden Thätigkeit des Logos sind, doch aber zugleich als äußere Thatsachen nützen, indem sie die Geheilten zum Glauben führen, so ist auch das Wasserbad ein Symbol der Reinigung der Seele von Aller Befleckung der Sünde, wird aber nichts desto weniger an und für sich (κατ' αὐτό), kraft des darüber angerufenen Namens der Trinität, Anfang und Quell der göttlichen Gnadengaben" (χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή). Einzelne VV. gingen allerdings so weit, daß sie dem geweihten Taufwasser als solchem eine heiligende Kraft zuschrieben, namentlich Tertullian de bapt. 4: supervenit statim Spiritus de coelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt . . ita de spir. sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare coepit. Auch Cyprian denkt die in der Taufe wirkende Kraft dem irdischen Stoffe immanent (ep. 70). Aehnlich Cyrill von Jerusalem, wenn er das Taufwasser einmal ὕδατα χριστοφόρα nennt (proc. 15) und von ihm sagt: das blose Wasser (τὸ λιτὸν ὕδωρ)

[1] Iren. I, 21. Neander, K.-Gesch. 1, 538.

gewinnt in Folge der Anrufung der Trinität die Kraft der Heiligung [1]); es wird zum Gnadenmittel Christi und seines Geistes; noch stärker Cyrill von Alexandrien in Joh. IV, p. 147: „Durch den heiligen Geist wird das sinnliche wahrnehmbare Wasser in eine göttliche und unaussprechliche Kraft umgewandelt" (*μεταστοιχειοῦται*). Was diese Väter meinen, ist jedoch keine Verwandlung im eigentlichen Sinne, sondern nur daß das durch Gebet geweihte irdische Element das Medium für die göttliche Gnadenmittheilung sei, wie man aus andern Stellen deutlich ersieht. Selbst Tertullian will wohl nur das ausdrücken, was wir unio sacramentalis nennen. Ihren Segen aber lassen sie wie alle übrigen durch Buße und Glaube bedingt sein. Um Mißverständnisse abzuwehren, unterscheiden dann die drei Kappadocier schärfer zwischen Bild und Sache, äußerer und innerer Seite der Handlung, Gregor von Nazianz Or. 40: „Es findet eine doppelte Reinigung statt, durch das Wasser und den Geist, wovon das erstere sichtbar und körperlich empfangen wird, das andere, der Geist, unkörperlich und unsichtbar hinzukommt, das eine bildlich (*τυπικός*), das andere real und die Tiefen der Seele reinigend"; eben so Basil. de sp. s. 15 und Gregor von Nyssa de bapt. Chr. p. 369. Aber auch sie wollen kein äußerliches Nebeneinander, es ist ihnen nur weniger um die Durchdringung des irdischen Elementes von dem himmlischen zu thun, als um die wirksame Gegenwart Gottes bei und mit dem Akte des Sakramentes (*τὸ παρεῖναι τὸ θεῖον τοῖς γινομένοις*), worauf sie das Gewicht legen [2]). Jedenfalls war es gemeine Lehre, daß weder das Wasser ohne den Geist, noch der Geist ohne das Wasser in der Taufe die Wiedergeburt wirke [3]). Nur Theodor (und wahrscheinlich

---

[1]) Cat. 3, 4. Dasselbe cat. myst. 2, 3 von dem exorcisirten Oel bei der Taufe: es empfange durch die Anrufung Gottes und das Gebet eine solche Kraft, daß es nicht allein die Spuren der Sünde ausbrennt und wegwischt, sondern auch die unsichtbaren Mächte des bösen Feindes vertreibt, vgl. cat. 2, 4. — [2]) Or. cat. 34. Die geistl. Geburt werde erfolgreich durch die auf unser Anrufen hin erfolgende, verheißene Gegenwart *θεοῦ (παρέσεσθαι), τὴν παρ' ἑαυτοῦ δύναμιν ἐντεθεικότος τῷ ἔργῳ.* — [3]) Cyr. cat. 3, 4. Ambr. de myst. 4: aqua non mundat sine spiritu .. nec iterum sine aqua regenerationis mysterium est. in Evg. Luc. II, 79: aqua corpus abluitur, spiritu animae delicta mundantur. Aliud agimus, aliud invocamus, licet etiam in ipso fonte sanctificatio divinitatis aspiret. Vgl. de

auch Theodoret) trennen beide. Das Wasser ist ihm nur Symbol; aber die in ihm vollzogene Handlung hat dennoch eine reale Wirkung kraft der durch sie sich mittheilenden Kräfte des Geistes [1]).

Vermöge der dargelegten Gesammtanschauung wurde es allgemeiner Grundsatz, daß die Taufe zur Sündenvergebung und zur Seligkeit unentbehrlich sei: nemini sine baptismo competere salutem [2]). Selbst die Pelagianer wagten nicht ihn zu bestreiten.

Das Bisherige gilt von der Proselytentaufe. Sie war die Regel. Doch haben wir eine Reihe patristischer Aussagen, die darauf hinweisen, daß daneben auch die Kindertaufe schon frühzeitig in Uebung gekommen ist. Origenes nennt sie eine traditio apostolica.

Die Abendmahlsfeier kam in der alten Kirche unter einen zwiefachen Gesichtspunkt zu stehen, einmal sofern darin von der Gemeinde Gotte etwas dargebracht wurde — als Opfer oblatio, und sofern die Gemeinde das von ihr dargebrachte, nachdem es consecrirt war, als Leib und Blut des Herrn zum Genuß empfing — als Sakrament.

a) Das Abendmahl als Opfer [3])

Dargebracht wurden zur Abendmahlsfeier, die anfangs mit den Agapen zusammenfiel, von der Gemeinde Brod und Wein, nicht blos für den Akt der Eucharistie selbst, sondern für die Bedürfnisse der Armen und Unbemittelten. Diese Oblationen galten als Gaben, als Opfer der Liebe. Aus ihnen wurden die Elemente zur Feier des heiligen Mahles genommen und darüber von dem Bischof ein feierliches Dank-, Lob- und

---

myst. 9. Die Wirkung der Taufe ist auch nach ihm: thatsächliche Tilgung der Sünde, vollkommene Vergebung derselben und Verleihung neuer, geistl. Lebenskräfte. Vgl. Deutsch: a. a. O. 40.

1) S. Steitz, Jahrb. der deutsch. Theol. Bd. XII, 2. Heft S. 219.

2) Ambrosius de initiandis c. 4 stellt die beiden Sätze auf: qui non est baptizatus in nom. P. et F. et Sp. s., remissionem non potest accipere peccatorum nec spiritualis gratiae munus haurire; aber auch: non sanat baptismus infidelem, non mundat sed polluit.

3) Vgl. zum Flgd. Höfling: die Lehre der ältest. K. vom Opfer 1851; Th. Harnack: der christl. Gemeinde-Gottesdienst im apostol. und altkathol. Zeitalter. Kahnis a. a. O. 182. Steitz, Herzog's R.-Enc. IX.

Weihegebet (λόγος εὐχῆς) gesprochen, durch welches jene zum heiligen Gebrauch geweihet werden sollten. Der Inhalt des Gebetes war Dank gegen den Schöpfer und für die Gaben der Schöpfung, als deren Repräsentanten die Oblationen angesehen wurden, aber auch für die Segnungen des Heils, insbesondere für das Leiden des Herrn zur Erlösung, dazu Fürbitten für die Darbringer der Gaben und für die ganze Gemeinde, endlich Anrufung Gottes um Herabsendung des heiligen Geistes zur Weihe der natürlichen Elemente und zur Heiligung der Empfänger (ἐπίκλησις). Beides zusammen, die dargebrachten Liebesgaben und die Gebete an Gott, nannte man Opfer (oblationes, προσφοραί, θυσίαι, sacrificium purum, Maleachi 1, 11), das Ganze: εὐχαριστία. Lediglich in Beziehung auf diese Darbringungen, nicht und nie aber auf Christi Leib und Blut und Opferung nannte man sie so. Damit verband sich aber immer auch der Gedanke einer tiefinnerlichen Hingabe der Gemeinde an Gott in Dank, Liebe, Gehorsam zum Dienst desselben. Dieß die Opferlehre der ältesten Kirche [1]).

Allmählig aber, seit der Mitte des 3. Jahrhunderts erweiterte sich diese Anschauung und schlug in den Gedanken eines von Christus für die Gemeinde darzubringenden Opfers seines Leibes und Blutes um. Das Mittelglied lag theils in der Liturgie, in der stärkeren Betonung des Gedächtnisses des Leidens Christi nach 1 Kor. 11 (peracti sacrificii memoria) [2]), theils in der priesterlichen Stellung, die man um dieselbe Zeit den Vorstehern zuzuschreiben anfing. Von ersterem Gesichtspunkte aus konnte die Commemoration der Passion vor Gott selbst wieder als ein sacrificieller Akt angesehen werden, von letzterem aus der Priester als Vertreter der Gemeinde und als Repräsentant Christi. Durch die Vermischung dieser Gesichtspunkte mit der alt-kirchlichen Anschauung bildete sich die Idee einer Wiederholung des Opfers Christi im Abendmahle, und zwar im Zusammenhang mit der Lehre von der Person Christi und von der sühnenden Kraft seines Todes. Cyprian ist der erste, bei dem sie uns entgegentritt. Er sagt epist. 63: „Wenn Jesus Christus sich selbst

---

1) Die Belege aus Justin, insbes. aus Irenäus, Tertull. s. bei Höfling a. a. O.

2) Zwar nicht in der Form der Consecration, aber in dem priesterl. Gebete.

als Hohepriester dem Vater zuerst (zum Opfer) dargebracht und befohlen hat, daß dieß zu seinem Gedächtniß geschehe: so vertritt wirklich die Stelle Christi der Priester, welcher das, was Christus that, nachahmt, imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. Daß diese zunächst noch sehr unklare Vorstellung alsbald Eingang fand, sieht man daraus, daß Cyrill von Jerusalem das Abendmahl eine *θυσία τοῦ ἱλασμοῦ* und die Feier selbst einen unblutigen Gottesdienst nennt, *λατρεία ἀναίμακτος* [1]). Auch Gregor von Nazianz spielt unverkennbar darauf an (ep. 240). Chrysostomus aber hat sie in seiner rhetorischen Weise fast phantastisch ausgeschmückt und dargestellt. Er nennt es häufig eine schauervolle Feier (*φρικτὴ θυσία*) und sagt geradezu: „Geschlachtet liegt Christus da — und warum wurde er geschlachtet? um Friede zu machen zwischen Himmel und Erde, um dich zum Freunde der Engel zu machen und dich mit Gott zu versöhnen". Der ganze Himmel thue sich auf, die Chöre der Engel kommen herab, um an diesem wundervollen Schauspiel unsichtbar Antheil zu nehmen, die Gebete dabei haben eine sonderliche ins Jenseits hinüberreichende Kraft u. s. w. Ueber die Ausbildung im Abendland s. u.

Für uns ist der andere Gesichtspunkt der wichtigste:

b) Das Abendmahl als Sakrament.

In dieser Beziehung war es gemeinsamer Glaube der alten Kirche, daß die durch Gebet und Anrufung geweihte Speise (die *τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα*) Leib und Blut des Herrn sei, und daß ihr Genuß dem Christen gottmenschliches Leben für Seele und Leib (die *ἀφθαρσία*) gewähre. Dieß die gemeinkirchliche Lehre, wie sie schon Ignatius von Ant. ausspricht, wenn er von den Doketen sagt: „sie enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Heilandes Jesu Christi sei,

---

1) Cat. myst. V, wo er zugleich der Gebete erwähnt, die dabei für alle Menschen, auch für die entschlafenen Glieder der Kirche, für die Patriarchen, Bischöfe, Väter, Märtyrer, daß Gott durch ihre Fürbitte unser Gebet annehmen möge, gesprochen werden c. 8. 9.

welches für unsere Sünden gelitten und welches der Vater aus Gnaden auferweckt hat" [1]) und wenn er ad Ephes. 20 das Abendmahl ein *φάρμακον τῆς ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν* nennt. In diesem einfachen Sinne, ohne jede weitere Näherbestimmung, war es Gegenstand der kirchlichen Feier; man wußte was und welchen Segen man in ihm empfing. An der praktischen Bedeutung lag jener Anfangszeit Alles. Dagegen aber bestand weder volle Klarheit, noch Uebereinstimmung darüber: in welchem Sinne Brod und Wein Leib und Blut Christi zu nennen, wie die Einsetzungsworte zu erklären seien, und wie sich der eucharistische Leib des Herrn zu seinem erhöheten verklärten Leibe verhalte; darüber gab es nur erst verschiedene Anschauungen der Kirchenlehrer, und diese flossen theils in einander über, theils gingen sie auseinander.

Doch lassen sich im Ganzen drei Auffassungsweisen unterscheiden: die realistische, die symbolische und die metabolische, von denen die realistische die älteste ist, die symbolische vornehmlich bei den alexandrinischen Theologen des dritten Jahrhunderts sich findet, die metabolische aus der realistischen seit dem vierten Jahrhundert sich herausgebildet hat [2]).

Die realistische Anschauung wird im zweiten und dritten Jahrhundert vertreten zunächst durch Justin und Irenäus.

Die einzige, aber entscheidende Stelle, an der sich Justin über das Abendmahl ausspricht, steht Apol. I, 66: Von der Eucharistie dürfe Niemand genießen, außer wer an die Wahrheit der christlichen Lehre glaube, durch die Taufe zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt rein gewaschen und so lebe, wie es Christus vorgeschrieben habe. „Denn

---

1) ad Smyrn. 7: *εὐχαριστίας ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.* Zwar fassen Höfling, Baur u. A. die St. symbolisch. Aber der Grund, auf welchen hin man dieß thut, daß nämlich Ignatius mehrmals bildlich das Evangelium Fleisch Christi (Philad. 5) nennt, oder vom Glauben sagt, er sei *σὰρξ τοῦ κυρίου*, von der Liebe, sie sei *αἷμα* (Trall. 8) *Χριστοῦ*, nöthigt noch keineswegs, auch unsere St. symbolisch zu fassen. Der Wortlaut und der Gegensatz gegen die gnostisch. Doketen sprechen für ihren realistischen Sinn.

2) L. cit.

nicht als gemeines Brod und gemeinen Wein empfangen wir dieß (diese Mischung von Wasser und Wein), sondern, wie durch das (wesentliche) Wort Gottes fleischgeworden, Jesus Christus unser Erlöser sowohl Fleisch als Blut um unseres Heiles willen hatte: so ist auch, wie wir belehrt sind, die durch das von ihm stammende Gebetswort geweihete Nahrung, — aus welcher unser Fleisch und Blut verwandlungsweise genährt wird, dieses fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut" [1]). Dafür beruft sich Justin auf den in den Evangelien enthaltenen Bericht: Jesus habe das Brod genommen und nach der Danksagung gesprochen: das thut zu meinem Gedächtniß, das ist mein Leib! und auf gleiche Weise habe er den Kelch genommen und nach der Danksagung gesprochen: das ist mein Blut! und habe es ihnen mitgetheilt (*μεταδοῦναι*). Offenbar stellt er hier zwei analoge Vorgänge in Parallele; beide werden durch höhere Kraft bewirkt, dort die Menschwerdung durch den göttlichen Logos, hier die Eucharistie durch das nicht minder wirksame Weihewort Christi im Munde seiner Kirche. Gleiche Ursachen schaffen gleiche Wirkungen, daher das Resultat: daß die irdischen Elemente zum Leibe und Blute Christi werden. Das *κατὰ μεταβολὴν τρεφ.* bezeichnet den Uebergang der eucharistischen Nahrung in die Leiblichkeit der genießenden, und will wohl dasselbe sagen, was man späterhin so ausdrückte: Eines Leibes und Blutes mit Christo werden. Betrachtet man die ganze Stelle unbefangen, so wird man ihr einfach den Gedanken einer durch die *ἐπίκλησις* vermittelten Gegenwart und Genusses des substanziellen Leibes und Blutes Christi im Abendmahl entnehmen — weder mehr noch weniger [2]). Und diese Auffassung bezeichnet Justin als kirch-

---

1) Justinus Apol. I, 66: *Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* — 2) Weder mit Döllinger eine Transsubstantiation, noch mit Ebrard „eine allgemeine Beziehung auf den Tod Christi und auf die Lebensgemeinschaft mit ihm" (worauf er alle hiehergehörigen patrist. Aussagen zurückführt), weder die Meinung einer wiederholten Incarnation, noch eine blos symbolische Auffassung. Aber auch nichts Näheres über das Verhältniß des eucharistischen Leibes Christi zu seinem (verklärten) Leibe; denn auch

liche Lehre (*ἐδιδάχθημεν*). „Wir dürfen wohl, bemerkt Kahnis mit Recht, aus der Tradition der alten Kirche hinzufügen: zur Auferstehung des Leibes".

Von diesem Punkte geht Irenäus, der zweite Zeuge für die realistische Anschauung aus. Er argumentirt in den beiden Hauptstellen IV, 18, 4. 5 und V, 2, 2, 3 gegen den Doketismus der Gnostiker, näher gegen die beiden Sätze, daß der Weltschöpfer und Gott zwei verschiedene Wesen seien, und daß Fleisch und Geist in unvereinbarem Gegensatze stünden, und darum ersteres keine Empfänglichkeit für das ewige Leben haben könne. „Wie können sie, sagt er, das gesegnete Brod als den Leib des Herrn selbst und den Kelch als sein Blut anerkennen, wenn sie ihn nicht bekennen als den Sohn des Weltschöpfers, nämlich als seinen Logos, durch welchen die Bäume Frucht tragen und die Quellen strömen und der Waizen Aehren hervorbringt? Und wie können sie hinwiederum behaupten, daß das Fleisch der Verwesung anheimfalle, welches von dem Leib des Herrn und von seinem Blute genährt wird? .. Unsere Meinung aber stimmt mit der Eucharistie zusammen und die Eucharistie bestätigt wiederum unsere Meinung. Wir bringen ihm das Seinige dar, indem wir in Uebereinstimmung damit (congruenter) eine Gemeinschaft und Einigung des Fleisches und Geistes verkündigen [1]). Denn wie Brod von der Erde genommen, wenn es die Epiklesis Gottes (das Weihegebet) empfängt, nicht mehr gemeines Brod ist, sondern Eucharistie, aus zwei Dingen bestehend, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie die Eucharistie empfangen, nicht mehr vergänglich, da sie die Hoffnung der Auferstehung zum ewigen Leben haben?" [2]) Es

---

diese Frage liegt noch außerhalb der Reflexion; weshalb Kahnis (196) ohne Grund sagt: „nicht der eigentliche Leib Christi".

[1]) Die Feier des Abendmahls ist selbst ein Bekenntniß dieser Gemeinschaft — objectiv und subjectiv. — [2]) Nach dem Text von Stieren: *προσφέρομεν αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος· ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτω καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.* Man beachte die Gliederung und den feinen Parallelismus dieser Sätze. Vgl. V. 2, 3: Brod und

ist dieß im Wesentlichen die Lehre Justins, nur noch verdeutlicht durch die Zweckbeziehung der Eucharistie auf die Auferstehung, und verstärkt durch die Inhaltsbezeichnung derselben (ex duabus rebus constans, terrena et coelesti), womit nichts anderes als die natürlichen Elemente und die pneumatische Leiblichkeit Christi gemeint sind [1]); wozu noch V. 2, 2 kommt, wo er aufs bestimmteste ausspricht, daß es der selbsteigene (ἴδιον) natürliche Leib und das wesentliche Blut des Herrn ist, welche als Eucharistie unsere Leiblichkeit nährt. Denn, heißt es da: „Eitel sind die, welche die wahre Menschheit Christi und die Bewahrung (vor dem Untergang) und die Neubelebung des Fleisches läugnen. Wenn dieses nicht des Heiles theilhaftig wird, dann hat uns freilich auch der Herr nicht mit seinem Blute erlöst, dann ist weder der Kelch der Eucharistie die Gemeinschaft seines Blutes, noch das Brod, das wir brechen, die Gemeinschaft seines Leibes; denn es gibt kein Blut, das nicht aus den Adern und dem Fleisch und der Substanz der Menschen käme, welche wahrhaft der Logos Gottes angenommen hat. Mit seinem Blute hat uns der Herr erlöst" (Kol. 1, 14) u. s. w. [2]). Selbst das Bedenken, daß Irenäus hier nicht von dem wirklichen, sondern von dem eucharistischen Leibe Christi rede (Kahnis), fällt hier weg. Wenigstens findet sich bei ihm selbst keine Spur von einer solchen Unterscheidung.

Zu den Realisten zähle ich auch Tertullian, den man neuerdings gewöhnlich zum Symboliker macht. Allerdings entsteht dieser Schein, wenn man die berühmte St. adv. Marc. IV, 40 für sich betrachtet; sie steht aber (weil sie nur beiläufig vom Abendmahl handelt) erst in zweiter Linie. In erster Linie de orat. 6. Zusammenhang: Erst kommen im Vaterunser die Bitten um die himmlischen Güter, dann die um das Irdische in der vierten Bitte. Doch mögen wir auch sie lieber geistlich verstehen. Grund: „denn Christus ist unser Brod, weil er das Leben ist und Leben Brod ist (weil es die Gläubigen nährt) Joh. 6, 35, 33; sodann tum quod et corpus ejus in pane censetur; (Beweis dafür der Ausspruch des Herrn): *hoc est corpus meum.*" Das will sagen: Christi Leib wird mit dem Brode in Eins gerechnet, unter Einem Begriff mit demselben zu=

Wein *μεταλαμβανόμενα τὸν λόγον θεοῦ* (d. *εὐχῆς λόγον*) *εὐχαριστία γίνεται ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ.*

1) Mit Thiersch, Rückert, Dorner gegen Steitz u. A. S. die Beilage im Anhang. — 2) Rückert: Irenäus ist weder Symboliker noch Metaboliker.

sammengefaßt. So bestätigt es das eigene Wort des Herrn. Die Folgerung aber ist: itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus, d. heißt: indem wir um's tägliche Brod bitten, begehren wir fortwährende Gemeinschaft und Theilnehmung an dem Leibe Christi [1]). Tertullian sagt allerdings nicht, der Leib ist im Brod, wohl aber fällt ihm Leib und Brod in eins zusammen, und seine Meinung ist, daß wir, indem dieses zugleich jenen und zwar den wesentlichen Leib desselben empfangen. Die zweite Hauptstelle c. Marc. I, 14, ist gegen die Naturverachtung Marcions gerichtet: Er (Christus) hat auch das Kleinste und Geringste aus der Schöpfung nicht verschmäht (reprobavit), weder das Wasser des Schöpfers, womit er die Seinigen abwäscht, noch das Oel, womit er sie salbt (Taufe), noch die Mischung Honigs und der Milch, womit er die Seinigen als Kinder nährt, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat — etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris (Dinge, die er vom Schöpfer erbettelt). Durch das Brod also vergegenwärtigt er seinen Leib; er stellt ihn als gegenwärtig dar, er „bewirkt seine Gegenwart" (praesentem sistit); denn dieß ist nachweisbar bei Tertullian die Bedeutung von repraesentare, zuweilen = praesentare in der Schrift gegen Marcion; und zwar ipsum corpus [2]). Er lehrt mithin, „daß durch das Brod des Abendmahls der Herr die wirkliche, räumliche Gegenwart seines Leibes bewirke" [3]), um mit Rückert zu reden. — Darauf lassen wir c. Marc. IV, 40 (vgl. III, 19) folgen. Tertullian handelt hier nur nebenbei vom Abendmahle. Seine Tendenz ist zu zeigen, daß Christus

---

[1]) Wörtlich: Ungeschiedenheit von seinem Leibe. Sinn: communionem sempiternam cum corpore Christi in sacramento. Man übersehe nicht, daß in Afrika das Abendmahl täglich, oder jedenfalls mehrmals in der Woche gefeiert wurde. Dem Sinne nach besagt dasselbe de resur. carnis c. 8: caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur, wie der Zusammenhang lehrt: „Alles Geistliche wird durch das Leibliche, alles Heil der Seele durchs Fleisch vermittelt. Das Fleisch wird abgewaschen, damit die Seele von Flecken gereinigt, — das Fleisch gesalbt, damit die Seele geheiligt, das Fleisch durch Handauflegung beschattet, damit die Seele durch den Geist geheiligt werde, Leib und Blut genießt man, damit auch die Seele (nicht nur der Leib) von Gott genährt werde. — [2]) Den Leib selbst = vere corpus. — [3]) Denn so würde R., wie er sagt, die St. auslegen, wenn ihm der angegebene Sprachgebr. feststünde, was aber nicht der Fall ist. S. 319.

die Vorbilder und Weissagungen des alten Testamentes enthülle und zur Erfüllung bringe. In diesem Zusammenhang kommt er auf das Pascha zu sprechen: „Er (Christus) wußte, wann er leiden müßte; er hat den Paschatag dafür erwählt, denn auf ihn hatte Moses verborgener Weise hingedeutet. Nachdem er also sein herzliches Verlangen ausgesprochen, das (Pascha-Lamm) zu essen (Luc. 22, 15), nämlich als sein eigenes (denn es wäre unwürdig, wenn Gott nach etwas Fremden Begehren trüge), nahm er das Brod, vertheilte es unter seine Jünger und machte es zu seinem Leibe, indem er sprach: *hoc est corpus meum*, id est figura corporis mei“ [1]). Letzteres die Erklärung des Sakramentswortes. „Gestalt aber (figura) setzt Tertullian hinzu, wäre es nicht gewesen, wenn der Leib kein wahrer Leib war; ein leeres, wesenloses Ding, was doch eben ein Phantasma ist, konnte keine figura annehmen (Sinn: figura non fuiset, nisi corpus verum figurasset). Oder hätte er deshalb das Brod zum Leibe sich gebildet, weil er keinen wirklichen Leib besaß, so hätte er sein Brod für uns hingeben, kreuzigen lassen müssen“. Zu dem Scheinleibe Marcions möchte das wohl passen. Aber Marc. sieht nicht, daß jene figura des Leibes Christi eine alte gewesen sei, worauf schon Jeremia 11, 19 (nach falscher Uebersetzung der LXX.) hindeutet. . „So hat der Erleuchter des Alterthums (der alt-testamentlichen Schrift) genügsam erklärt, was er damals (in der Weissagung) gewollt habe, als

---

1) Professus itaque se concupiscentia concupisse edere Pascha ut suum (indignum enim ut quid alienum concupisceret Deus), acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit „hoc est corpus meum“ dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis fuisset corpus. Caeterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset .. Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerit significasse panem satis declaravit corpus suum vocans panem. Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse nisi carnis .... Ut autem et sanguinis veterem figuram in vino recognoscas, aderit Esaias (53, 1) .. Multo manifestius Genesis in benedictione Judae: ... „lavabit, inquit in vino stolam suam et in sanguine uvae amictum suum“ stolam et amictum carnem demonstrans et vinum sanguinem. Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit.

er seinen Leib Brod nannte. Eben so hat er auch mit Erwähnung des Kelches den durch sein Blut besiegelten Bund errichtend, die Wirklichkeit seines Leibes bestätigt; denn keinem andern Leibe, als einem von Fleisch, konnte das Blut zukommen. Und so erprobt sich der Leib durch das Fleisch, das Fleisch durchs Blut". Das Abendmahl beweist also nach Tert. sowohl, daß Christus die Vorbilder des alten Testaments erfüllt hat, als die Realität der Menschheit, die Wahrheit seines Fleisches und Blutes. Für unsern Zweck liegt Alles an dem Verständniß von figura. Treten wir mit dem Ertrag der obigen Stellen daran heran, so werden wir einen symbolischen Sinn an der vorliegenden weder erwarten, noch einen finden, es sei denn, daß uns zwingende Gründe dazu drängen. Denn aus der Realität des Abendmahlsgenusses folgt die Realität des Objectes. Nun kann zwar figura Bild, bildliches Zeichen (imago), Typus, Verhüllung bedeuten und bedeutet es auch öfters bei Tertullian, aber eben so häufig ist es nachweisbar = μορφή, Gestalt, Erscheinungsform, und bedeutet figurare so viel als formare, gestalten, Gestalt geben, in etwas umgestalten. Das Wort in diesem Sinne hier zu nehmen, steht aber nicht nur kein Grund entgegen: der Zusammenhang der Stelle, wonach Christus die alttestamentlichen Vorbilder nicht nur enthüllt, sondern auch erfüllt und verwirklicht hat, die Stelle de orat. 7 und Marc. I, 14, so wie die ganze sonstige realistische Anschauungsweise des lateinischen Kirchenlehrers spricht eher dafür [1]). So ist er mir denn neben Irenäus der dritte Zeuge für die realistische Ansicht vom Abendmahl, wenn auch nicht in der Bestimmtheit wie jener [2]).

Indem ich von da aus zu der symbolischen übergehe, bemerke ich im Voraus, daß keiner ihrer Vertreter die Meinung, daß das Abendmahl lediglich symbolische Bedeutung ohne irgend einen höhern realen Gehalt habe, ausspricht, wohl aber fassen sie Brod und Wein als Symbole des Leibes und Blutes Christi, und das, was durch sie dargestellt werden soll, als etwas rein geistiges, eine Deutung, die ihrer allegorischen Betrachtungsweise entsprach. Wir finden sie am ausgeprägtesten bei den Alexandrinern.

---

1) Z. B. adv. Marc. II, 20. 27. IV, 21. V, 20: adv. Valent. 3. de bapt. 8. — 2) Auch das Consecrare wird im Sinne: durch Weihung zu etwas machen, zu verstehen sein, vgl. de anim. 15. S. die Beil. im Anhang.

Clemens nennt paedag. II, 1 den Wein ein *μυστικὸν σύμβολον* des heiligen Blutes (vgl. I, 6); ebd. II, 2 aber unterscheidet er ein doppeltes Blut des Herrn: „Das eine ist fleischlich, wodurch wir von der Verweslichkeit (*φθορά*) erlöst werden, das andere geistlich, wodurch wir (mit dem heiligen Geist) gesalbt werden. Und das heißt das Blut Jesu trinken: an der Unverweslichkeit des Herrn theilnehmen. Die Kraft des Logos ist der Geist, wie die Kraft des Fleisches das Blut ist. Dem entsprechend (*ἀναλόγως*) wird der Wein mit dem Wasser, der Mensch mit dem Geiste gemischt. Das eine, die Mischung (*κρᾶμα* das Gemischte) nährt zum Glauben (*εἰς πίστιν εὐωχεῖ*), der andere (der Geist) leitet zur Unverweslichkeit. Hinwiederum aber, die Mischung beider, des Trankes und des Logos, wird eine Eucharistie genannt, eine edle, gepriesene Gnadengabe; denn die, welche sie im Glauben genießen, werden geheiligt an Leib und Seele, — eine göttliche Mischung, indem der väterliche Wille den Menschen mit Geist und Logos auf mystische Weise vereinigt. Denn in Wahrheit wird der Geist der von ihm bewegten Seele angeeignet, das Fleisch aber dem Logos, um dessen willen derselbe Fleisch geworden ist" [1]). Was die Eucharstie gewährt, ist also eine geistliche Nährung, eine Einigung des göttlichen Logos und Geistes mit dem menschlichen, vermittelt durch die irdischen Elemente, durch die Mischung von Wasser und Wein, welche jenen geistlichen Vorgang abbildet, der nur den Gläubigen zu Theil wird, aber zugleich dem Leibe zu Gute kommt. Denn auch letztere Beziehung ist in der dunklen Stelle zweifellos mitenthalten [2]). Wie sich beides verhält, bleibt unklar.

Um so klarer spricht sich Origenes aus. Ihm ist das Wesentliche im Abendmahl das Wort Christi — und zwar nicht einmal das

1) Der Schluß der Stelle wörtlich: *ἡ δὲ ἀμφοῖν κρᾶσις, ποτοῦ τε καὶ λόγου, εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν, τὸ θεῖον κρᾶμα, τὸν ἄνθρωπον τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκρίναντος μυστικῶς. καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα ᾠκείωται τῇ ἀπ᾽ αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σάρξ τῷ λόγῳ, δι᾽ ἣν ὁ λόγος γέγονε σάρξ.* Das *θεῖον κρᾶμα* wird von Potter auf den Menschen, „sofern in ihm *σῶμα* und *ψυχή* verbunden sind, bezogen." Von Andern gleichfalls auf den Menschen, aber so: Diese göttliche Mischung, da der Wille des Vaters den Menschen auf mystische Weise mit dem Geiste und dem Logos in Gleiche setzte (ihn zum Abbild des L. u. des G. machte). — 2) Letzteres gegen Steitz S. 77.

wesenhafte Wort, der Logos, sondern das verkündigte (Verbum de Deo Verbo procedens), das Evangelium von Christi Leben, Leiden, Sterben; Brod und Wein aber sind die Symbole dieses Leibes und Blutes Christi, das heißt, eben jenes lebenskräftigen, samenartigen Wortes. In der Hauptstelle in Matth. comment. ser. 85 [1]) heißt es: „Jenes Brod, welches der göttliche Logos als seinen Leib bekennt, ist das Brod, das die Seele nährt — und jener Trank, den er als sein Blut bekennt, ist das Wort, das da tränkt und herrlich berauscht die Herzen der Trinkenden. Nicht jenes sichtbare Brod, das er in Händen hielt, nannte der göttliche Logos seinen Leib, sondern das Wort, zu dessen Sinnbild (in cujus mysterio) jenes Brod gebrochen werden mußte, und nicht jenen sichtbaren Trank nannte er sein Blut, sondern das Wort, zu dessen Sinnbild jener Trank ausgegossen werden mußte". So legt Origenes die Einsetzungsworte aus [2]). Ganz consequent bemerkt er deshalb in Mtth. XI, 14: „An und für sich bringt uns der Genuß der Symbole kein Gut, und entgeht uns weder durch das Nichtessen etwas, noch gewinnen wir etwas durch das Essen; Brod bleibt Brod (und geht auf dem natürlichen Wege wie jede Speise ab), Wein bleibt Wein. Alles kommt auf die Gesinnung an, mit der man das Wort aufnimmt. Die Ursache des Verlustes sind Bosheit und Sünden, die Ursache des Gewinns sind die Gerechtigkeit und die guten Werke" [3]). Offener kann man die spiritualistische Fassung nicht aussprechen. Das „Wort" ist Object des Glaubens und Inhalt des gesegneten Abendmahlsgenusses [4]). Dabei weiß jedoch Ori-

[1]) Panis iste, quem Deus verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo verbo procedens et panis de pane caelesti, qui positus est super mensam ... Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus verbum, sed verbum, in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus; nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat sed verbum, in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus. — [2]) Aehnl. Aeußerungen in Num. Homil. XVI, 9. in Levit. VII, 5 Jesus dat dicens: accipite et manducate, et ostendit, quando eos hoc pane nutrit, proprium esse corpus, cum sit ipse Verbum. — [3]) in Mtth. XI a. a. O. c. Cels. VIII, 33: *ἄρτους ἐσθίομεν σῶμα γενομένους, διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι, καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως χρωμένους* — [4]) Vgl. a. a. O.: *οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπὶ αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν.*

genes wohl, daß diese seine Theorie nicht die gemeinkirchliche ist. Er unterscheidet dieselbe von der seinigen „als die Meinung der Einfältigen" (*κοινοτέρα περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχή*); er nennt da, wo er zur Gemeinde redet, die Elemente einfach Leib und Blut (Hom. in Ex. XIII, 3, in Lev. IX, 10), er sagt in Mt. serm. 19: manducant pascha immolatum Christum pro nobis — bibunt sanguinem ejus. Insofern ist er uns ein Zeuge für die Herrschaft der realistischen Anschauung [1]).

An ihn schließt sich im vierten Jahrhundert Eusebius v. Cäsarea an, denn auch ihm sind Brod und Wein Symbole, und zwar zunächst des Wortes Christi, welches Geist und Leben, — sodann, im Zusammenhang mit seiner Lehre vom Opfer, des für uns dahingegebenen Leibes und Blutes Christi [2]). Neben ihm wird auch Basilius zu den Symbolikern gerechnet. Die drei Thesen, die er mor. reg. aufstellt und von denen die letzte lautet, „daß man den Leib des Herrn essen und sein Blut trinken müsse zur Erinnerung an den Gehorsam des Herrn bis zum Tode, damit man nicht sich selbst lebe, sondern dem, der für uns gestorben und auferstanden ist", — diese Thesen würden an sich das nicht beweisen, wohl aber wenn man sie combinirt mit seiner Erklärung von Joh. 6, 57: Wer mich isset, wird durch mich leben. „Wir essen sein Fleisch und trinken sein Blut, indem wir durch seine Menschwerdung und sein sinnlich wahrnehmbares Leben des Logos und der Weisheit theilhaftig werden. Denn Fleisch und Blut nannte er sein ganzes mystisches Kommen (*τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν αὐτοῦ*), und deutete damit die Lehre an, durch welche die Seele genährt und einstweilen zum Schauen des Realen bereitet wird. Und dieß ist wohl der Sinn der Worte [3]). Gesichert scheint mir jedoch diese Combination doch nicht, weil Basilius, gleich andern VV., der angeführten Stelle eine sehr allgemeine, weit über das Abendmahl hinausreichende Beziehung gibt.

Dasselbe gilt in noch höherem Maße von Athanasius. Ich kann das Licht, welches aus seiner sonstigen Lehre über die

---

1) Vgl. in Joh. XXXII, 16, in Mtth. XI, 14, Kahnis, Kirchenglaube II, 202.

2) eccles. theol. III, 12, demonst. evang. I, 10. S. Steitz 100 ff. — 3) Epist. 8 (ältere Ausg. 141): *τὴν διδασκαλίαν, δι' ἧς τρέφεται ἡ ψυχὴ καὶ πρὸς τῶν ὄντων τέως θεωρίαν κατασκευάζεται.* Steitz 128

Aneignung des Logos und von seiner Verallgemeinerung der Idee des Pascha auf unser Dogma fallen soll, nicht so hoch anschlagen [1]), selbst die Stelle ad Serap. IV, 19, auf die man sich gewöhnlich beruft, nicht, weil auch sie sich nicht direkt auf die Abendmahlsfeier, sondern auf Joh. 6, 62—64 bezieht. Sie lautet so: „Christus sagt hier beides von sich aus: *σάρξ* und *πνεῦμα,* und bringt dieses in Gegensatz zu jenem, damit sie nicht blos das Sichtbare an ihm, sondern auch das Unsichtbare glaubend, lernen möchten, daß auch das was er (in den vorausgegangenen Reden) meine, nicht sarkisch, sondern pneumatisch (zu nehmen) sei. Denn für wie Viele hätte wohl sein Leib zur Speise ausgereicht, wenn er die Nahrung für die ganze Menschheit werden sollte? Deshalb gedenkt er (a. a. O.) der Auffahrt des Menschensohnes zum Himmel, damit er sie von dem leiblichen Verständniß (*τῆς σωματικῆς ἐννοίας*) abbringe und sie danach lernen sollten, daß die Speise, welche er sein Fleisch genannt hatte, ihnen von Oben als himmlische und geistliche Nahrung von ihm gegeben werde [2]). Er will sagen: Das Wahrnehmbare (*τὸ δεικνύμενον,* die sichtbar-irdische Erscheinung) und was für das Heil der Welt gegeben wird, ist das Fleisch, das ich trage, aber dieses und das in ihm enthaltene Blut wird von mir auf geistliche Weise Euch zur Nahrung gegeben, so daß es geistlich in Jedem vertheilt wird und Allen ein Bewahrungsmittel zur Auferstehung des ewigen Lebens wird" [3]). Erwägen wir nun, daß Athanasius hier, wie sonst, von einer Mittheilung nicht des Logos *ἄσαρκος*, sondern des Fleischgewordenen redet, daß er seinen Leib durch die Auffahrt nicht absorbirt, sondern verklärt werden läßt, ferner, daß er ausdrücklich sagt, sein Fleisch — (von welchem er vorher verneinte, daß es als sinnlich natürliches zur Speise für die Welt ausreiche) werde mit seinem Blute

---

[1]) als es Steitz 109 thut, der insbes. die neuerdings bekannt gewordenen (von Larsow übersetzten) Festbriefe des Athanasius als Commentar zu dessen Abendmahlslehre gebraucht, obwohl sich keiner derselben direct aufs Abendmahl bezieht. — [2]) *ἵνα .. τὴν εἰρημένην σάρκα βρῶσιν ἄνωθεν οὐράνιον καὶ πνευματικὴν τροφὴν παρ' αὐτοῦ διδομένην μάθωσιν.* — [3]) *αὕτη ἡ σάρξ ὑμῖν .. πνευματικῶς δοθήσεται τροφὴ, ὥστε πνευματικῶς ἐν ἑκάστῳ ταύτην ἀναδίδοσθαι* (tribuatur), *καὶ γίνεσθαι πᾶσι, φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου.* Rückert übersetzt *ἀναδ.* in übersinnlicher Weise verdaut werde?

geistlich zur Nahrung gegeben und diene zur Auferstehung des Leibes, so werden wir uns kaum entschließen, den großen Kirchenlehrer in die Reihe der Spiritualisten zu setzen. Von Gregor von Nazianz haben wir nur ein Paar Andeutungen, denen sich nichts Bestimmtes entnehmen läßt.

Dagegen stehen wir hier an dem Punkt, an den sich die metabolische Auffassung anschließt. Um nämlich recht stark hervorzuheben, daß die irdischen Elemente nach der Consecration nicht mehr gemeines Brod sind, sondern Fleisch und Blut Christi, gebrauchten sie den Ausdruck *μεταβολή*, der jedoch keineswegs im strengen Sinne (Transsubstantiation) gemeint ist, sondern nur sagen will, daß die irdischen Elemente zu etwas Anderem werden, als sie zuvor waren (Transformation). Gewiß hat auch die Combination mit der Idee des Opfers dazu mitgewirkt.

Den Uebergang dahin bildet Cyrill von Jerusalem. Es ist schwer zu sagen, ob er seinen Ausgangspunkt auf der symbolischen oder realistischen Seite nimmt, denn er bezeichnet die Elemente bald als Typen des Leibes und Blutes Christi, bald nennt er Leib und Blut des Herrn selbst. Er betont letzteres jedoch so oft und so angelegentlich, und redet von dem Genusse so realistisch und warnt so ängstlich, von den geweihten Elementen ja nichts zu verlieren oder zu verschütten (V. 21. 22), daß ich nicht umhin kann, ihn auf diese Seite zu rechnen[1]. Jedenfalls hat er das Wort zuerst ausgesprochen: „Nachdem wir uns (durch das Lob- und Dankgebet) geheiligt haben, bitten wir den gütigen Gott, daß er seinen heiligen Geist auf die vorliegenden Gaben sende, damit er das Brod zum Leib Christi mache und den Wein zum Blute Christi, denn was der heilige Geist berührt, das ist ganz geheiligt und verwandelt" (*πάντως τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται*, a. a. O. V, 7). Dafür beruft sich Cyrill auf des Herrn eigenes Wort (1. Kor. 11) und auf das Wunder zu Kana. „Hat er einst dort das Wasser in Wein verwandelt, wie sollte es nicht glaubwürdig sein, daß er den Wein in Blut verwandelt habe (*μεταβέβληκεν*)? Zu einer leiblichen Hochzeit geladen, hat er dort dieses staunenswerthe, von dem natürlichen Lauf der Dinge

---

1) Vgl. Rückert gegen Ebrard 416.

abweichende Wunder gewirkt: und wir sollten nicht bekennen, daß er vielmehr den Söhnen des Bräutigams (den Kindern der Kirche) den Genuß seines Leibes und Blutes geschenkt habe? Deshalb laßt es uns mit aller Zuversicht als Leib und Blut des Herrn genießen. Denn unter dem Bilde (ἐν τύπῳ) des Brodes wird dir der Leib und unter dem Bilde des Weines das Blut gegeben, damit du durch den Genuß von Leib und Blut Christi eines Leibes und Blutes mit ihm werdest (σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτῷ). Achte also nicht auf das Brod und den Wein, als ob es gewöhnliche Dinge wären. Was dir Brod scheint, ist nicht Brod sondern Leib des Herrn. Urtheile nicht nach der sinnlichen Wahrnehmung, sondern laß dir den Glauben verbürgen, daß du des Leibes und Blutes Christi gewürdigt worden bist [1]. Durch den Genuß werden wir Christusträger, indem sein Leib und Blut in unsere Glieder sich vertheilt" [2]. Es ist eine Doppelwirkung auf Seele und Leib" [3]. Und so schließt denn die Katechese c. 9 mit den Worten: „Da du nun belehrt und überzeugt bist, daß das sichtbare Brod nicht Brod ist, obgleich es dem Geschmack so vorkommt, sondern der Leib Christi, und der sichtbare Wein nicht Wein ist, obgleich es dem Geschmack so erscheint, sondern Blut Christi, so stärke dein Herz und erheitere das Angesicht deiner Seele". Man kann den Gedanken einer Verwandlung nicht stärker aussprechen [4]. Dennoch ersieht man sowohl aus den angeführten als aus andern Stellen, daß der Ausdruck noch nicht im strengsten Wortsinn gemeint ist; denn Cyrill sagt dasselbe von dem Myron der Taufe und von der Salbung Aarons, ohne dabei an eine Absorption des irdischen Elementes zu denken [5]. Indessen das Wort war einmal gesprochen und wirkte weiter.

Ausführlich hat die metabolische Theorie Gregor von Nyssa in seinen

---

1) cat. myst. IV, 1. 2. 3. 6. — 2) IV, 2. — 3) III, 1. IV, 3. Oefters führt sie Cyrill, analog seiner Lehre von der Taufe, auf den heil. Geist zurück, der sich den irdischen Stoffen mittheilt. V, 15 erklärt er das tägl. Brod des VU. wie Tertullian. Vgl. auch die Analogie mit den Götzenopfern I, 7. — 4) Vgl. Rückert 415. — 5) A. a. O. II, 5. III, 6 u. 3; aber man ersieht daraus zugleich, daß er auch diesen Handlungen, obwohl er sie „symbolische" nennt, doch eine reale Wirkung zuschreibt. Steitz' Auslegung 418 dünkt mich zu spiritualistisch.

Logos-Katech. c. 37 entwickelt. Er lehrt da eine zwiefache Verwandlung, eine Verwandlung des Brodes und Weines in Fleisch und Blut des Herrn (*μεταποιεῖσθαι*), und eine Umwandlung (*μεταστοιχείωσις*) unseres Leibes und Blutes in Christi Leib und Blut. Das erstere geschieht durch die Consecration, das andere durch den Genuß. Jenes hat seine Analogie an der Fleischwerdung des Logos; was dort geschah, vollzieht sich auch jetzt in der Eucharistie; der Genuß jenes in den Leib verwandelten Brodes (*ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι μεταποιηθεὶς ἄρτος*) aber dient zur Unsterblichkeit. Durch diese Gabe des Herrn werden die Gläubigen mitvergottet. Er gibt sie, nachdem er durch die Kraft der Eulogie die Natur der sichtbaren Stoffe in das Unsterbliche (d. i. in seinen Leib) verwandelt hat u. s. w. Gregor sucht dann den ganzen Vorgang durch die Art, wie überhaupt die irdischen Nährungsstoffe zum Leibe werden, zu erklären; aber diese ganze überaus künstlich ausgeführte physiologische Theorie kommt darauf hinaus, daß der Logos das Brod im Abendmahl zu seinem Leibe macht, (in das Verhältniß des Leibes zu sich setzt), indem er es mit sich durchdringt [1]. Die Frage nach dem Verhältniß des eucharistischen und des verklärten Leibes Christi hatte der Nyssener nur angerührt, ohne weiter darauf einzugehen.

Gerade das ist der Punkt, in welchen Chrysostomus eintritt. Denn er lehrt nicht nur die Realität des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, sondern aufs bestimmteste die Identität desselben mit „dem von der Jungfrau geborenen, gekreuzigten, gestorbenen, auferstandenen". „Diesen Leib, sagt er, hat er uns gegeben, daß wir ihn in Händen halten und essen zum Beweis seiner Liebe. Nicht dem Glauben allein, sondern dem Wesen nach (*αὐτῷ τῷ πράγματι*) theilt er uns denselben mit; nicht blos sich zu schauen, sondern zu berühren, zu essen, die Zähne in sein Fleisch zu schlagen und mit ihm uns zu verschmelzen gewährt er uns, den Verlangenden [2]. Christus selbst ist zugegen und richtet den Abendmahlstisch zu und spricht dieselben Worte" u. s. w. Was

---

1) So mit Baur; anders Steitz X, 3 S. 442.

2) Homil. XXIV in I ad corinth. c. 4. Hom. in Johann. 46: *οὐκ ἰδεῖν αὐτὸν μόνον παρέσχε τοὺς ἐπιθυμοῦσι, ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι, καὶ φαγεῖν καὶ ἐμπλῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκὶ καὶ συμπλακῆναι καὶ πόθον ἐμπλῆσαι πάντα.*

bewirkt, daß der Leib ins Sakrament kommt, ist das Wort, welches er durch den Mund des Priesters spricht und welches als göttliches Allmachtswort durch alle Zeiten fortwirkt [1]). Der Effect dieses Wortes ist die Verwandlung der Elemente in Leib und Blut des Herrn (*μεταῤῥυθμίζειν, μετασκευάζειν*), worunter jedoch auch noch keine Transsubstantiation im römischen Sinne, sondern eine Transformation zu verstehen ist. Die Wirkung des Genusses beschränkt sich nicht auf die Seele: sie ist Heiligung, Verklärung des ganzen Menschen in's unsterbliche Leben und Einpflanzung in den mystischen Leib des Herrn, die Kirche. So rhetorisch die Darstellungsweise des gefeierten Homileten ist, der Sinn liegt doch klar am Tage. Und daran ändert nichts, daß er den Leib einmal *νοητόν* und nur mit geistlichen Augen wahrnehmbar nennt, denn als der verklärte kann er im Sakrament nur unsichtbar und verhüllt gegenwärtig sein [2]).

Cyrill von Alexandrien ist zunächst in sofern wichtig, als aus der Art, wie er davon spricht, erhellt, daß die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl kirchlicher Gemeinglaube war. Denn er argumentirt daraus als aus einer allgemein anerkannten Wahrheit in den christologischen Controversen. Ueber die Sache selbst erklärt er sich wie Chrysostomus, über die Wirkung noch stärker: „Wie das Fleisch des Logos (insbesondere als verklärtes) lebendig machend ist, vermöge der Einigung mit ihm, so werden auch wir, die wir seines eigenen Fleisches und Blutes theilhaftig werden, aller Dinge (*πάντως*) lebendig gemacht, indem der (fleischgewordene) Logos göttlicher Weise (*θεϊκῶς*) in uns bleibt durch den heiligen Geist, menschlicher Weise (*ἀνθρωπίνως*) aber durch sein heiliges Fleisch und Blut". So werden wir im Abendmahl *σύσσωμοι τῷ Χριστῷ* [3]). „Wie die Seele durch den heiligen Geist zum Leben umgeschaffen wird, so muß der irdische Leib durch einen verwandteren und derberen Genuß geheiligt und zur Unvergänglichkeit berufen werden" [4]).

---

1) de prodit. Jud. I u. II. — 2) Hom. in Mtth. 82, 4. Vgl. überhaupt Steitz 450 gegen Kahnis, und die Opferlehre Chrys. Oben.

3) adv. Nest. IV, c. 5. — 4) in Evg. Joh. IV, 2: *διὰ παχυτέρας καὶ συγγενοῦς μεταλήψεως ἁγιάζεσθαι.* — S. die Beilage im Anhang.

Gegen eine solche Verwandlung protestirten die Antiochener. Dem Theodor und Nestorius war die Abendmahlsfeier nur die symbolische Verkündigung des Todes Christi, durch welche die Communicanten der Segnungen seines Leidens und Sterbens in realer Weise theilhaftig werden (Steitz 224). Theodoret sagt von seiner Christologie aus: „Der, welcher den wirklichen Leib Waizen und Brod und hinwieder sich selbst den Weinstock genannt hat, hat auch die sichtbaren Symbole durch die Namen seines Leibes und Blutes geehrt, indem er nicht ihre Natur umgewandelt, sondern zur Natur die Gnade hinzugefügt hat. Es war nur eine Namensvertauschung (*τῆς τῶν ὀνομάτων ἐναλλαγή*) [1]. Brod und Wein sind mystische Symbole"; sie bleiben in ihrer früheren Wesenheit und Art; aber, setzt Theodoret hinzu: „sie werden gedacht und geglaubt als das, was sie geworden sind und angebetet als das seiend, was sie geglaubt werden" (a. a. O. II, *προςκυνεῖται ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται*), sc. Leib und Blut [2]. So vorsichtig drückt er sich aus, um nicht zu weit von der herrschenden Anschauung abweichend zu scheinen.

Dagegen spricht Johannes von Damaskus de fide orth. IV, 13 die Verwandlungslehre im strengsten Wortsinn aus. Denn nicht nur weist er die symbolische Auffassung auf's entschiedenste ab: „Nicht Typus des Leibes und Blutes Christi ist Brod und Wein, das sei ferne, sondern der vergottete Leib des Herrn selbst" (*αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένου*); er erklärt die Einsetzungsworte für einen Akt der göttlichen Allmacht — analog dem der Schöpfung und Menschwerdung. Brod und Wein werden durch die *ἐπίκλησις* übernatürlicher Weise verwandelt (*μεταποιοῦνται*) in Leib und Blut des Herrn. „Es ist wahrhaft der mit der Gottheit geeinigte Leib, der aus der Jungfrau geborene" (*τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα*); „nicht, setzt Johannes hinzu, daß der in den Himmel erhöhte Leib vom Himmel herabkommt, sondern daß das Brod und der Wein selbst in Leib und Blut Gottes verwandelt werden" [3]. Von dem Genuß aber sagt er: „Leib und Blut

1) Eran. dial. I, 17. — 2) Ueber die dazwischenfallenden Versuche der Monophysiten, des Eutyches v. Const., Anastasius u. A. s. Steitz §. 33—36.

3) A. a. O.: *οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται,*

gehen in den Lebensbestand unserer Seele und unseres Leibes über und werden weder absorbirt, noch in den Abort geworfen, sondern dringen in unsere Substanz ein zu unserer Erhaltung, indem sie allem Schaden wehren und von jedem Schmutze reinigen".

Hier haben wir also eine Verwandlung im eigentlichsten Sinne, dergestalt, daß man zweifeln kann, ob nach der Consecration die irdischen Elemente überhaupt fortbestehen. Es ist dieß der Punkt, an welchem die bisherige Vorstellung in die mittelalterliche Transsubstantiation übergeht. Mit ihr gehen auch die beiden, von Joh. nur nebeneinander gestellten aber nicht vermittelten Säße: daß der Leib des Herrn im Abendmahl der von der Jungfrau geborene, und daß er doch nicht der vom Himmel herabkommende sei — als ein erst zu lösendes Problem auf die Folgezeit über.

Die griechische Kirche blieb nach einigen Schwankungen bei Johannes stehen. Denn eine ökumenische Synode vom Jahre 754 hatte auf Anlaß des Bilderstreites die Elemente für Bild und Zeichen (d. h. für die einzig anzubetenden) der Menschheit Christi erklärt, die vom Jahre 787 aber hatten diesen Beschluß verworfen und dagegen festgesetzt: die Elemente seien zwar vor der Consecration ἀντίτυπα, wie die heiligen VV. sie im frommen Sinne nannten, nach der Consecration aber werden sie im eigentlichen Sinne Leib und Blut des Herrn genannt, sind es und werden als solche geglaubt"[1]).

Im Abendlande gewahren wir denselben Zug. Denn wie man auch die Worte des Hilarius de Tr. VIII, 13: „Wenn in Wahrheit (vere) das Wort Fleisch geworden ist, und in Wahrheit (vere) wir dieses Fleisch gewordene Wort im Abendmahl empfangen: wie sollte man nicht glauben, daß natürlicher Weise der in uns bleibe, welcher die Natur unseres Fleisches bereits unauflöslich bei seiner menschlichen Geburt angenommen, und die Natur seines Fleisches mit der Natur der Ewigkeit (der Gottheit), welche (Ewigkeit) im Sakrament uns mitgetheilt werden soll, ver-

---

ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ.

1) Mansi XIII: μετὰ τὸν ἁγιασμὸν σῶμα κυρίως καὶ αἷμα Χριστοῦ λέγονται καὶ εἰσὶ καὶ πιστεύονται. Symbolisch fixirt wurde die Abendmahlslehre in der griech. Kirche erst durch Nicol. Menthone, conf. orth.

bunden hat [1]); — wie man sie immer deute [2]), darüber läßt Zweck und Zusammenhang keinen Zweifel, daß er eine reale, substanzielle Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle und einen realen Genuß desselben lehrt. Denn Hilarius will aus dem Abendmahle beweisen, daß unsere Einheit mit Christo nicht eine blose Willenseinheit, sondern eine naturhafte (unitas naturae) sei, und wiederholt im Folgenden diesen Beweis: „Wenn in Wahrheit Christus (homo ille vere ex Maria natus) das Fleisch unseres Leibes angenommen hat, und wir in Wahrheit sub mysterio das Fleisch seines Leibes empfangen, und dadurch Eins mit ihm werden: wie wäre dann noch eine bloße Willenseinheit zu behaupten, da die durch das Sakrament gewirkte Eigenthümlichkeit die vollkommene Einheit verbürgt"? Dann schließt er: de veritate carnis et sanguinis Christi non relictus est ambigendi locus; nunc enim et ipsius Domini professione (Joh. 6) et fide nostra vere caro est et vere sanguis est. Diesen Glauben setzt er als kirchlich anerkannt voraus. Den Ausdruck „Verwandlung" braucht er nicht [3]); wir haben also auch keine Ursache, ihm eine solche zuzuschreiben.

Wohl aber Ambrosius, und zwar in einer Weise [4]), die der des Johannes von Damaskus gleich kommt. Er stellt den Satz auf: corpus Christi edimus, ut vitae aeternae possimus esse participes. Dann läßt er den Schüler fragen: aliud video; quo modo tu mihi asseris quod corpus Christi accipiam? Darauf antwortet er: „nicht das, was die Natur gebildet hat (quod natura formavit, das natürliche Brod und Wein) ist da, sondern was die benedictio (das Einsetzungswort) consecrirt hat, Christi Leib und Blut; die Kraft der benedictio (= Consecration) überwiegt die der Natur, quia benedictione natura ipsa mutatur". Als Beispiele für diese Uebermacht der Gnade über die Natur führt er an die Verwandlung des Stabes Mosis in eine

---

1) Qui naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae admiscuit; ita omnes unum sumus. — 2) Mich dünkt, Rückert hat sie sich selbst 461 unnöthig erschwert. — 3) Ueber das Wie? spricht auch er sich nicht weiter aus .. Sacramentum aber hat bei ihm eine sehr elastische Bedeutung.

4) Liber de mysteriis s. initiandis c. 9.

Schlange, des Nilwassers in Blut, des Schilfmeers in feste Körper, das Gebet Eliä um Feuer vom Himmel u. s. w. — „Vermochte nun menschliche Benediction so Außerordentliches, was erst die göttliche Consecration, in welcher des Herrn eigenes Wort wirksam ist? nam sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur. Soll Christi Wort (der Einsetzung) nicht so viel vermögen, ut species mutet elementorum, dieses Wort, das Alles wirkt und schafft (Ps. 33), das einst aus Nichts die Welt machen konnte: qui non potest ea quae sunt in id mutare, quod non erat? Doch, fährt Ambrosius fort, wozu solche Beweisgründe. Das Mysterium der Incarnation verbürgt die Wahrheit des Abendmahls. Ist doch der von Maria geborene Leib gegen den Lauf der Natur (praeter naturae ordinem) entstanden: et hoc quod conficimus corpus ex virgine est. Es ist also der wahre Leib des Herrn (vera utique caro Christi), der gekreuzigte, begrabene da, es ist in Wahrheit das sacramentum carnis illius, — der Herr selbst ruft: hoc est corpus meum" [1]). So bestimmt hier Ambrosius von einer Umwandlung redet [2]), eine Absorbirung der irdischen Elemente scheint er doch nicht zu meinen. — Wenn er aber ebenda von dem Leibe Christi sagt: non corporalis esca sed spiritualis, so liegt darin kein Widerspruch gegen das Obige, denn er hat den verklärten, vergeistigten Leib des Herrn im Auge, wie er es sogleich selbst erklärt: corpus enim Domini est divini spiritus, quia spiritus Christus, 1 Kor. 10, 3. 4. de init. [3]). Ambrosius aber ist eine der namhaf-

[1]) sacr. bedeutet hier nicht Symbol, Zeichen, sondern das Geheimniß, welches hinter der sinnlichen Anschauung liegt. In diesem Sinne ist der Schluß zu verstehen: „Vor der Consecration wird eine andere Species genannt (alia species, das Brod), nach der Consecration wird sie als Leib bezeichnet (significatur), ante consecr. aliud dicitur, post cons. sanguis nuncupatur, et tu dicis amen, hoc est: verum est. Quod os loquitur, mens interna fateatur. Rückert 469; dagegen ohne genügenden Grund Steitz, R.-Encycl. XVI, 305. — [2]) de fide IV, 5: Quotiescunque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus. — [3]) Wesentlich dasselbe enthalten die früher dem Ambr. zugeschr. Lib. V de sacramentis, die jedoch eine erweiternde Umarbeitung von späterer Hand sind (Migné praef. zu Bd. II, 430); interessant wegen der Beziehung aufs Opfer: zu 1 Cor. XI, 26 sacerdos dicit: offerimus tibi hanc immacu-

testen Autoritäten für das Mittelalter (cujus in ecclesia catholica post apostolos auctoritas habetur praecipua). Es läßt sich also schon hier entnehmen, welchen Gang die weitere Entwicklung des Dogma nehmen wird. Selbst die weit abweichende Lehre Augustins konnte ihn nicht aufhalten.

Fragen wir schlüßlich, wie sich die angeführten Zeugen zu dem Lehrbegriff der gegenwärtigen verschiedenen christlichen Confessionen verhalten, so ist die Antwort, daß keine derselben den völlig entsprechenden Ausdruck dafür bei ihnen aufweisen kann. Dem allgemeinen Grundgedanken nach können aber die Reformirten Clemens und Origenes, Eusebius, wohl auch Basilius und jedenfalls Augustin (s. u.) für sich anführen, die Römisch-Katholischen dem Wortlaut nach auf Gregor von Nyssa, dem Sinne nach auf Johannes von Damaskus, vielleicht auch auf Ambrosius sich berufen; die Evangelisch-lutherischen dem Sinne nach auf Justin, Irenäus und Tertullian, Cyrill von Jerusalem und Cyrill von Alexandrien, auf Chrysostomus, Hilarius und Ambrosius (?).

III. Die Lehre von der **Heilsaneignung** endlich lag gleichfalls, ja noch weiter als die von den Sakramenten, außerhalb des Gebietes der kirchlichen Dogmenbildung. Zwar die Sache selbst fehlte selbstverständlich nicht. Es war das allgemeine, wenn auch nicht formulirte Bekenntniß der Kirche, daß der Menschheit alles Heil in Christo gegeben, und daß die gläubige Aneignung von Seite des Menschen die Bedingung der Theilnahme daran sei.

Was die VV. darüber aussagen, das schließt sich zunächst unmittelbar an die Taufe an und ist nur aus diesem Zusammenhang zu verstehen. Denn so sehr sie die objektive Bedeutung dieses Sakramentes würdigen, so einstimmig knüpfen sie jene Segenswirkung an Buße und Glauben. Nicht nur einzelne Stellen z. B. Barnab. c. 2, 15. 16; Justin Apol. I, 6; Irenäus IV, 33, 4: regeneratio per fidem; Tertullian de poenit. c. 6: gründliche Buße als nothwendige Vorbereitung auf die Taufe, de bapt. c. 6: ablutio delictorum, quam fides impe-

---

latam hostiam, venerabilem hostiam, incruentam hostiam, calicem sanctum et panem vitae aeternae, et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum.

trat; Origenes in Joh. X, 27; Cyrill procatech. c. 16; Gregor von Nyssa u. s. w.: — sämmtliche Ausführungen der VV. über den Katechumenat, namentlich die von Justin, Cyrill von Jerusalem, Ambrosius und Augustin [1]), geben davon Zeugniß. Und zwar liegt in dem Glauben das eigentliche Moment der Aneignung (fide salvi fiunt electi Dei; impossibile est salvari sine fide); Erkenntniß und Buße sind die Vorbedingungen; er, der Glaube, ist es, der dem Täufling die Sündenvergebung und die Aufnahme in die Gotteskindschaft erwirkt. Von irgend einem mitwirkenden Verdienste kann vor und bei der Taufe keine Rede sein. Sie ist sammt ihren Wirkungen reine Gnadensache. — Der Gegenstand dieses seligmachenden Glaubens, den er zu seinem Inhalte macht — denn einen inhaltslosen Glauben kennt die alte Kirche nicht — wird bezeichnet bald als die Summa des apostolischen Symbolums, bald als das Bekenntniß der Trinität oder auch der Person des Gottmenschen, wobei man nur nicht an bloße Formeln denken darf sondern an die Sache, und sich erinnern muß, daß die alte Kirche der Ueberzeugung lebte, in diese Gefäße jedesmal implicite den ganzen Inhalt der göttlichen Heilsoffenbarung gefaßt zu haben. Das Wesen des Glaubens selbst aber bezeichnete man als die innere Zustimmung zu diesen von der Kirche bezeugten und in der heiligen Schrift enthaltenen Heilswahrheiten und Heilsthatsachen (*συγκατάθεσις τῆς ψυχῆς*), als die gläubige Annahme derselben, — wie es Cyrill einmal ausdrückt, „dogmatischer Glaube". Für den tieferen Begriff desselben, den persönlichen Zusammenschluß mit Christus, finden wir allerdings keinen völlig entsprechenden lehrhaften Ausdruck, doch fehlt deshalb selbstverständlich die Sache in dem Herzen gläubiger Christen nicht, aber auch der Gedanke nicht. Heißt der Glaube doch häufig: zu Christus fliehen, seine Zuflucht zu ihm nehmen; hatte doch der ganze Katechumenen-Unterricht, der immer zugleich Gebetserziehung war, zu seinem Ziele die Einführung in das christliche Leben der Gemeinde, auf seinen letzten Stadien die Ueberleitung zu dem freien, feierlichen Bekenntnißakt des Gemeinglaubens, zum Empfang der völligen Sündenvergebung, zum persönlichen Eintritt in die Gotteskindschaft, zum gläubigen, erfahrungsmäßigen Genuß der geistlichen Gnadengaben (*τῆς πνευματικῆς δωρεᾶς,*

---

1) Höfling, Sakr. der Taufe §. 20. 21. 32—34.

τῆς ἀληθινῆς υἱοθεσίας) durch das Sakrament der Taufe [1]). In so fern latitirt hier der Consensus mit dem protestantischen Glaubensprinzip [2]).

Anders aber — nach der Taufe und abgesehen von ihr. Denn um Vergebung der nachher begangenen Sünden zu erlangen, forderte die Kirche mannigfache satisfaktorische Leistungen, strenge Bußübungen, verdienstliche Werke der Barmherzigkeit [3]) und hier tritt nun jenes Nebeneinander von Glaube und Werken auf, dessen wir oben Abschn. 1 gedachten. Zunächst in noch unbefangener Weise, bald in bestimmterer Form. In dem Sendschreiben des Clemens steht neben der berühmten Erklärung zu Genes. 22: „Auch wir, die wir durch Gotteswillen in Christo Jesu berufen sind, werden nicht durch uns selbst gerechtfertigt (*οὐ δι᾽ ἑαυτῶν δικαιούμεθα*) noch durch unsere Weisheit oder Frömmigkeit oder durch die Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens gethan haben, sondern durch den Glauben, durch welche der allmächtige Gott von Anfang an Alle gerechtfertigt hat" (c. 17. 7. 12), — die andere: „Selig sind wir, wenn wir die Gebote des Herrn in der Eintracht der Liebe ausüben, *εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι᾽ ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν*, mit Berufung auf Ps. 32 (c. 50). Nach Ignatius sind Glaube und Liebe zu Christus Anfang und Ende des Lebens (*ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος*). Anfang, Prinzip ist der Glaube, Ende die Liebe, beide, einheitlich verbunden, sind von Gott. Alles Andere aber, was sittliches Wohlverhalten betrifft, ist im Gefolge beider. . . Der Baum ist kenntlich an seinen Früchten; so werden die, welche Christen zu sein bekennen, aus ihren Handlungen offenbar. Denn das Werk des Bekenntnisses thut's nicht allein, sondern so Jemand in der Kraft des Glaubens erfunden wird bis an's Ende" (Ephes. 14). Der Brief des Polykarp an die Philipper beginnt mit dem Ausdruck der Freude, „daß die feste

---

1) Vgl. den schönen Schluß der XVIII. Katech. Cyrill's mit der Bez. auf Ephes. 1, 7—8. 2, 4. 5. Tit. 3, 4—7. Ambrosius in Evg. Luc. VI, 104—109. Deutsch a. a. O. 36, überhaupt v. Zezschwitz, Syst. der Katech. Bd. 2. — 2) Der Begriff des *δικαιοῦν* ist noch sehr schwankend. Es wird bald als positives gerechtmachen, bald aber auch im Sinne von gerecht sprechen gebraucht, so mehrmals von Clem. R. und von Iren., häufig von Origenes (s. d. ff.).

3) Orig. Hom. in Lev. XII, 3. II, 4. S. Oben S. 114.

Wurzel eures Glaubens bis heute fortdauert und Frucht bringt unserm Herrn Jesu Christo, der es auf sich genommen hat, für unsere Sünden in den Tod zu gehen, an welchen ihr glaubet, wiewohl ihr ihn nicht sehet (1 Petr. 1, 8) .... mit herrlicher Freude; zu welcher Viele begehren einzukommen, wissend, daß ihr errettet aus Gnaden selig geworden seid, nicht aus Werken, sondern nach dem Willen Gottes durch Jesum Christ"; dann, nachdem er zu einem entsprechenden Verhalten ermahnt hat, fährt er c. 8 fort: „Lasset uns denn ohne Unterlaß halten an unserer Hoffnung, an dem Pfande unserer Gerechtigkeit, welche ist Christus Jesus, der selbst unsere Sünden an seinem eigenen Leibe auf dem Holz geopfert hat". Wie hell klingt durch diese Stellen der apostolische Grundgedanke hindurch! Am schönsten in den bekannten Worten der Epist. ad Diognetum c. 9: *τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς, ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ*; Auch Justin sagt (dial. 92) mit Beziehung auf die Rechtfertigung Abrahams um des Glaubens willen, den er vor der Beschneidung hatte: So hoffen denn auch wir, indem wir in der Vorhaut des Fleisches Gotte durch Christum glauben und die heilsame Beschneidung des Herzens (wohl die Taufe) besitzen, als Gerechte und Gottwohlgefällige zu erscheinen, — da wir durch prophetische Aussprüche solches Zeugniß erhalten haben." (Vgl. seine Erklärung über die Ebioniten, Abschn. 1). Ebendaselbst c. 111 von dem Blute des Pascha in Aegypten als Vorbild des Blutes Christi: „Das Zeichen oberhalb der Schwellen ... jenes Blut verkündigte das Heil voraus, welches dem Menschengeschlechte durch das Blut Christi widerfahren sollte. Ebenso war das scharlachrothe Seil der Rahab in Jericho ein Vorbild des Blutes Christi, durch welches Unreine und Ungerechte aus allen Völkern selig werden, indem sie Sündenvergebung erlangen und nicht mehr sündigen". Noch weit häufiger stellt Irenäus den rechtfertigenden Glauben Abrahams als Vorbild des unsrigen hin; er sagt: fides justificat hominem IV, 5; ebend.: „Alle Menschen ermangeln des Ruhms vor Gott, werden aber nicht durch sich selbst gerechtfertigt, sondern durch die Erscheinung des Herrn, sofern sie sich seinem Lichte zuwenden", und noch bestimmter: non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga,

nisi credant in eum, qui in ligno martyrii exaltatus a terra omnia trahit ad se [1]). Aber derselbe Justin ermahnt die Gegner, falsche Hoffnungen aufgebend, zu erkennen, auf welchem Wege ihnen Vergebung der Sünden zu Theil werden möge und die Hoffnung der verheißenen Güter — und antwortet: „Es ist dieß kein anderer, als der, daß ihr, diesen Christus erkennend mit der durch Jesum verheißenen Taufe zur Vergebung der Sünden gewaschen, forthin sündlos lebet" Dial. c. 44; ferner c. 95: „Wenn ihr das sagen würdet (nämlich, daß dem Menschengeschlechte durch Christi Wunden Heilung werde) in Bußfertigkeit über euere Sünden und in Anerkenntniß Jesu als des Christus und in Beobachtung seiner Gebote, so würde euch Vergebung der Sünden zu Theil werden": sodann c. 134: *Χριστὸς ἐλήλυθε, πάντας καταξιῶν, τοὺς φυλάσσοντας τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ.* Und derselbe Irenäus setzt nicht nur ebendas. IV, 4 die Bedeutung des Abrah. Glaubens darin, daß er Glaubens- und Liebesgehorsam war, sondern stellt durchweg neben dem Glauben als Bedingungen des Heiles: obedientia, justitia, et reliqua, quaecunque bene facientes justificamur: Summa: ubique fidem cum operibus conjungi et opera sociari cum fide oportet [2]). Clemens von Alexandrien: „der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, macht selig", coh. 9.

Dasselbe Nebeneinander bei Origenes. Er ist in seinem Commentar zu dem Römerbrief tiefer als irgend ein Anderer in den Kern der paulinischen Gedanken eingedrungen. Er bemerkt zu Röm. 3, 23—26: Gott habe denjenigen, den er zum Versöhner gemacht hat, auch zur Erlösung gegeben, seine Gerechtigkeit zu offenbaren. Denn Gott ist gerecht und als der Gerechte konnte er die Ungerechten nicht rechtfer-

---

1) IV. 2, 7, eine St., auf die sich Augustin gegen die Pelag. beruft; IV. 7, 2. IV. 5, 4. 5. IV. 27, 2. — 2) IV. 15, 2. Vgl. überhaupt das Gewicht, das er auf die Werke legt II, 32; IV, 13, die Gerechtigkeit Gottes, die Israel wiederholt, ist die Liebe; ebd. 13: die allgem. natürl. Sittengesetze per quae homo justificatur. IV. 16, 3 zu I Tim. 1, 9: justi autem patres virtutem decalogi conscriptam habentes in cordibus et animabus suis, diligentes scil. Deum, qui fecit eos, et abstinentes erga proximum ab injustitia — — habebant in semetipsis justitiam legis. Andere Belege bei Ritschl, die altkath. Kirche 300.

tigen, daher beschloß er das Dazwischeneintreten eines Versöhners, ut per ejus fidem justificarentur, qui per opera propria justificari non poterant — diese Rechtfertigung durch den Glauben erstrecke sich ohne Unterschied auf Alle, die an Christum glauben, auf Juden und Heiden, denn Alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhms vor Gott. Mit v. 27 schließe der Apostel allen Ruhm aus und sage: sufficere solius fidei justificationem, ita ut credens quis tantummodo justificetur, etiamsi nihil ab eo operis fuerit expletum. Als bestätigende Beispiele dafür nennt er den Schächer am Kreuz, „von dem gar kein gutes Werk, sondern nur seine Bitte an Jesus berichtet wird: pro hac sola fide ait ei Jesus: Amen dico tibi, hodie etc. So ist denn dieser Räuber durch den Glauben gerecht worden ohne Werke des Gesetzes — weder vorangehende noch nachfolgende." Als weitere Exempel führt er an die Sünderin Luc. 7, und später den Zöllner im Tempel, ja selbst den Apostel Paulus, „der sich nicht seiner Gerechtigkeit, nicht seiner Keuschheit, nicht seiner Weisheit noch seiner übrigen Tugenden rühme, sondern offen bezeuge: Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn". . .[1]) Selbst das Verhältniß des Glaubens und der Werke hat er ganz im Sinn des Apostels gefaßt: „Wo der Glaube fehlt, da können auch, wenn gleich Jemand Werke des Gesetzes hat, dieselben, weil sie nicht auf den Grund des Glaubens gebaut sind, ob sie schon gut zu sein scheinen, dennoch den, der sie thut, nicht rechtfertigen; es fehlt ihnen der Glaube, welcher das Siegel derer ist, die von Gott gerechtfertigt werden." Und umgewandt: „Daß ein Glaube wie der seinige, der Ruhm vor Gott einbringt, nicht mit der Ungerechtigkeit zusammen bestehen könne, so wenig als das Licht mit der Finsterniß; denn wer an Christum glaubt, der ist aus Gott geboren, und wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht (1 Joh. 5, 1. 3, 9): sündigt er, so ist es gewiß, daß er nicht an ihn glaubt". Non ergo ex operibus radix justitiae, sed ex radice justitiae fructus operum crescit, illa scil. radice justitiae, qua Deus accepto fert justitiam sine operibus. — — Dennoch lenkt Origenes dazwischen

[1]) Comm. in Rom. IV, c. 1. 4. 8. Hier identificirt Or. überall Rechtfertigung und Sündenvergebung.

wieder in andere Bahnen ein. Er wiederholt nicht nur mehrere male, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben ihren Anfang nehme und durch die Werke vollendet werde, — oder daß der Glaube durch das Hinzukommen der Werke ergänzt und vollendet werden müsse; er sagt IV, 7 im direkten Widerspruch mit seinen obigen Aeußerungen: Neque enim possibile est, ut habenti in se aliquid injustitiae possit justitia reputari, etiamsi credat in eum, qui suscitavit dominum Jes. Chr. a mortuis. — — Justificat ergo eos Christus tantummodo, qui novam vitam exemplo resurrectionis ejus susceperunt. Und so kommt er denn auf den Hauptsatz hinaus: dupliciter constat salus credentium, per cognitionem fidei et per operum perfectionem, vgl. in c. cant. 84, und c. Cels., wo der Begriff des einfachen Glaubens oft sehr äußerlich gefaßt wird [1]). Noch schwankender Cyrill von Jerusalem cat. 18, 30: Die göttlichen Schriften bieten uns mehrere Arten, das ewige Leben zu erlangen, dar: bald durch den Glauben (Joh. 3, 36), bald durch Verkündigung des Evangeliums (Joh. 4, 36), bald durch das Martyrium, bald durch Verzichtleistung auf irdischen Besitz; auch durch Beobachtung der Gebote u. s. w. Denn weil der Herr gütig ist, hat er den Menschen viele Thüren zum Eingang in's ewige Leben geöffnet".

Dagegen begegnen uns gerade bei dem beredtesten Prediger der Heiligung und der Werke, bei Chrysostomus, wiederum tiefere Blicke in die paulinische Lehre. Denn nicht nur spricht er es häufig aus, daß der Mensch das Heil erlange nicht durch Mühe, Arbeit und Fleiß, sondern allein durch die Gnade (*ὅτι τὸ πᾶν τῆς χάριτος τῆς ἄνωθεν γέγονε*), und daß es dazu allein des Glaubens bedürfe, nicht der Werkarbeit; der Glaube sei die Mutter aller Güter, das rechte Heilmittel, Stab und Lenker des Christen in den Stürmen des Lebens [2]), — er

---

[1]) S. übrigens meine Christol. III, 2 S. 117 ff., meine Monogr. über Orig. S. 233—240, und insbes. in Joh. T. X, c. 27, wo er den Glauben in seiner Tiefe faßt. Man erkennt daraus zugleich, daß die lateinische Uebersetzung seines Comment. ad Romanos von Rufin jedenfalls die Origenischen Grundgedanken wiedergibt.

[2]) Homil. in Rom. 19 (zu Röm. 11, 22) u. 18 — H. in Matth. 11: *ὅτι γνώμης μόνης δεῖται καὶ πίστεως, οὐ πόνων καὶ ἱδρώτων.* H. in

schließt allen Ruhm und alles menschliche Verdienst von der Rechtfertigung aus (*θεὸς ἀπό χάριτος μόνης τὸ γένος ἐδικαίωσε τὸ ἡμέτερον*), er bemerkt zu Ps. 40, 10: annuntiavi nobis justitiam, David sage nicht *ἔδωκα δικ.*, sondern *εὐηγγελισάμην*, weil nicht der Werke und Leistungen wegen, sondern allein aus Gnaden Gott das menschliche Geschlecht gerechtfertigt hat", und von den Werken sagt er, daß sie im rechtfertigenden Glauben ihre Wurzel haben — *ἡ πίστις ποιεῖ τὸν ἁγιασμόν*[1]). Dennoch scheidet er ebend. Sündenvergebung und Rechtfertigung (letzteres im Sinn von gerecht machen) und drückt sich häufig so aus, als ob der Glaube an sich noch unzulänglich, erst durch Werke müsse ergänzt und vollständig gemacht werden, denn „nicht durch den Glauben allein werde die Seligkeit erworben, sondern auch durch Leiden, Geduld, besonders durch Beweisung der Liebe an Andern" (*οὐ πίστεως δεῖ μόνον. οὐκ ἔστιν ἡ πίστις ἱκανὴ, εἰς τὴν βασιλείαν εἰσαγαγεῖν*). Eben so häufig weist er dem Prozeß der *μετάνοια* die Stelle an, welche nach Paulus dem Glauben zukommt[2]).

Von besonderem Interesse ist in dieser Hinsicht Ambrosius. Er hat einen weit richtigeren Begriff von Rechtfertigung, als hernach Augustin, er braucht remittere, tegere, non imputare peccata und justificare für gleichbedeutend: quomodo impletur in nobis justificatio, nisi cum datur remissio omnium peccatorum ut sublatis peccatis justificatus appareat, mente serviens legi Dei; er schließt allen Ruhm eigener Werke von der Rechtfertigung aus, und schreibt sie ganz der Gnade, aber auch ganz und allein dem Glauben zu. Beides ist ihm aus den Briefen Pauli, so mangelhaft auch sein Verständniß derselben im Einzelnen ist, gewiß geworden; er bemerkt zu Röm. 4, 6: sine opere aliquo, sine aliqua observatione (legis), sola fide justificantur apud Deum . . nulla ab his requisita poenitentiae opera nisi tantum ut credant . . quia per legem solvi non poterant, gratia Dei salvantur per fidem[3]). Aber

---

Joh. 32 schreibt er dem Glauben eine Selbstgewißheit zu, die nicht auf logischen Argumenten ruhe, H. in Rom. 8.

[1]) Hom. in Mtth. 18. Den Begriff der Rechtfertigung bestimmt er jedoch nirgends näher. — [2]) Hom. in Rom. 19. in Eph. I. in Joh. 83. in Rom. 10. in Hebr. 9.

[3]) Opp. II, 2 (Migne), Commt. in Rom. zu Röm. 1, 17 (p. 58), Röm.

nicht nur auf Anlaß einzelner Schriftstellen, auch sonst spricht der große Kirchenfürst diese evangelischen Grundsätze aus; sein ganzes Gemüth ist erfüllt von der Herrlichkeit der Gnade und von der Bedeutung des Glaubens [1]). Nirgends schreibt er die Rechtfertigung der Liebe zu; sie kommt aber aus dem rechtfertigenden Glauben: omnis qui credit diligit, et credendo unusquisque diligere incipit. So sehe man es an Abraham. Selbst was er über die guten Werke und über den Lohn derselben, und zwar im stetigen Rückblick auf die Taufe, sagt, ist noch ganz im evangelischen Sinn: zum Thun des Guten (ad ea quae sunt recta facienda) will uns unser Heiland lieber durch Liebe und Wohlthat als durch Furcht bestimmen. Deshalb geht die göttliche Gnade voran durch die Menschwerdung, die Erlösung in der Taufe. In der Taufe empfängt der Mensch, wie die völlige Sündenvergebung, so Kräfte und Antrieb des heiligen Geistes zum Guten, und damit die Möglichkeit sich ein Verdienst zu erwerben. Denn die guten Werke, die er nun thun kann und zu thun verpflichtet ist (officia competentia gratis viris), die verdienen einen Lohn. Dieser Lohn besteht nicht in dem Besitze des Himmelreichs, der vita aeterna — dieß wird ohne Verdienst ausnahmslos allen, die sich bekehren, (Buße und Glaube) zu Theil; er besteht in einem immer reicheren Maße der göttlichen Gnade, näher in je einem verschiedenen Grade der Herrlichkeit (gloria). So ist Alles Gnade: Kraft und Antrieb zum Guten und der Lohn des Guten [2]). Man kann sich nicht evangelischer ausdrücken. —

Und das spricht derselbe Ambrosius, der, so viel ich finde, die verhängnißvolle Unterscheidung zwischen praecepta und consilia zuerst

3, 24 (p. 83) justificati sunt g r a t i s, quia nihil operantes neque vicem reddentes s o l a fide justificati sunt dono Dei; 4, 6 (p. 87. 90), 8, 1 p. 122: fides data est, quae justificat confugientes ad se, ut remittat eis, quos lex tenet reos; ut agentes sub fide liberi sint a peccato: nam sub lege agentes obnoxii sunt peccato); zu Röm. 8, 4 (p. 224), 10, 4 p. 150; zu Galat. 2, 16 (p. 371). 21 p. 372: quia lex dare remissionem peccatorum non poterat .. idcirco Christus mortuus est, ut ea praestaret, quae lex non poterat: ac per hoc non gratis (frustra) mortuus est, mors enim ejus justificatio peccatorum est. Ebd. 378.

[1]) Epist. (class. 2) 73 p. 1308. ep. 78; die schöne St. de poenitentia I, c. 11. 12. — [2]) Epist. 41 (ad sororem), 7: Christi beneficia et incentiva virtutis sunt et praemia, vgl. in Luc. VII, 220.

bestimmt formulirt hat und letzteren ein sonderliches Verdienst zuschreibt, weit hinaus über den der treuen Erfüllung der göttlichen Gebote wartenden Lohn. „Diejenigen, welche die Gebote erfüllt haben, können sagen: wir sind unnütze Knechte, wir haben gethan', was wir schuldig sind; wer die Rathschläge auf sich genommen hat, der spricht mit dem Apostel: siehe, wir haben Alles verlassen und sind dir nachgefolgt, was wird uns dafür? Als ein dem Herrn nützlicher Knecht, der die ihm anvertrauten Pfunde reichlich vermehrt hat, harrt er im Bewußtsein seiner Verdienste (bene sibi conscius meritorumque securus) des Lohnes seines Glaubens und seiner Tugend" [1]). Unter diesen verdienstlichen Werken steht die Virginität oben an; sie wird in überschwänglicher Weise gepriesen; „die heiligen Jungfrauen führen ein Leben der Engel", schreibt er an seine Schwester, die Jungfrau Marcellina. Ein weiteres ist die Verzichtung auf eine zweite Ehe, — überhaupt das Mönchthum, die mönchische Askese, außerdem Werke der Liebe an Andern, durch welche eigene Sünden aufgewogen werden können (compensatio charitatis). Die Fürbitten der Märtyrer und der heiligen Jungfrauen soll man suchen, ut habeatis, quarum meritis vestra delicta redimantur. Für schwere Sünden bedarf es der strengen kirchlichen Pönitenzen, und diese haben sowohl satisfaktorische als züchtigende Bedeutung: sie sollen die Wurzel der Sünde in den Gefallenen austilgen, aber auch die Vergebung der Sünden (durch die Kirche) ihnen vermitteln; de vid., de virginitate und de poenitentia [2]).

Die bisher angeführten Aussagen der VV. sind zumeist gelegentliche Aeußerungen von praktischer Tendenz oder kommen im Anschluß an Schriftstellen vor. Wir werden daher in dieser Nebeneinanderstellung von Glaube und Liebe oder Glauben und Werken noch keinen Widerspruch gegen die seligmachende Bedeutung des ersteren finden, die doch von ihnen allen anerkannt wird, um so weniger als ja in der That in dem Christen beides unmittelbar beisammen ist und ein unzertrennliches Ganzes bildet. Aus dieser Einheit heraus sind jedenfalls die angeführten Stellen der älteren Väter etwa bis Origenes geflossen. Man fühlt es

---

[1]) de viduis c. 11 u. c. 12. praeceptum — consilium. de offic. minist. II, 8. — [2]) Ueber Ephraim s. m. Christol.

der Form derselben an, daß sie nichts anderes sind als ein unbefangener Ausdruck des christlichen Bewußtseins, und daß der Glaube an Christum das Lebensprinzip ihrer Verfasser ist — der Glaube, aus dem die Liebe quillt. Ich kann mir nach dem Totaleindruck, den ich von ihren Schriften habe, nicht anders denken, als sie würden die Frage nach dem Verhältniß des Glaubens und der Werke zum Heile, wenn sie ihnen scharf entgegengetreten wäre, beantwortet haben, wie Origenes: quod prima salutis initia et ipsa fundamenta fides est; profectus vero et augmenta aedificii spes est, perfectio autem et culmen totius operis charitas. Seit dem Aufkommen des Mönchthums und dem Eintritt der vorhin bezeichneten Momente schlich sich dann allerdings eine unevangelische Praxis ein, die auf die Theorie verderbend zurückwirkte und jene Werk- und Verdienstlehre erzeugte. Aber neben ihr gehen die großen evangelischen Grundgedanken von der freien Gnade Gottes, von der alleinigen Mittlerschaft Christi, von der Sündenvergebung durch den Glauben und den ihnen folgenden Werken einher — sie sind in dieser Zeit noch keineswegs so weit zurückgetreten, wie man oft annimmt, sie tönen noch immer in den Gemeinden wieder. Es fragt sich, welche von beiden die Obermacht behalten wird. Es wird Alles darauf ankommen, ob es gelingt, noch tiefer in die Paulinischen Briefe, deren Schwierigkeit allgemein gefühlt wird, einzudringen.

Zunächst war es jedoch nicht dieser Punkt, sondern die Frage nach dem Verhältniß der göttlichen Gnade zu der menschlichen Thätigkeit in dem Werke der Bekehrung und Erneuerung, welche die Kirche zu lösen hatte.

Beilagen.

Beil. zu S. 308. Irrig ist es, wenn Ebrard (K. u. D. Gesch. I, 233) dem Athanasius die Ansicht unterschiebt, „der Logos sei selber eine, den Leib beseelende, in einem Leibe sich manifestirende Menschenseele geworden — er sei Menschenseele g e w o r d e n und habe sich als solche seinen Leib gebildet“. Dieser Lieblingsgedanke Ebrards liegt dem alexandrinischen Kirchenlehrer fern. Derselbe braucht die Ausdrücke *σάρξ* und *ἄνθρωπος* als gleichbedeutend; der Mensch besteht ihm, so oft er ihn auch „Fleisch“ nennt, doch (und zwar schon vor dem Kampf mit Apoll. c. Ar. III, 30, 53. IV, 35) aus dem „innern und äußern Menschen, aus Leib und Geist“, und dieses Ganze läßt er den Logos annehmen: „Alles nahm er aus der Jungfrau an, was irgend Gott im Anfang zum Wesen des Menschen gebildet und gemacht hatte, ohne Sünde“, c. Apoll. II, 5.

Beil. zu S. 309. Anmerkg. 4. Wenn anders das unter der Ueberschrift aufbehaltene Bekenntniß *περὶ σαρκώσεως* (bei Mansi IV, 689) dem Athanasius angehört: *ὁμολογοῦμεν αὐτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν ἀνθρώπου κατὰ σάρκα· οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱὸν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον· ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει· οὐδὲ δύο υἱοὺς .. ἀλλὰ τὸν ἐκ θεοῦ ἕνα υἱὸν θεοῦ καὶ θεὸν αὐτόν. παθὼν μὲν κατὰ σάρκα, ἀπαθὴς δὲ διαμείνας καὶ ἀναλλοίωτος κατὰ τὴν θεότητα.* Münscher und Möhler, Baur (680) und Hefele lassen den Aufsatz aus dem Apollin. Kreise hervorgehen. Niedner hält ihn für ächt; ich glaube mit Recht.

Beil. zu S. 405. Bei der großen Differenz in der Auslegung der betreffenden Stellen kann ich hier nur meine Auffassung geben, ohne mich mit jenen auseinanderzusetzen, wozu eine eigene Abhandlung erforlich wäre. Ich füge daher das Wichtigste aus der Literatur bei: Döllinger, die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrh. 1826, (tendenziös im römisch-katholischen Interesse). Höfling, die Lehre der ältesten K. vom Opfer 1851. Ebrard, das Dogma vom heiligen Abendmahl u. s. Geschichte 1845. Bd. 1 (ganz von reformirter Anschauung aus). Kahnis, die Lehre vom Abendmahl 1851 und die Modifikation

in desselben Kirchenglaube vom J. 1864. II §. 7. Rückert, das Abendmahl 1856. Steitz in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Bd. IX. X. XI. XII. XIII, eine Reihe sehr fleißiger und umfassender, aber nichts weniger als unbefangener Abhandlungen.

Beil. zu S. 407. Ueber die Lehre des Irenäus, Thiersch in der Luth. Zeitschr. 1841, H. 4. Dorner II, 496. Dagegen Steitz a. a. O. IX, Hft. 3, welcher πρᾶγμα οὐρ. für „den vom Himmel stammenden Weihesegen" erklärt; was ich für ganz unstatthaft halte.

Beil. zu S. 408 über Tertullian, Rudelbach, Reform. und Lutherthum 638. Dagegen v. Baur in der Tübinger Zeitschrift für Theol. 1839, und in den theologischen Jahrb. 1857. Kahnis, 205 und Rückert a. a. O. — Alles kommt hier auf den Tertull. Sprachgebrauch an, der auch von dem so gründlichen Rückert noch nicht genügsam ermittelt ist. Sorgfältige und umfassende Forschungen darüber enthält eine, mir erst im Manuscript vorliegende Arbeit des H. Lic. theol., Oberlehrers in Schmalkalden, C. L. Leimbach, welchen ich die obigen Angaben verdanke und entnehme. Die Arbeit wird wohl demnächst im Druck erscheinen und verweise ich deshalb darauf.

Beil. zu S. 419. Ueber Cyrill von Alexandria sagt Steitz XII, 2 S. 213 und 239 ff.: „Cyrill habe, wo er sich dogmatisch ausspricht, nicht gewagt, die substanzielle Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl zu behaupten, seine eigentliche Meinung sei vielmehr, der göttliche Logos habe seine göttliche Lebenskraft dem Brode mitgetheilt, aber dieses eucharistische Brod sei nicht der Leib Christi selbst, sondern nur nach seiner Kraft und Wirkung. — Ferner: die Wirkung beziehe sich ausschließlich auf den Leib des Empfängers; das ethische Interesse trete ganz zurück". Ich vermag keine dieser Auffassungen zu theilen. Die erstere deshalb nicht, weil Cyrill zu oft und zu bestimmt die Identität beider ausspricht (jedoch ohne Vernichtung der Leiblichkeit Christi) und den Akt, wodurch das Brod zum Leib wird, als μεταποιεῖν, μεθιστάναι, ἀναστοιχειοῦν bezeichnet. Die andere nicht, weil sich eine solche Trennung der Wirkung von dem Leib des Herrn mit seiner ganzen Christologie nicht verträgt, weil er ad Nest. IV, 5 am Ende die geistliche und leibliche Wirkung zusammenfaßt, und a. a. O. sagt, daß, wer Christi Fleisch und Blut genießt, in Christo und Christus wiederum ganz in ihm erfunden werde. Nennt er doch IV, 5 das Abendmahl geradezu ἐναργὴς ἀνθρωποφάγεια.

III.

Die Anthropologie.

Die Lehre vom Menschen hat sich vorzugsweise in der abendländischen Kirche ausgebildet, obwohl auch die griechische anfänglich daran Theil nahm. Es handelt sich dabei nicht um Bestimmungen über Natur und Eigenschaften des Menschen, denn dieß sind keine Artikel des Glaubens, sondern nur um das ethisch-religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott, um Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit, um Sünde und Gnade, um göttliche Gnadenwirkungen und menschliche Selbstthätigkeit bei der Bekehrung — und darüber kam es zu kirchlichen Verhandlungen und Bestimmungen erst im pelagianischen Streit. Bis dahin finden wir zwar mannigfaltige Meinungen der Kirchenlehrer, verschiedene Gesichtspunkte und Anschauungen, aber noch keinen gemeinsamen Lehrbegriff, was bei der Beurtheilung der Geschichte unseres Dogma wohl zu beachten ist. Es lag bis dahin außerhalb des Kreises der dogmenbildenden Thätigkeit der Kirche. Daß es so spät an die Reihe kam, hat darin seinen Grund, daß erst die objective Seite des Christenthums, die Theologie und die Christologie, diese wenigstens in ihren Grundzügen, herausgebildet sein mußte; daß die Durcharbeitung desselben dem Abendlande zufiel, hat seinen Grund in dem ethisch-praktischen Geist der unter der römischen Herrschaft befaßten Völker. Eben damit hängt es auch zusammen, daß hier die Lehre von dem Wesen der Kirche aufs neue in Angriff genommen wurde.

So wenig die natürliche Beschaffenheit des Menschen einen Glaubensartikel bildet, so konnten doch die Vorstellungen der VV. darüber nicht ganz ohne Einfluß auf die Lehrmeinungen über Sünde und Gnade

bleiben, wie dieß auch schon bei der Christologie der Fall war. Wir schicken daher das Wichtigste darüber kurz voraus.

Die anthropologischen Voraussetzungen.

Was die griechischen VV. betrifft, so wissen wir bereits, daß Viele derselben den Menschen bestehen ließen aus *σῶμα*, *ψυχή* und *πνεῦμα* oder *λόγος*, wobei sie unter der Seele das animalische Lebensprinzip verstanden, unter dem Geiste das höhere Element, das Gottverwandte im Menschen, welches der Sitz der Vernunft und Freiheit ist, — so die meisten Apologeten, so insbesondere Origenes und mehrere spätere Alexandriner, wie Didymus und Gregor v. Nyssa; jedoch in verschiedenem Sinn. Denn während Justin, Clemens Al. und namentlich Origenes nicht ohne einen pantheistischen Anflug den Geist (*τὸ λογικόν*) als die individuell gewordene Immanenz des göttlichen Logos im Menschen, und insofern als integrirenden unverlierbaren Bestandtheil seines Wesens, von dem Bösen aber unberührbar dachten [1]), sah Irenäus in ihm die von Oben her dem Menschen einwohnende Gotteskraft, welche zum ethischen Vollbestand desselben erforderlich, aber verlierbar sei [2]). Seit dem Apollinaristischen Streit trat diese, ohnehin sehr fließende Trichotomie wegen ihrer bedenklichen Consequenzen für die Christologie allmählig zurück und die Dichotomie ihr zur Seite. Bei den griechischen Kirchenlehrern des 4. und 5. Jahrhunderts findet sich häufig beides neben einander, so nämlich, daß die Theilung in Leib und (vernünftige) Seele die übergreifende ist und sich die Trichotomie unterordnet. Bei Chrysostomus findet sich letztere gar nicht [3]), ebensowenig bei dem Antiochener Theodor v. M. Dagegen haben die Abendländer von Tertullian an die Dreitheilung entschieden verworfen und Seele und Geist für eine und dieselbe untheilbare Wesenheit erklärt: anima unius substantiae [4]), und so herunter bis auf Hieronymus und Augustin, der eine sehr ver-

1) *σπορὰ τοῦ λόγου· μέρος τοῦ θεοῦ· ἀνεπίδεκτον τῶν χειρόνων τὸ πνεῦμα.* Ueber Justin Semisch II, 365, über Origenes m. Monogr. S. 189—198. — 2) adv. Haer. V. 6, 1. 9, 1; s. Duncker 90. — 3) In Phil. hom. 7: *ἡμεῖς ψυχὴ καὶ σῶμά ἐσμεν.* In den Stellen, die Baur, Vorlesungen über die D.-Gesch. I, 2 S. 282 dafür anführt, bedeutet *πνεῦμα* die Gabe des h. Geistes. Vgl. Förster: Chrysostomus S. 58. — 4) de an. c. 10: duo non erunt, quae dividi non possunt.. Ipsa anima spiritus, sicut ipsa dies lux.

ständige Vermittlung zwischen beiden Ansichten versucht: Seele und Geist sind ihm substanziell Eins; aber diese Eine geistige Wesenheit heißt ihm anima, sofern sie das den Körper formirende und belebende Prinzip, spiritus sofern sie die Potenz des vernünftigen Denkens ist, sofern sie die mens und ratio in sich trägt — rationale nostrum [1]). Wenn Tertullian der Seele ein corpus propriae qualitatis et sui generis zuschrieb (de anim. 9), so dachte er sie als eine reale, aus dem göttlichen Hauch entsprungene ätherische Substanz, die einen Organismus geistiger Kräfte in sich trägt und in einer gewissen (begrenzten) Gestaltung existirt, nicht aber als ein leiblich-materielles Wesen. Denn er unterscheidet sie als den seiner Natur nach vernünftigen und unsterblichen Theil des Menschen ausdrücklich von dem materiellen Leibe. Beide verwandt, bedingen und fordern sich gegenseitig. Mit dieser Ansicht steht übrigens Tertullian allein. Die übrigen Kirchenlehrer behaupten die Unkörperlichkeit der Seelen, die griechischen mit Energie.

Daran knüpft sich die Frage nach ihrer Entstehung. So sehr man in dem Satze: anima non ex Deo sed de Deo eins war, so weit gingen doch die Ansichten in der Antwort auf diese Frage auseinander. Origenes hatte eine Präexistenz der Seelen gelehrt und einen vorzeitlichen Fall, in Folge dessen sie in irdische Leiber gekleidet und in dieses Zeitleben eingethan worden seien; Tertullian hingegen, daß aus der Einen aus Gott emanirten Seelensubstanz Adams die übrigen auf dem Wege der natürlichen Generation zugleich mit dem Leibe sich fortpflanzen. Alle Seelen sind ihm daher gleichsam Absenker aus einer gemeinsamen Wurzel [2]). Der bezeichnende Ausdruck dafür ist tradux animae, eine Vorstellung, die nach dem Zeugniß des Hieronymus im Abendland eine Zeit lang die am meisten verbreitete war, jedoch auch

---

1) August. de civ. D. XIV, 2. 6. de Trinit X, 11. 18: Utrumque unius substantiae, una vita; oder aber pars inferior et superior Quaest. 83, 7. de anima et ejus orig. 2. IV, c. 22 (Migne T. X, 545 ff.). S. Gangauf: die Psychologie Augustins. Neben die erkennende Seite aber setzt er den Willen: arbitrium liberum spontaneum. In der Mitte zwischen beiden liegt die cupiditas.

2) de anima c. 19 u. 27: omnis anima — surculus ex matrice Adam in propaginem deducta; ex una anima tota haec animarum abundantia agitur.

von einigen spätern griechischen VV. getheilt wurde [1]). Die origenische Hypothese wurde schon frühzeitig als schriftwidrig bekämpft und später (543) als unkirchlich verworfen. Um so größeren Eingang gewann die Creationstheorie bei griechischen und lateinischen Kirchenlehrern (z. B. Gregor v. Nazianz und Basilius), trotz der Schwierigkeiten, an denen sie leidet. Hieronymus und Theodoret bezeichnen sie geradezu als die herrschende. Selbst Augustin wagte es nicht, sie entschieden abzuweisen, obwohl seine Hamartologie zum Traducianismus hindrängte. Eine kirchliche Lehre darüber gab es überhaupt in der alten Kirche nicht.

Dagegen war man allgemein darin einverstanden, daß der specifische Vorzug der menschlichen Natur in der Vernunft und Freiheit bestehe. Beide zusammen — jene das Vermögen der Gottes- und Welterkenntniß, diese das Vermögen der Selbstbestimmung, näher *τὸ νοερόν* als Wahlfreiheit *τὸ ἐφ' ἡμῖν, ἡ προαίρεσις αὐτεξούσιον* — begründen die sittliche Würde des Menschen, seine Selbstverantwortlichkeit und die Möglichkeit der Gottesgemeinschaft. Einstimmig sagen die VV.: *ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, αὕτη γὰρ φύσις τῆς ψυχῆς ἐξ ἑαυτῆς ὁρμᾶν* [2]). Ja Origenes bezeichnet es als ein Stück der Glaubensregel: omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis; de pr. praef. Eben dieß ist auch der Begriff der Gottesebenbildlichkeit, zu welcher der Mensch geschaffen wurde. „Nach dem Bilde Gottes" bemerken sie zu Genes. 1, 26, das heiße: *νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν αὐτόν*; so Justin Apol. 1, 28, Athenagoras de resurr. c. 12, Clemens cohort. 10: „Das Bild Gottes ist der Logos,

---

[1]) Von Athanasius c. Ar. II, 48: *ἐν αὐτῷ* (in Adam) *ἦσαν οἱ λόγοι τῆς διαδοχῆς παντὸς τοῦ γένους*, und von Gregor v. Nyssa, de homin. opific. 29.

[2]) *γεννητοῦ δὲ παντὸς ἡ φύσις κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικός· οὐ γὰρ ἂν ἐπαινετέον οὐδὲν αὐτῶν, εἰ οὐκ ἂν ἐπ' ἀμφότερα τρέπεσθαι καὶ δύναμιν εἶχε.* Vgl. Justin Ap. II, 7. I, 43. 44. dial. 4. 88. Tatian c. 8. 9. Athenag. de resurr. c. 12. Clemens Al. Str. II, p. 388. Origenes de princ. c. 1 u. s. w., zahlreiche gleichlautende St. bei allen griech. VV. Vgl. Semisch Justin 2, 373. 374. Iren. IV. 37, 1: liberum eum Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie, non coacte.

die absolute Vernunft, das Bild des Logos der Mensch", so Irenäus IV. 4, 3: homo rationabilis et secundum hoc similis Deo, Tertullian [1]) und mit ihm die Abendländer bis auf Augustin: Ubi imago Dei? in mente, in intellectu, in voluntate, und die Griechen bis auf Joh. von Damascus. In der nähern Bestimmung des Begriffs weichen sie aber vielfach von einander ab. Justin de resurr. 7. Irenäus V. 6, 1, Tertullian adv. Mc. II, 9, de bapt. 5 beziehen den Ausdruck auch auf den Leib, d. h. auf den ganzen Menschen, was die Alexandriner entschieden abweisen: *εἰκὼν ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ*. Auch über die Unsterblichkeit der Seele erklären sich die Kirchenlehrer verschieden. Nach Justin und Irenäus ist die Seele nicht wesenhaft, d. h. aus sich selbst unsterblich, sondern durch die Theilnahme an dem absoluten Leben; zieht sich dieß aus ihr zurück, so tritt die Möglichkeit ihrer Auflösung ins Nichtsein ein. Dasselbe meinte Theophilus, wenn er von Adam sagte: Gott habe ihn weder unsterblich noch sterblich geschaffen, sondern *δεκτικὸν ἀμφοτέρων* [2]). Dagegen rechneten Tertullian und Origenes die Unsterblichkeit zu den unverlierbaren Eigenschaften der gottverwandten Seele, welche Ansicht die bedeutendsten folgenden Kirchenlehrer theilen. Uebrigens gestalten sich ihre Aussagen auch darnach different, je nachdem sie den Begriff des Todes auf den leiblichen beschränken oder ihn zugleich auf den geistlichen erstrecken. Nur darin stimmen sie, mit Ausnahme der Antiochener, überein, daß der Eintritt des Todes keine durch die Schöpfung begründete Naturnothwendigkeit sei, sondern durch das ethische Verhalten gegen Gott bedingt: Deus non est causa mortis.

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir an die Anschauungen der VV. über Urstand, Fall, Sünde und Gnade.

---

[1]) c. Marc. II, 5: liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam. — [2]) Just. dial. c. 5. 6: *εἰ ζῇ (ἡ ψυχή), οὐ ζωὴ οὖσα ζῇ, ἀλλὰ μεταλαμβάνουσα τῆς ζωῆς*. Iren. II. 34, 4: anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam. Theoph. ad Aut. II, 24. 27. Näheres bei Baur. Vorl. über D.-Gesch. 1, 575 ff.

Erstes Stadium.

Das unmittelbare Bewußtsein des Christenstandes in den beiden ersten Jahrhunderten.

Bei den apostolischen Vätern finden sich noch keine lehrhaften Aussagen über unser Dogma. Sie gehen einfach von der Thatsache des Christenthums aus, in dem sie stehen. Es ist der Stand eines neuen Lebens im Glauben und in der Liebe zu Gott in Christo, werkthätiger Glaubensgehorsam. In diesem Stande wissen sie sich selbst und erblicken ihn mit Dank gegen Gott an den christlichen Gemeinden. So kann Clemens an die Korinthier schreiben: „Wer wäre bei euch eingekehrt und hätte nicht euern tugendreichen und festen Glauben erprobt, euere besonnene Frömmigkeit in Christo nicht bewundert, euerer Demuth, euerer selbstverläugnenden Bruderliebe und euerer Liebeswerke sich nicht gefreut? .... Geschmückt mit einem tugendreichen, achtbaren Wandel vollbrachtet ihr Alles in der Furcht Gottes. Die Gebote des Herrn standen auf den Tafeln euerer Herzen geschrieben" (c. 1. 2). Und Ignatius preißt die Smyrnäer, „daß sie vollbereitet seien in unerschütterlichem Glauben, gleichsam angenagelt an das Kreuz Christi und gegründet in Liebe in dem Blute Christi" (c. 1). Einen geisterfüllten, lebendigen Tempel Gottes, eine Gemeinde von Gotteskindern, von Gottesträgern, von Gottgeliebten nennt er die Epheser, die Magnesier, die Römer; wie eine lautredende Predigt von der Herrlichkeit des Christenthums stehen sie in der Welt[1]).

Begründet wissen sie diesen Stand eines neuen Lebens durch die Bekehrung und die Taufe, deren wiedergebärende Kraft sie an sich erfahren haben (s. oben), und ihr Bestreben ist auf die Bewahrung und Bewährung desselben sowohl innerhalb der christlichen Gemeinschaft als gegenüber der Welt gerichtet. Dabei sind sie sich ihres vorchristlichen Zustandes, als eines Standes der Sündigkeit und Verlorenheit wohl bewußt. Die Erinnerung an das Elend der Sünde,

---

1) ad. Eph. 9, 14. Magn. 1, 12. Rom. praef. Vgl. Justin Apol. I, epist. ad Diogn. Neander, Denkwürdigkeiten 1, S. 47 ff. Kahnis, vom heil. Geist 164 ff.

an die alte Nacht und Macht des ungöttlichen Wesens lebt noch in ihnen. Aber dieses Bewußtsein ist nicht das vorherrschende, sondern das der Erlösung. Ihr Blick ist vorwärts gerichtet. In der Gemeinschaft mit Christo sind sie des Sieges über Sünde und Tod gewiß und kämpfen den Kampf der Weltüberwindung in Hoffnung auf die nahe Zukunft ihres Herrn.

Die dogmatische Frage nach dem Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade liegt ihnen noch ferne. Als Christen fühlen sie in sich die Kraft, der sittlichen Aufgabe ihres Berufs zu genügen und sprechen dieß auch ganz einfach und unbefangen aus, ohne näher darauf zu reflectiren, ob und wie weit diese sittliche Bethätigung ihres Christenstandes bedingt sei durch die göttliche Kraft, die sie von der Taufe und Wiedergeburt her in sich tragen, oder durch das Vermögen des eigenen natürlichen Willens; wie ja auch der einfache Christ, wenn es sich um die Erfüllung des göttlichen Willens handelt, sich nicht erst auf die Erörterung dieser Fragen einläßt — genug, daß er sich der Kraft und Lust dazu bewußt ist. Daß sie den Quell, aus dem ihnen beides zugeflossen, sofort wieder sollten vergessen haben, dürfen wir doch diesen VV. der Anfangszeit nicht zutrauen. — Beides fließt ihnen ineinander. Neben der Anerkennung eines allgemeinen sittlichen Verderbens und der Nothwendigkeit göttlichen Gnadenbeistandes zum Vollbringen des Guten tragen sie ein starkes Gefühl der Willensfreiheit und Willenskraft in sich. Dieß das Gemeinsame.

Dabei gewahren wir jedoch frühzeitig einen gewissen Unterschied zwischen der griechischen und lateinischen Kirche: Die Griechen legen das größere Gewicht auf die Freiheit, die Lateiner auf die Sünde und auf die Gnade. Es hängt dieß mit einer schon oben berührten allgemeinen Eigenthümlichkeit beider und mit bestimmten Zeiterscheinungen zusammen.

Die griechischen Kirchenlehrer faßten überhaupt das Christenthum vorzugsweise von Seite der Erkenntniß als eine neue Wahrheitsoffenbarung, und das Verhältniß derselben zur vorchristlichen Zeit als das einer höhern Stufe. In der Idee des Logos fanden sie eine Vermittlung zwischen beiden (s. oben 1. Abschn.). Diese zu große Annäherung auf dem intellectuellen Gebiete blieb nicht ohne Rückwirkung auf das ethische. Mit der Idee des Logos nahmen sie zugleich den hellenischen Begriff der Vernunft und Freiheit (den des natürlichen Menschen) als

der unbeschränkten Macht der Selbstbestimmung in ihre Theologie herüber. Schon damit erhielt das αὐτεξούσιον ein gewisses Uebergewicht, das nur allmählig ausgeglichen werden konnte. Dazu kam ein zwiefacher Gegensatz, der die Kirchenlehrer bestimmte, ja drängte, gerade dieses Moment mit Nachdruck zu betonen: die heidnische Philosophie die stoische namentlich, lehrte ein Fatum, welches mit unwiderstehlicher Gewalt über den menschlichen Geschicken waltet und die sittliche Freiheit auf ein Minimum beschränkt, die Gnostiker statuirten eine zwiefache Klasse von Menschen (διάφοραι φύσεις), von denen die eine ihrer natürlichen Beschaffenheit nach dem höheren Leben zugewendet, die andere der Herrschaft der Hyle unterworfen sei. Damit aber verwandelten sie den ethischen Unterschied zwischen gut und bös in einen physischen, die Wiedergeburt in einen Naturprozeß, das Sündigen in eine Nothwendigkeit (s. oben). Beiden gegenüber galt es, den ethischen Charakter des Christenthums und mit ihm die Willensfreiheit als das Prinzip der freien Selbstbestimmung und als den Grund der Selbstverantwortlichkeit des Menschen recht nachdrücklich hervorzuheben. Und zwar mußte in diesem Gegensatz die Freiheit als etwas in der Natur des Menschen Begründetes, Unveräußerliches geltend gemacht werden; denn es handelte sich da nicht um ein erst durch Schuld des Menschen eingetretenes Unvermögen zum Guten, sondern um die Abwehr einer schon durch die Schöpfung gesetzten oder durch das Fatum bedingten Naturnothwendigkeit. — In demselben Maße nun, als man die Freiheit in den Vordergrund stellte, trat der Blick auf die sittliche Ohnmacht und auf die göttlichen Gnadenwirkungen zurück. Nicht daß man diese übersehen hätte, aber sie behielten für die Reflexion eine secundäre Bedeutung. Um so mehr, als das dogmenbildende Interesse andern Objecten zugewendet war.

Auch die lateinischen Kirchenlehrer traten für die Freiheit ein, auch ihre Anschauung von dem Verhältniß göttlicher und menschlicher Wirksamkeit zum Zustandekommen des Guten ist noch keineswegs die späterhin kirchlich gewordene; aber wie sie den Gegensatz zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen weit schärfer faßten und die Aufgabe des Christenthums mehr von der praktischen Seite, so legten sie ein größeres Gewicht auf Sünde und Gnade als die Morgenländer.

Dieser Unterschied reicht bis in das Zeitalter der Apologeten zurück, prägt sich am klarsten in dem Verhältniß der alexandrinischen zur ter-

tullianischen Theologie (einigermaßen auch in der der späteren alexandrinischen zur antiochenischen) aus und geht bis auf Augustin herunter. Wir haben ihn daher näher ins Auge zu fassen [1]).

Zweites Stadium.

Urstand und Sünde, göttliche Gnade und menschliche Freithätigkeit vom Ende des zweiten bis ins fünfte Jahrhundert.

A. Die griechische Kirche.

1. Die Annahme eines Standes ursprünglicher Integrität der Menschen und einer hernach eingetretenen Disharmonie und Depravation ist die allgemeine Voraussetzung des christlichen Gemeinglaubens an die Erlösung. Der gewöhnlichste Ausdruck dafür ist: Besitz und Verlust oder vielmehr Verdunklung und Entstellung des göttlichen Ebenbildes. Was Irenäus III, 18, 1 sagt: quod perdideramus in Adam i. e. secundum imaginem et similitudinem Dei esse, hoc in Christo recipimus, unterschreiben dem Sinne nach alle VV. Nur darf man ihre Ansicht vom Urstande nicht, wie gewöhnlich geschieht, lediglich nach ihrem Begriff von dem göttlichen Ebenbild (Vernunft und Freiheit) bemessen. Denn dieser ist sehr fließend. Mehrere der älteren VV. unterschieden von der εἰκών die ὁμοίωσις, als einen Stand höherer, durch die Selbstthätigkeit des Menschen erst zu erreichender sittlichen Vollkommenheit [2]). Hiernach würde dem Erst-

---

[1]) Vgl. zum Flgd. Wörter: die christl. Lehre über das Verh. von Gnade und Freiheit 1856; Landerer: Verh. von Freiheit und Gnade, in den Jahrb für deutsche Theol. Bd. 2, Heft 3, 1857; Luthardt, Lehre vom fr. Willen 1863.

[2]) Clemens Al. Str. II, 22. Origenes de princ. III. 6, 1: imaginis dignitatem in prima conditione percepit homo, similitudinis vero perfectio in consummatione servata est. Aehnlich auch Irenäus V. 6, 1. 16, 2 und die Gregore. Dasselbe meint Tertull., wenn er de bapt. 5 von der Taufe sagt: restituitur homo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat. Imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur.

geschaffenen nur die natürliche Anlage zur Gottesgemeinschaft eignen, die Verwirklichung seiner Freiheit anheimfallen, und könnte jedenfalls von einem Verluste des Gottesbildes nicht die Rede sein. In der That war dieß die Ansicht der Apologeten, obwohl auch sie nicht den Anfang als einen Zustand bloser Indifferenz zwischen gut und böse dachten. Denn eine „kindesartige Einfalt und Reinheit", und die Aufgabe, aus dem Stande der „Kindesunschuld" zum sittlichen Mannesalter zu reifen, vindicirten auch sie dem ersten Menschen; *ἔτι νήπιος ἦν, ἁπλοῦς καὶ ἀκέραιος*, sagt Theophilus von ihm [1]. Selbst Irenäus der ihn von Haus aus am kindesartigsten und dürftigsten denkt [2], läßt ihn doch vor dem Fall mit dem Gewand der Unschuld bekleidet sein und durch den Fall die wahre Vernunft und das wahre Leben verlieren. Indessen führt schon Origenes jene, von ihm gemachte Unterscheidung nicht durch. Die Späteren identificiren theils entweder Bild und Aehnlichkeit, oder wenden beide zumal auf den Urstand an, wozu sie dann auch noch theils die Unsterblichkeit, theils die Herrschaft über die Natur hinzunehmen [3]. So schlagen sie denselben höher an. Sie beschreiben den Urstand als den normalen, positiv guten Anfang, vermöge dessen der Mensch seiner göttlichen Idee entsprach und zugleich in seiner Freiheit das Vermögen zu ihrer vollen Selbstverwirklichung besaß. So bereits Origenes c. Cels. VII, 63: „Das Bild Gottes, zu welchem der Mensch geschaffen wurde, hat seinen Sitz in dem innern Menschen, dem Geiste, welcher fähig ist es anzunehmen. Und es wird wiederhergestellt, wenn jemand heilig wie Gott, vollkommen wie Gott wird und seiner Seele die Charaktere des göttlichen Urbildes (des Logos) eindrückt. Selbst der Leib derjenigen, deren Seele so beschaffen

---

1) Justin Apol. I, 28. (Semisch), cohort. ad graec. 4. Clemens Str. IV, 12. 23. Tatian setzt das Bild in den dem Menschen einwohnenden Geist Gottes. Theoph. ad Autol. II, 24. 25. — 2) Iren. IV. 38, 1: Deus ipse quidem potens fuit praestare homini perfectionem ab initio, homo autem impotens (erat) percipere illam; infans enim fuit; ebend. c. 3. 4. — 3) Die beiden Gregore schließen in den Begriff des *εἰκών* immer auch die wirklich gute Richtung auf Gott ein. Cyrill v. Al. verwirft die Unterscheidung ganz: *οὐδὲν ἕτερον τὸ κατ' εἰκόνα δηλοῖ, πλὴν ὅτι καθ' ὁμοίωσιν* (Tom. VI, 372), auch Chrysost. hat sie nicht; Joh. v. Dam. bezieht beides so auf den Urstand, daß er imago in die geistige Natur, similit. in die *ἀρετή* setzt, de fide orth. II, 12. Andere wieder anders. Meine Christol. I, 173. 222—227.

ist, ist ein Tempel Gottes; denn weil sie nach dem Bilde Gottes geschaffen sind und seine Tugenden angenommen haben, so wohnt Gott selbst in ihren Seelen"; Athanasius: Von Anfang her war das Böse (welches des wahren Wesens entbehrt) nicht; denn der Schöpfer der Welt, der absolut Gute, hat das Menschengeschlecht nach seinem Bilde gemacht. Die Züge seines Urbildes an sich tragend, mit dem Gedanken Gottes und der Kraft des Logos begabt, stand der Mensch zwischen zwei Möglichkeiten. Bewahrte er dieses Bild in seiner Reinheit, so lebte er das selige und wahrhaftige Leben und reifte der Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) an Leib und Seele entgegen — beides durch die fortwährende Immanenz des Logos in ihm bedingt. Kehrte er sich davon ab, so fiel er dem Wesenlosen anheim .. Der Logos aber ist Fleisch geworden, um den nach Gottes Bild geschaffenen (gefallenen) Menschen wieder neuzuschaffen (ἀνακτίσαι) [1]. Ebenso Basilius T. 1 p. 368 (quod Deus non sit auctor mali): „Die Seele ist gut geschaffen, aber indem sie sich von der Gesundheit abkehrte, ist sie erkrankt, indem sie von dem naturgemäßen Zustande abfiel, ist sie verschlechtert. Und welches ist denn das angestammte Gut, das sie zuvor besaß? Die Verbindung mit Gott und die Gemeinschaft durch die Liebe". Noch eingehender schildert in seiner phrasenhaften Weise Gregor von Nyssa die „königliche Würde und Erhabenheit" der nach dem Bilde Gottes geschaffenen Seele. Er läßt sie außer mit Vernunft und Selbstbestimmung mit dem Purpurgewand der Tugend, mit dem Diadem der Gerechtigkeit geschmückt sein. So erweist sie sich selbst als Abbild der urbildlichen Schönheit [2]. Specieller in Beziehung auf den Urstand heißt es Orat. cat. 5: „Da der Mensch zum Genuß der göttlichen Güter geschaffen ist, muß er in seiner Natur etwas Gottverwandtes gehabt haben. Darum war er auch mit Leben, mit Vernunft, mit Weisheit, mit Unsterblichkeit und mit allen der göttlichen Natur zukommenden Gütern ausgestattet .. ein Besitz, von welchem gegenwärtig beinahe das Gegentheil gefunden wird — woraus jedoch

---

1) de inc. 3—5. 13. 14, adv. gentes c. 2: ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα πεποίηκεν .. δοὺς αὐτῷ τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἔννοιαν καὶ γνῶσιν, ἵνα τὴν ταὐτότητα (mit dem Logos) σώζων, μήτε τῆς περὶ θεοῦ φαντασίας ποτὲ ἀποστήσῃ, μήτε τῆς τῶν ἁγίων συζήσεως ἀποπηδήσῃ. Erkenntniß Gottes, Leben in Gott, wahres Sein sind bei Athan. Correlata, vgl. c. Ar. IV, 10. — 2) de epif. hom. Op. T. I. p. 53. 87.

keineswegs folgt, daß die Menschheit nie im Guten gestanden". Auch in der Schrift von dem jungfräulichen Stande rühmt er die ethische Schönheit und Reinheit des Gottesbildes, und läßt es durch die Sünde bald mit Schmutz bedeckt, bald verloren gehen [1]). Noch significanter spricht sich Cyrill v. Alex. adv. anthrop. c. 2. 3. 5. 10 aus: „Das Ebenbild Gottes bestand darin, daß der lebendigen und vernünftigen Seele ex prima creatione die *ἐπιτηδειότης φυσικὴ πρὸς τὸ ἀγαθόν*, näher das Streben und die Erkenntniß des Guten, die wirkliche, positive Richtung auf das Gute eingepflanzt war, wovon das den Heiden ins Herz geschriebene Gesetz noch ein Nachklang ist". Indem Gott den Leib mit der *ψυχῇ* beseelte, *ἐγκατεβάλετο αὐτῇ παντὸς ἀγαθοῦ ἔφεσίν τε καὶ γνῶσιν ... τὸ θέλειν ἐπιμελεῖσθαι τῆς ἀγαθότητος καὶ δικαιοσύνης*, studium probitatis atque justitiae". So war die menschliche Natur im Anfange *δικαία κ. ἀγαθή*, geschmückt mit wunderbarer Schönheit und trug die Züge ihres Schöpfers, das Bild seiner Güte an sich; heilig das Anfangsstadium des menschlichen Lebens, Heiligung die ganze Tendenz desselben, nur daß die aktuelle Bethätigung dieses Zustandes noch fehlte (*οὐ πάντως δὲ ἡ ἐνέργεια*). Durch die Sünde ist nun das Alles corrumpirt, durch Christus aber wiedergebracht; und zwar haben wir in diesem mehr empfangen als im ersten Adam verloren; weil durch ihn der menschlichen Natur nicht nur das Streben nach Heiligung (das studium sanctitatis) restituirt, sondern auch die Verwirklichung und Bethätigung derselben (*το κατ' ἐνεργεῖν*) erwirkt worden ist". Und diese Ansicht läßt sich bis herunter auf Johannes v. D. verfolgen, bei dem wir de fide orth. II, 12 lesen: „Gott schuf den Menschen sündlos, rechtbeschaffen, tugendhaft (*ἄκακον, εὐθῆ, ἐνάρετον*), schmerzlos ... mit jeglicher Tugend geschmückt, mit allen Gütern ausgestattet, gleichsam eine zweite kleine Welt innerhalb der großen, eine Art anbetenden Engels, ein Mittelwesen, einen Schauer der sichtbaren, einen Eingeweihten in die geistige Schöpfung, einen

---

[1]) Opp. III, p. 149: *ἐμπεσὼν τῷ βορβόρῳ τῆς ἁμαρτίας ἀπώλεσε τὸ εἰκὼν εἶναι τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ*; ähnlich de orat. dom. 754: *ὁ τῆς εἰκόνος ἀφανισμὸς καὶ ἡ λύμη τοῦ θείου χαρακτῆρος*. Doch gehört dieß zu den Ueberschwänglichkeiten, an denen der Nyssener so reich ist; an and. Orten läßt er das Ebenbild, nur entstellt, in der Seele fortbestehen. — Dieselbe Anschauung, nur einfacher, bei Greg. v. Naz. Ullmann S. 416.

König der irdischen Dinge, königlich beherrscht von Oben [1]), irdisch und himmlisch, zeitlich und unsterblich, sinnfällig und geistig wahrnehmbar, mitteninne zwischen Größe und Niedrigkeit, Geist und Fleisch in Einer Person — Geist der Gnade wegen, Fleisch wegen der Selbstüberhebung: das Eine, damit es bleibe und den Allgütigen verherrliche, das Andere, damit es leide und leidend seiner gedenke und gezüchtigt werde, wenn der Mensch ob seiner Größe sich selbst erhöhe; ein lebendes Wesen, welches hienieden im gegenwärtigen Lebensstande Gegenstand der göttlichen Fürsorge ist, und anderswohin, d. h. in die zukünftige Welt versetzt wird, und (was der Höhepunkt des Geheimnisses ist) welches zu Gott hinneigend vergottet wird, vergottet aber mittelst Theilnahme an der göttlichen Erleuchtung, ohne in die göttliche Substanz verwandelt zu werden" [2]) de fide orth. II, 12.

Geringer schlagen allerdings die Antiochener den Urstand insofern an, als sie die menschliche Natur schon mit der Anlage zur Sterblichkeit geschaffen sein lassen und die ursprüngliche Integrität auf die rein formale Freiheit beschränken [3]). Der Mensch soll Alles, was er auf dem sittlichen Gebiete sein soll, durch seine Freiheit werden. Erst dadurch, daß er dieß wird, vollendet sich seine Schöpfung. Das Bild selbst besteht nach Theodor darin, daß der Mensch die Synthese aller Gegensätze des Universums, des Sichtbaren und Unsichtbaren, Sinnlichen und Geistigen, Sterblichen und Unsterblichen, das Einheitsband des Alls, der Mikrokosmus ist, oder genauer, zu werden bestimmt ist, — ein Ziel, dessen Erreichung aber erst ins jenseitige Leben fällt [4]). —

Sehen wir davon ab, so dürfen wir es als gemeinsame Lehre der griechischen VV. bezeichnen, was auch die Lateiner ohnehin bekennen:

---

[1]) Bei Lequien steht: βασιλευόμεν; es muß aber heißen βασιλευόμενον, wie die Veroneser Ausgabe vom Jahr 1531 hat. — [2]) In abgeschwächter Form findet sich derselbe Gedanke auch bei Chrysostomus (in genes hom. 17 u. 21), der übrigens das „Bild Gottes" lediglich in der Herrschaft über die Schöpfung sieht, und die höhere Ausrüstung des Menschen supernaturalistisch wie ein donum superadditum denkt (Förster: Chrys. S. 64), während sie von Athan., Basil. und Cyrill geradezu als das Normale und Naturgemäße bezeichnet wird; sie ist uns φυσικῶς eingeprägt unmittelbar mit der Schöpfung unserer geistigen Natur.

[3]) Theodor v. M.: Der Mensch des Anfangs war weder unsterblich noch unwandelbar. — [4]) Comment. in ep. ad Rom. 8, 19 und Col. 1, 15. σύνδεσμος τῆς κτίσεως. Das Nähere in Wörter's Pelagianism. S. 20 ff.

Deus fecit hominem rectum et per hoc bonae voluntatis. Und ebenso stimmen sie darin überein, daß der Mensch des Anfangs in seiner Freiheit die Möglichkeit besaß, in diesem Stande zu beharren, aber auch der Gemeinschaft mit Gott zu entfallen.

Wir sehen, der Gedanke einer ursprünglichen Integrität und Gottesgemeinschaft durchdringt die kirchliche Theologie seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts.

Er ist die Voraussetzung der Lehre vom Fall und von der Sünde, zu der wir sofort übergehen:

1) Vom Teufel verführt und betrogen fiel der Erstgeschaffene von Gott ab. Dieser Sündenfall ist von Gott vorhergesehen aber zugelassen, weil er dem Menschen die Freiheit nicht entziehen wollte, und weil er ihn daraus wiederherstellen konnte und wollte [1]). Die Folge (direkt oder indirekt) aber war, daß das menschliche Geschlecht der Herrschaft des Teufels, der Macht des Todes und einem sündigen Hang anheimfiel.

Mit Absicht zählen wir die Folgen in dieser Reihe auf. Denn die Macht des Teufels und des Todes stellen fast sämmtliche Kirchenlehrer unseres Stadiums voran. Sie wiederholen es Alle, was schon die Apologeten ausgesprochen hatten: Justin dial. 88: „Das Menschengeschlecht ist seit Adam dem Tode und der Verführung der Schlange verfallen" [2]), und Irenäus V, 21, 1: „Der Feind hat uns in Adam in seine Knechtschaft gebracht, Eva ist durch ihren Ungehorsam sich selbst und dem ganzen Geschlechte die Ursache des Todes geworden" [3]). Und beides hat für sie ein weit größeres Gewicht als für das moderne Bewußtsein. Denn den Einfluß des Teufels denken

---

[1]) Justin dial. 102. Irenäus III. 20, 1. 2. IV. 39, 1. Orig. c. Cels. VII, 65. de pr. III. 2, 7. Tertullian adv. Marc. II, 7: non intercessit Deus adversus ea quae noluit evenire, ut conservaret ea quae voluit, arbitrii libertatem.

[2]) τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, vgl. c. 10, 3. — [3]) adv. Haer. III. 23, 3: diabolus captivum duxit hominem, effecti sumus servi diaboli; III. 18, 7. V. 21, 3: quoniam apostata angelus in initio homini suasit transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate, potestas autem ejus est transgressio et apostasia, et his colligavit hominem, ebd. 1: per priorem generationem mortem haereditavimus. III. 19, 3. IV. 41, 2. 22, 1. Duncker 134 f.

sie eben so tiefeingreifend als umfassend, wenn auch nicht als zwingend. Von ihm leiten sie (s. oben) alle Feindschaft gegen Gott und sein Reich, alle physischen und moralischen Uebel her, von ihm den Tod und Verführung zum Unglauben und Aberglauben, Reizung zu fleischlichen Lüsten und sündlichen Leidenschaften [1]). Ἐξ ἐκείνου (Adam) εἰς πάντας ἀνθρώπους ἐξέτεινεν ὁ διάβολος τῆς κακίας αὐτοῦ ἐνέργειαν, sagt Athan. c. Apoll. II, 9, und Basilius: „Vor der Erscheinung Christi waren die Menschen dem Joch des Teufels unterworfen, der Freiheit beraubt, durch die Sünde gefangen hinweggeführt". Quod Deus non sit auctor mali 78. 79. Unter dem Tode aber verstehen sie zwar zunächst den leiblichen, dahinter aber steht häufig der Gedanke eines Verlustes des wahren Lebens, bald im Sinne eines Zurücksinkens ins Wesenlose, bald als Verlust der Lebensgemeinschaft mit Gott: nihil aliud est mors, quam a vita discedere, χωρισμὸς θεοῦ. In diesem zwiefachen Sinne gefaßt ist der Tod göttliches Strafgericht; so bei Origenes, Athanasius und den namhaftesten Kirchenlehrern des 4. und 5. Jahrhunderts, während einige griechische Apologeten unter dem in Folge des Falls eingetretenen Tode nur den leiblichen verstanden und diesen als eine Veranstaltung der göttlichen Gnade betrachtet hatten, damit die Sünde im Menschen sich nicht verewige [2]). Jedenfalls bleibt es also, wenn wir Theodor v. M. ausnehmen, die herrschende Ansicht, daß in Folge der Uebertretung Adams der Tod

---

1) Z. B. Justin Apol. II, 5, Athenag. suppl. 25, Tatian 7, über Origenes m. Monogr. 185. Baur's D.-Gesch. 583 ff., eine Sammlung hiehergehöriger St. in Usteri's Paulin. Lehrbegr. Anhang III. — 2) Justin (der die Sterblichkeit eine φυσικὴ φθορά nennt, fragm. II, 253) scheint Tod in dieser Doppelgestalt genommen zu haben (Semisch 2, 395); bei Irenäus klingt jedenfalls die tiefere Bedeutung wenigstens durch III, 22 (Duncker 129), Theophil. beschränkt ihn auf den leiblichen. Clemens Al. erklärt zwar Strom. VII, 11 das Sterben für ein in der Natur begründetes Ereigniß, sagt aber cohort. 9: Die Schlange verknechtet auch jetzt noch die Menschen; εἰς γὰρ ὁ ἀπατέων ἄνωθεν μὲν τὴν Εὔαν, νῦν δὲ ἤδη τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους εἰς θάνατον ὑποφέρων. Origenes unterscheidet ad Rom. VI, 12 in jenem zwiefachen Sinn; die Trennung des Leibes von der Seele ist etwas indifferentes, die Scheidung der Seele von Gott ist das eigentliche Uebel: haec mors invidia diaboli introivit in orbem terrarum, vgl. in Levit. hom. IX, 11. Auch Athanasius de inc. 3. 4. c. Apoll. I, 7: bezieht den Tod auf Leib und Seele; jenen trifft der Urtheilsspruch: „Du sollst zur Erde werden", diese: „Du sollst des Todes sterben". Ebenso die Gregore.

und mit dem Tode das Verderben in das menschliche Geschlecht eingedrungen und zu Allen hindurchgedrungen sei.

Was den **dritten Punkt** betrifft, so fragt es sich zunächst, welche Consequenzen die griechischen Kirchenlehrer ihren oben angeführten Aussagen über Urstand und Fall gegeben haben? Die Antwort ist, daß damit oder von da an eine Verdunklung der Vernunft, eine Schwäche zum Guten, eine Uebermacht der Sinnlichkeit über die höheren Potenzen und eine Allgemeinheit des Sündigens in der Menschheit eingetreten sei. So viel geben Alle, wenn auch in verschiedener Form, zu.

Nach Justin sind die Menschen von Geburt „Kinder der Nothwendigkeit und Unwissenheit", im Gegensatz zu der Freiheit und Erkenntniß, die sie durch die Wiedergeburt erlangen, — „in schlechten Sitten und Gewohnheiten erwachsen, mit der bösen Lust behaftet, welche die argen Geister zum Bundesgenossen nehmen" [1]. „Keiner ist rein von Sünde, auch wenn sein Leben auch nicht einen Tag währte", bekennt selbst Clemens Al., den man gewöhnlich ausnimmt: *τὸ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν*, der Logos allein ohne Sünde, paed. III, 12; Origenes, zu Psalm 51: „Jeder muß mit Psalm 51 von sich sagen: ich bin aus sündigem Samen erzeugt und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen, *πάντες πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν*; schon der Begriff des „natürlichen Menschen schließt den der Verkehrtheit in sich" [2]. Nach Irenäus hat der Mensch die ursprüngliche stola sanctitatis und den kindlichen Sinn durch seinen Ungehorsam verloren", er hat sich jeder Art irdischer Lust und Vergnügen hingegeben, weshalb er mit Recht verdammt werde (IV. 4, 3). Losgetrennt von Gott und ihm entfremdet, sei er des Teufels Schüler geworden und in die Knechtschaft des alten Ungehorsams und der Sünde gerathen, — und von Christo sagt er: er habe erlöst eam carnem, quae in peccato detinebatur [3]. Noch tiefer geht Athanasius. Hat er oben de incarn. vornehmlich den Verlust des wahren Lebens betont, — es verschwand *ὁ λογικὸς καὶ κατ' εἰ-*

1) Apol. I, 10: *τέκνα ἀνάγκης καὶ ἀγνοίας .. ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς*, Apol. I, 10: *ἡ ἐν ἑκάστῳ κακὴ πρὸς πάντα καὶ ποικίλη φύσει ἐπιθυμία.* — 2) Hom. in Levit. XII, 14. VIII, 3. c. Cels. III, 62–69, meine Monogr. 198 ff. Ebenso Didymus zu 1 Joh. 5, 19: totus mundus ait, quod omnes sub peccato nascimur, quoniam ipse ortus in vitio est; Guericke de schol. alexdr. p. 363. — 3) III. 19, 1. III. 23, 5.

κόνα ἄνθρωπος — so entgegnet er den Apollinaristen, daß der Teufel durch Verführung den Samen der sinnlichen Lust in die vernünftige Natur des Menschen eingestreut und so das Gesetz der Sünde (τὸν νόμον τῆς ἁμαρτίας) und den durch die Sünde herrschenden Tod in die menschliche Natur eingeführt habe, daher sei es ihr, der gefallenen (ἐν παραβάσει γενομένῃ) unmöglich, sich selbst wieder zur Freiheit herzustellen, c. Apoll. II, 6 (oben): ἐξ ἐκεινοῦ etc. II, 9. c. Ar. I, c. 51: τοῦ Ἀδὰμ παραβάντος εἰς πάντας ἀνθρώπους ἔφθασεν ἡ ἁμαρτία; cont. Apoll. I, 15: Durch den Ungehorsam Adams wurde der Mensch empfänglich für die Teufelssaat καὶ ἐνέργει λοιπὸν ἡ ἁμαρτία ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου πρὸς ἐπιθυμίαν πᾶσαν .. nicht als ob der Teufel nach manichäischer Weise Schöpfer der Natur wäre, ἀλλα φύσεως παρατροπὴν ἐκ παραβάσεως εἰργάσατο καὶ οὕτως ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος πάντων ἀνθρώπων. Ausführlich beschreibt er die immer wachsende Herrschaft des Bösen in der Menschheit, wie die Seele, nachdem sie sich von dem Guten, dem wahrhaft Seienden, abgekehrt, verdunkelt, dem Wesenlosen sich zugewendet, in den sinnlichen Begierden ihre Befriedigung gesucht habe [1]). Basilius de sp. s. 14: Adam sei nothwendiger Weise in uns Allen bis zum Ende, vermöge der Continuität des Geschlechtes, deshalb sterben wir Alle in Adam, und es herrschte der Tod bis zur Erfüllung des Gesetzes, bis zur Erscheinung Christi. Gregor v. Nyssa Or. c. 16: ἡ ἀρχὴ τοῦ θανάτου ἐν ἑνὶ γενομένη πάσῃ συνδιεξῆλθε τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει Cyrill v. Jer. cat. II, 4. 5. XIII, 2. Der Gegner des Origenes, Methodius, sagt: „Seitdem der erste Mensch durch Verführung Gottes Gebot übertrat, nahm die Sünde, welche ihren Ursprung in dem Ungehorsam genommen hatte, Wohnung in ihm; so entstand die Rebellion (στάσις), indem wir des göttlichen Einhauches beraubt, mit unruhigen und unziemlichen Gedanken, mit sinnlichen Lüsten erfüllt wurden, welche die listige Schlange uns einhauchte [2]). Auch Basilius in Ps. 32 verbindet die Herrschaft des Todes

1) Wenn er c. Op. II, 8 den Satz natura nequit absque peccato esse verwirft, so thut er es gegenüber der manichäischen Lehre, die das Böse als eine Naturnothwendigkeit ansieht und Gott zum Schöpfer desselben macht; c. 6. 9. Dagegen heißt es c. Ar. II, 68: „Die Nachkommen Adams σάρκες ὄντες καθ' ἑαυτούς, wären (ohne Christum) dem Gesetze unterlegen, wegen der Schwachheit des Fleisches". — 2) Phot. bibl. cod. 295 bei C. Münscher S. 346 und Wörter: der Pelagianismus S. 139.

mit den sinnlichen Begierden, und Cyrill v. Alex. versichert wiederholt: *τῆς ἐν Ἀδὰμ παραβάσεως γεγόναμεν κοινωνοί* (de ador. in spir. Opp. T. I, 395).

So vielstimmig bezeugen die griechischen Kirchenlehrer die seit dem adamitischen Fall in die Menschheit eingedrungene Depravation — es ist ihre eigene Erfahrung, die sich darin ausspricht. Und diese Sündigkeit ist ihnen zugleich Schuld. Um ihretwillen ruht der göttliche Zorn auf ihr: „Das ganze Menschengeschlecht wird unter dem Fluch erfunden nach dem Gesetze Mosis, denn Keiner hat es ganz erfüllt; mehr oder weniger als andere haben die einen die göttlichen Gebote gehalten. Wenn aber schon diejenigen, welche unter dem Gesetze sind, der Fluch trifft, wie weit mehr alle Heiden, welche den Götzen dienen und allen Lastern fröhnen? Justin dial. 95. Irenäus V. 17; 1: Wir sind Alle von wegen der Uebertretung des Gesetzes Schuldner Gottes, debitores Deo, der condemnatio verfallen. Athanasius: „Die Menschheit ist um der Uebertretung willen mit dem Fluch belastet, der Strafe schuldig" (S. 387 ff.).

Indessen sind es nicht blos solche einzelne Aussagen, in welchen die VV. dieß bezeugen: das ganze Christenthum beruht ihnen auf dieser Voraussetzung. „Denn die Oekonomie Gottes unseres Heilandes ist ein Ruf zur Rückkehr aus dem Fall und eine Umkehr zur Gemeinschaft mit Gott aus der Entfremdung von ihm, welche aus dem Ungehorsam entsprang; sie ist Wiedergeburt zum neuen Leben — setzt also das Vorhandensein der Sünde und des Todes voraus, Basilius de sp. s. 15. Die namhaftesten Kirchenlehrer begründen daraus das Bedürfniß einer Erlösung [1]).

Man kann also nicht sagen, sie hätten den status corruptionis so gering angeschlagen, wie es gewöhnlich in den Dogmengeschichten geschieht [2]). Das Bild, das sie, insbesondere die Kirchenlehrer des 4. und 5. Jahrhunderts, entwerfen, ist dunkel genug. Bekannt ist der summarische Ausspruch des Athanasius: „Mit dem Fall des Menschen ist Alles in Zerrüttung gerathen; der Tod herrschte von Adam bis Mose, die Erde ist verflucht, die Hölle aufgethan, der Himmel ergrimmt, der Mensch verderbt und verthiert und der Teufel hat sich unserer be-

---

1) Vgl. Greg. v. Nyssa orat. cat. 14.

2) Von Münscher, Baur 291, Nitzsch 254, auch von Luthardt S. 13 f.

mächtigt [1]). Wir fügen eine weniger beachtete Stelle aus Gregor von Nyssa hinzu, weil in ihr der Unterschied zwischen der allgemeinen Menschheitssünde und den individuellen Sünden zum Ausdruck kommt. Er schreibt in seiner Auslegung des Vater Unser zur 5. Bitte: „Untersuchen wir zuvörderst, welches die Schuldvergehungen der menschlichen Natur sind (τά ὀφειλήματα, οἷς ὑπόχρεως ἡ ἀνθρωπίνη φύσις). Erstlich schuldet der Mensch Strafe dafür, daß er von Gott seinem Schöpfer abgefallen und zu dem Feind übergelaufen ist, ein flüchtig gewordener und untreuer Knecht seines natürlichen Herrn; zweitens daß er die böse Knechtschaft der Sünde (δουλείαν) gegen die unumschränkte Freiheit eingetauscht und es vorgezogen hat, anstatt in der Gemeinschaft mit Gott lieber unter dem tyrannischen Regiment der zerstörenden Macht (des Teufels) zu leben. Aber auch daß sein Blick nicht auf die Schönheit dessen, der ihn gemacht hat, gerichtet ist, sondern daß er der Häßlichkeit der Sünde sein Antlitz zugekehrt hat, kann man dieß wohl für ein geringeres Böse als irgend ein anderes ansehen? Und daß er die göttlichen Güter verachtet und die Lockspeise des Bösen vorgezogen, welche Strafe hat er damit verschuldet! Und daß er das Ebenbild ausgelöscht (ὁ τῆς εἰκόνος ἀφανισμός) und die Züge Gottes besudelt hat, welche von der ersten Schöpfung her uns aufgeprägt waren, daß wir den Groschen verloren und den Tisch des Vaters verlassen haben und gegangen sind mit den unsaubern Schweinen zu leben, und die Verschleuderung des theuerwerthen Reichthums und welche sonstigen derartigen Vergehungen die heilige Schrift und das eigene Nachdenken uns zeigen, welche Rede könnte sie alle aufzählen? Da nun ob solcherlei und so vieler Vergehungen willen das Menschengeschlecht Gotte zur (Bezahlung der) Strafe verhaftet ist, so will uns die Schrift durch die Anweisung zum Gebet belehren, daß wir niemals im Gespräche mit Gott allzukühn reden sollten, wie wenn unser Gewissen rein wäre und einer sogar noch so frei von menschlichen Fehlern sein sollte". Denn vielleicht mag jemand, weil er sein Leben nach den Geboten eingerichtet, mit jenem reichen Jüngling es von seinem Wandel rühmen: das habe ich Alles gehalten von Jugend auf, und mag annehmen, daß es für ihn und seinesgleichen, weil er nicht gegen die Gebote gefehlt hat, . . . keiner Bitte um Vergebung bedürfe, sondern

1) Opp. ed. Bened. I, 1 p. 104.

nur für solche, die ihr Gewissen durch Hurerei, Götzendienst, Habsucht u. s. w., überhaupt durch (bestimmte) Vergehungen verletzt haben, nimmermehr aber für Leute wie Elias, Johannes der Täufer, Petrus, Paulus, Johannes, denen die Schrift ein so herrliches Zeugniß gibt . ." „Aber damit Niemand im Hinblick auf solche Beispiele jenem Pharisäer nachfrevle, der nicht einmal erkannte, was er von Natur war — denn die Schrift lehrt, daß kein Mensch seiner Natur nach vom Schmutz der Sünde unbefleckt sei und sein könne, — so gebietet uns das Wort des Herrn, nicht auf die guten Thaten zu schauen, sondern die Erinnerung an die gemeinsame Schuld der menschlichen Natur aufzunehmen, die jeder durchaus selbst theilt, da er ja auch die Natur theilt[1]), und den Richter anzurufen, daß er Vergebung der Sünden gewähre . . . Darum brauchen wir (Alle) mit Recht diese Worte: Vergib uns unsere Schuld, also daß, wenn einer auch Moses oder Samuel oder sonst an Tugend noch so hervorragend wäre, er doch diese Rede für sich passend hielte, weil er Mensch ist, weil er mit Adam dieselbe Natur und somit auch seine Verbannung theilt. Das Bisherige stellt die vorliegende Bitte unter den allgemeinen Gesichtspunkt. — „Indessen, so fährt die Rede fort, um den Sinn des Ausdrucks zu fassen, braucht man den Gedanken nicht auf die gemeinschaftliche Natur (*τὸ κοινὸν τῆς φύσεως*) zu beziehen, es genügt die bewußte Vergegenwärtigung des eigenen individuellen Lebens, um die Bitte um Erbarmung zu einer nothwendigen zu machen. Denn nach meiner Ansicht ist es bei der Art unseres in Sinnliches und Geistiges getheilten Lebens bei dem Uebergewicht der Sinnlichkeit schwierig oder ganz unmöglich, nicht irgend einmal von der Sünde afficirt zu werden". Der Zusammenhang dieser Corruption mit der ersten Sünde wird dabei nur sehr allgemein bezeichnet. Letztere erscheint mehr nur als der geschichtliche Ausgangspunkt; Vererbung der Sündigkeit auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung wird nicht eigens gelehrt. Erwägt man aber, in welch' enge Verbindung die angeführten Stellen die Sündigkeit mit der Sterblichkeit, und in welch causalen Zusammenhang sie den Tod mit dem Falle Adams setzen, und nimmt man zu den mitgetheilten Aussprüchen des Athanasius, Basilius, der Gregore

---

[1]) *τὴν μνήμην τῶν κοινῶν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὀφειλημάτων, ὧν πάντως τις καὶ αὐτὸς μετέχει.*

u. A. hinzu, was Methodius a. a. O. sagt: „Unser Stammvater hat durch die Uebertretung des göttlichen Gebotes seine ganze Nachkommenschaft hinfällig gemacht (*πᾶν σπέρμα αὐτοῦ ἀκιδνότατον κατέστησεν*), indem er sie mit bösartigen Auswüchsen der Sünde befleckte“; oder was Gregor v. Nyssa Orat. cat. 16: „Wer ist so erhabenen und großen Sinnes, daß er nach beiden Richtungen hin von der Besudlung des Bösen frei bliebe? wessen Auge ist ohne Sünde, wessen Ohr ohne Schuld? wer ist frei von der thierischen Lust des Gaumens und des Bauches, wessen Tastsinn rein von sündlicher Befleckung“? .. — nun folgt eine lange Aufzählung der von Außen her auf den Menschen eindringenden Sünden und der von Innen herauskommenden Lüste und Begierden. Dann heißt es ...: „Da nun diese Mängel bei den Einen in roherer und schlimmerer, bei den Andern in milderer Form uns anhaften und daher überall und durchaus in Allen, welche die gleiche Natur theilen, auch eine Theilnahme an den Vergehungen der Natur stattfindet: darum fallen wir vor Gott im Gebete nieder und rufen ihn um Vergebung der Schuld an“ (p. 758) [1]); vergleicht man damit Orat. cat. 16: „Wir haben von Geburt den Trieb zum Bösen in uns als die Krankheit unserer Natur“, oder aus der Auslegung der Seligpreisungen: „Nach dem Gesetz der Natur wird das Geborene dasselbe mit dem, aus welchem es entstanden ist, aus einem Menschen ein Mensch .. aus einem Sündhaften wieder ein solcher, so daß die Sünde gewissermaßen mit dem Eintritt ins Leben entsteht, zugleich mitgeboren wird, mitaufwächst und mitendet an der Grenze des Lebens“ [2]): — so kann man nicht umhin, hier die Anfänge einer Erbsündenlehre zu erblicken.

Dennoch aber, — dieß muß sofort als ergänzende Näherbestimmung hinzugefügt werden, — dennoch lassen eben diese Kirchenlehrer die Corruption nicht so tief in die Natur eindringen, als man nach dem Bisherigen erwarten sollte: sie haftet nur an der Außenseite, sie besteht ihnen wesentlich nur theils in dem Uebergewicht der Sinnlichkeit über die höheren geistigen Potenzen, theils in einer dadurch bedingten Schwäche der Willenskraft [3]): — die Freiheit selbst ist da-

---

1) Opp. ed. Morell. T. 1, p. 754 ff. — 2) Opp. VI, 817: *οὐκοῦν συνυφίσταται τρόπον τινὰ τοῖς γινομένοις ἡ ἁμαρτία, συναποτικτομένη τε καὶ συναύξουσα καὶ τῷ τῆς ζωῆς ὅρῳ συγκαταλήγουσα.*

3) Infirma est humana natura et, ut fieri possit firmior, divino auxilio

durch nicht alterirt. Ohngeachtet jener Schwächung unterliegt der Mensch auch jetzt noch keinem Zwang zum Bösen (non cogitur), besitzt auch jetzt noch ungeschmälert das Vermögen, das Gute wie das Böse zu wählen und zu thun (Wahlfreiheit, *τρέπεσθαι ἐπ' ἀμφότερα προαιρεῖσθαι*). Wäre es anders, so hätte er aufgehört, ein sittliches, selbstverantwortliches Wesen zu sein. Hieher gehören die oben S. 440 angeführten Stellen; wir fügen noch einige hinzu, die sich stricte auf den gegenwärtigen Lebensstand beziehen. Iren. IV, 37: sui arbitrii et suae potestatis (est) homo .. Non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium homini servavit dominus.. Si legem transgreditur, suamet culpa est, non Dei[1]). Ebenso Clemens an zahlreichen Orten der Str., wo er das *τὸ ἐφ' ἡμῖν* als unbeschränkte Wahlfreiheit faßt und von dessen Gebrauche Heil und Unheil des Menschen abhängig macht: „Gott will, daß wir durch uns selbst selig werden, denn das ist die Natur der Seele, daß sie sich selbst bestimme" [2]). In dem maßgebenden System des Origenes bildet ohnehin die Freiheit den Alles bestimmenden Mittelpunkt, z. B. de Princ. III, 1: ut boni aut mali simus, nostrae est voluntatis, ebd. 3: „Die Entscheidung für das Gute wie für das Schlechte bleibt immer unserer Vernunft und Freiheit anheimgegeben"; 6: „Gut und richtig leben ist unser Werk, und Gott fordert dieß von uns, nicht als etwas durch ihn (*ὡς οὐκ αὐτοῦ ὄν*), oder durch sonst etwas Aeußeres zu bewirkendes, noch als Sache des Verhängnisses, sondern als unser eigenes Thun" (*ὡς ἡμέτερον ἔργον*)[3]). Athanasius, gleichfalls von dem gefallenen Menschen, c. gent. 4: *ἡ ψυχὴ .. δύναται ὥσπερ πρὸς τὰ καλὰ νεύειν, οὕτω καὶ τὰ καλὰ ἀποστρέφεσθαι* c. Ar. III, 62); Methodius cod. 236:

---

eget, Orig. Hom. in Luc. XI. Die Belege hernach bei der Lehre von der göttl. Gnadenhilfe.

1) Vgl. IV. c. 12. 26. c. 37 bis c. 39. 1, 3: omnes ejusdem sunt naturae et potentes et retinere et operari bonum, et potentes rursus amittere et non facere. — 2) VI, 708. 702. IV, 633, glauben und nicht glauben, gehorchen oder nicht gehorchen steht in unserer Macht. — 3) de Princ. III, 2 u. 3: Das posse, das natürliche Vermögen des Guten und Bösen, ist von Gott, der Gebrauch davon, das wirkliche Wollen und Vollbringen des Guten oder Bösen ist unser Werk. Vgl. in Ezech. Hom. I, 3: niti, laborare, contendere et per bona opera te ipsum causam fieri tuae salutis — das vermagst du, Mensch.

„Sünde gibt es nur als That persönlicher Freiheit, ohne sie weder Sünde noch Tugend, weder Lohn noch Strafe". Zahlreiche Belege dafür bei Cyrill v. Jer., Chrysostomus, Basilius, Gregor v. Nazianz [1]), Gregor v. Nyssa Orat. cat. 30: „Der über Alles die Macht hat, der hat zur höchsten Ehre für den Menschen auch etwas in unserer Gewalt gelassen, worüber jeder allein Herr ist: das ist der freie Wille (*ἡ προαίρεσις*), ein Niemandem unterworfenes und selbstmächtiges Gut, das auf der Freiheit des Denkens beruht".

Man könnte den Complex dieser Stellen das Programm der griechischen Kirchenlehrer nennen.

Von da aus scheint sich nun das Maß der von ihnen oben behaupteten Corruption um ein Bedeutendes zu reduciren und der Zusammenhang der allgemeinen Sündigkeit mit dem Anfänger des Geschlechtes wieder zu verschwinden. Denn auf Grund dieses ihres Freiheitsbegriffs hat ihnen den Charakter der Sünde nur, was seinen Grund in der eigenen Willensthat des Menschen hat (*ἁμαρτία ἑκούσιος, ἀδικία*) [2]); eine der Natur inhärirende, sie vererbende „Sünde" gibt es nicht und kann es hienach nicht geben; was so aussieht, erscheint wie ein Accidenz, das sich nur von Außen um die Seele legt. Der innerste Kern der menschlichen Persönlichkeit bleibt in seiner Integrität. Der tiefe Begriff des geistlichen Todes kommt jedenfalls nicht zu seinem Recht.

Die Frage nach dem Grunde der doch einmal vorhandenen (nicht geläugneten) allgemeinen Corruption aber wird verschieden beantwortet. Sie erklären dieselbe theils aus der freiwilligen Einwilligung oder Wiederholung der Sünde Adams durch die Nachkommen — Justin setzt zu den oben S. 450 aus dial. c. 88 angeführten Worten hinzu: ***παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου***, was wohl nichts anders heißen kann als: „indem ein jeder von ihnen durch

---

1) Cyr. cat. 30. Epiph. haer. 36: *αἴτιος ἑαυτῷ ἕκαστος γίνεται ἁμαρτίας.* Basil. de sp. s. zu Ps. 61, wo der freie Wille des Menschen einer Wage verglichen wird, weil er gleicherweise nach beiden Seiten hin den Ausschlag geben kann (*τὴν ῥοπὴν ἐφ' ἑκάτερα*). Ueber Greg. v. Naz. Ullmann, über Chrysost. Förster; Greg. v. Nyssa de opific. h. c. 21: *οὐχ οὕτως ἐστὶν ἰσχυρὸν ἡ κακία ὡς τῆς ἀγαθῆς ὑπερισχύσαι δυνάμεως.*

2) Clemens Al. kennt nur zwei Ursachen der Sünde, die *ἄγνοια* und die *ἀσθένεια — ἄμφω δὲ ἐφ' ἡμῶν, τῶν μήτε ἐθελόντων μανθάνειν, μήτε αὐτῆς ἐπιθυμίας κρατεῖν*, Str. VII, 16.

eigene Schuld gesündigt hat" [1]), und Cyrill v. Jerus. sagt cat. 4, 19: „Sündlos in die Welt gekommen, sündigen wir nunmehr mit freiem Willen"; — theils aus der eingetretenen Schwäche und Veränderlichkeit der Natur, oder aus der Trägheit und Unlust zum Widerstand dagegen: „Denn wie die ersten Menschen durch ῥᾳθυμία und ἀργία zu Fall gekommen sind, so ist dieselbe überhaupt die Verursacherin aller Uebel und Sünden" [2]), häufig erklären sie sie auch aus dem in der menschlichen Natur von vorn herein angelegten Gegensatz zwischen der Vernunft und der materiellen Seite, der nur eines Anstoßes bedarf, um zum Conflict zwischen beiden auszuschlagen — offenbar eine Nachwirkung platonischer Anschauung [3]). —

Noch mehr, als ob sie Alles vergessen hätten, was sie oben über Fall, Tod und Allgemeinheit der Sünde ausgesagt, nehmen einige dieser VV. an, daß es von Anfang an solche gegeben habe, die von jeder Sünde frei geblieben seien. So sagt derselbe Athanasius, der ein so tiefes Gefühl für die allgemeine Corruption hat: *πολλοὶ ἅγιοι γεγόνασι καθαροὶ πασῆς ἁμαρτίας* c. Ar. III, 33, und de inc. 12: „Die Menschen hätten in Erkenntniß des alttestamentlichen Gesetzes sich aller Gottlosigkeit enthalten und ein Leben der Tugend leben können"; derselbe Gregor v. Nyssa, den wir vorhin das menschliche Verderben so lebendig schildern hörten, daß die Krankheit aus Unwissenheit (die sinnliche Lust) nicht ausnahmslos über alle im Fleische Lebenden herrsche, und daß diejenigen, welche im Anfang nicht krank geworden, wie Elias und Johannes der Täufer, auch nicht des Heilmittels, der Trauer, der Reue, bedurft hätten [4]). Ja, nicht nur nach Clemens Al. [5]), sondern nach Gregor, dessen Stimme wir soeben

---

1) S. Otto zu d. St. p. 309 sua culpa. Vgl. dial. 124: „Die Menschen haben sich den Tod zugezogen, weil sie auf ähnliche Weise (*ὁμοίως*) wie Adam und Eva sündigten". — 2) Chrysost. in gen. hom. 21, in Mtth. h. 39. — 3) So Greg. v. Naz. Orat. XXXII, 9. XVI, 15. XL, 7. Greg. v. Nyssa de opif. h. c. 12 (p. 72). c. 18 (93). c. 21 de orat. dom. (p. 741 u. 756 f.), in der Schrift v. D. *παρθενία* und sonst geradezu aus der Geschlechtlichkeit und dem Geschlechtsverkehr; Cyrill v. Al. aus der sinnlichen Natur des Menschen, welche durch den freien Fall Adams entfesselt wurde, Opp. (ed. Aubert) T. I. p. 9. 10. — Irrig aber Nitzsch 356: „Den (unbewußten?) Hintergrund aller dieser unzureichenden Erklärungen habe die Annahme gebildet, daß die Neigung zur Sünde in der Endlichkeit des menschlichen Wesens begründet sei". — 4) de iis qui praemat. abrip. p. 329, de beat. 782. — 5) Str. III, 16.

vernahmen, ist das unmündige Kind ohne alle Befleckung und bedarf daher keiner Reinigung (a. a. O. 329), auch der Nazianzener und Basilius sprachen die ungetauften Kinder von (eigener) Sünde frei — *ἀπόνηροι* nennt er sie. Ebenso Chrysostomus ad neoph.: „Wir taufen die Kinder, obwohl sie keine Sünde haben"; zu Ps. 51 weist er ausdrücklich die Deutung von einem erblichen Verderben ab; zu Röm. 7, 19. 20 bemerkt er, der Apostel schreibe damit weder der Natur der Seele, noch der Natur des Fleisches als solcher die Schuld zu, sondern dem bösen Thun (der *πρᾶξις*), und zu Röm. 5, 19: „daß deshalb, weil Adam sündigte und sterblich wurde, auch diejenigen, die von ihm abstammen, solche seien, nämlich *θνητοί*, ist nichts Ungereimtes; daß aber in Folge seines Falls ein Anderer Sünder geworden — was für eine Consequenz (*ἀκολουθία*) hätte das? Denn in solcher Weise könnte er nicht als der Strafe schuldig erfunden werden, sofern er ja nicht aus sich selber ein Sünder geworden wäre. Was bedeutet sonach das *ἁμαρτωλός* hier? Wie mir scheint: der Strafe Schuldige und zum Tode Verurtheilte" (*τὸ ὑπεύθυνοι κολάσει καὶ καταδεδικασμένοι θανάτῳ* Hom. X, 2. 3). Fast mit den nämlichen Worten spricht sich Cyrill v. Alex. aus: „Nicht als ob wir mit Adam das Gebot übertreten hätten, sondern weil er sterblich geworden, übertrug er auf seine Nachkommen den Fluch". Genau so sieht es auch Joh. v. Damascus an [1]).

Nehmen wir die obigen Aussagen über die dem Menschen verbliebene Willensfreiheit hinzu, so will jeder Zusammenhang der Sündigkeit des Einzelnen mit der Gattung und mit dem Anfänger derselben vollends verschwinden. Daher das herkömmliche Urtheil, die griechischen Kirchenlehrer wüßten n i c h t s v o n e i n e r E r b s ü n d e [2]).

In der That sind es zwei differente Anschauungsweisen, die uns hier und die uns oben entgegentreten. Sie lassen sich nicht in der Weise ausgleichen, daß man die letztere durch Eintragung der ersteren bis auf ein Minimum abschwächt; sie gehen von verschiedenen

---

1) C. adv. anthropom. I, e. 8. Joh. de fide orth. II, 28. — Die Antiochener fassen dagegen das menschliche Verderben vorzugsweise als Schwäche und leiten diese von der Sterblichkeit ab; Theodor: Die *θνητότης* bewirkt das Sündigen, Förster S. 76.

2) Münscher, Baur, Nitzsch.

Gesichtspunkten und Gegensätzen aus unvermittelt neben einander her. Der herrschende Freiheitsbegriff hält sie auseinander.

Ganz fehlt indessen doch auch der letzteren Richtung der Gedanke einer Erbsünde nicht. Denn einmal setzt sie doch den einzelnen Menschen immer zugleich in ein Verhältniß zur Gattung und die einzelnen Sünden zu der allgemeinen Zuständlichkeit derselben, wie die, wenn auch verfehlte, Ableitung derselben beweist. Sodann bringt sie die allgemeine Sündigkeit, insbesondere die Herrschaft der Sinnlichkeit in engste Verbindung mit der Sterblichkeit; diese aber geht auf den Stammvater des Geschlechtes zurück, an dessen in Folge des Falls eingetretenem Tode Alle theilnehmen. Und diese Theilnahme ist durch die natürliche Abstammung vermittelt. Endlich erkennen die genannten Kirchenlehrer auch in den Kindern eine gewisse natürliche Befleckung von der Geburt her oder durch die Geburt an: quaecunque anima in carne nascitur, iniquitatis et peccati sorde polluitur. Und wenn sie derselben auch den Charakter der *ἁμαρτία* nicht zugestehen, was sie ja vermöge ihres Begriffs von der Sünde nicht können, so halten sie doch die Kinder um ihretwillen der Reinigung durch die Taufe für bedürftig. Keiner von den VV., auch Clemens und Chrysostomus nicht, hat das geläugnet. Sie unterscheiden da mit Origenes zwischen sordes peccati und peccatum. Er fragt: „Kann denn ein neugeborenes Kind sündigen? — und doch hat es Sünde (peccatum), von welcher Niemand, auch wenn er nur einen Tag gelebt (Hiob 14, 4), rein sein kann und wofür ein Opfer angeordnet ist, — und er setzt hinzu: quia per baptismi sacramentum nativitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli .. baptizantur in remissionem peccatorum [1]). Ebenso fragt Athanasius fragm. in Matth. 177: *ποίαν ἁμαρτίαν ἔχει τὸ αὐθήμερον παιδίον εἰ μὴ τὸν σωματικὸν ῥύπον*; und, sagt Gregor von Nazianz Orat. 50 ohne alle Einschränkung: die Taufe bringt Reinigung von Sünden für jeden Menschen; Basilius aber: die Zeugung geschehe *ἐν ῥυπαρείᾳ τῶν ἁμαρτημάτων*, de bpt. I, 7. Hier haben wir also doch einen, wenn auch sehr blassen Ausdruck für das, was

1) Com. in Rom. V, 9, in Luc. homil. XIV, in Matth. XV, 23. — 2) Man übersehe auch nicht, daß die Meisten dieser VV. den Creatianismus vertreten.

wir Erbsünde nennen; eine durch die Geburt vermittelte Vererbung, wenn auch nicht der ἁμαρτία, doch der φθορά.

Dazu kommt noch der Gedanke einer Gesammtthat des Geschlechtes in Adam, der sich gerade bei den tiefsinnigsten Kirchenlehrern findet. Er will die Gesammtschuld des Geschlechtes, die ihnen als Thatsache feststeht, erklären. Bereits Irenäus hatte ihn nachdrücklichst ausgesprochen: „In dem ersten Adam haben wir Gott beleidigt (offendimus), da wir sein Gebot übertraten; in dem zweiten wurden wir versöhnt, indem wir gehorsam waren bis zum Tode; denn keines andern Schuldner waren wir, als dessen, welches Gebot wir übertraten" (cujus praeceptum transgressi fueramus ab initio). „Wie wir durch die Versündigung am Holz Gottes Schuldner geworden sind, so empfangen wir durch das Holz Vergebung unserer Schuld". Adam und das Geschlecht bilden ihm eine reale Einheit; daher seine That Gesammtthat und Gesammtschuld desselben [1]). Dieselbe Anschauung, obwohl im ideellen Sinne, begegnet uns mehrfach bei Origenes, — denn ihm ist Adam nicht der geschichtliche Anfänger, sondern der Typus der Menschheit (c. Cels. IV, 40. VII, 28); realistischer spricht sie Athanasius aus sowohl in Beziehung auf den Tod als auf die Sünde: „Wir waren, bevor wir noch existirten, der Knechtschaft des Verderbens und dem Fluche des Gesetzes unterworfen" [2]); am stärksten zu Ps. 50: „Adam übertrat das ihm von Gott gegebene Gesetz. Daher werden nun Alle, die von Adam herkommen, in Sünden empfangen, indem sie dem Strafurtheil verfallen, das den Stammvater getroffen hat. Wenn der Psalmist sagt: Meine Mutter hat mich in Sünden empfangen, so meint er damit, daß Eva, unser Aller Mutter, zuerst die Sünde empfangen hat; deshalb heißt es auch von uns, daß wir, dem Strafurtheil der Mutter anheimfallend, in Sünden empfangen werden. Der Psalm deutet an, daß von Anbeginn her die menschliche Natur unter die Sünde gefallen ist von wegen der Uebertretung Evas, und wie von da an die Zeugung unter dem Fluche steht" (Vol. II, 2 p. 1086). Aber auch Gregor von Nyssa deutet diesen Gedanken in seiner schillernden Weise an; bald mehr idealistisch: „An dem Falle hatte die ganze Menschheit Theil, weil in Adam der Mensch überhaupt (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) geschaffen ward". „Da wir Alle in Adam sterben, müssen wir auch Alle mit ihm um Vergebung bitten"; bald mehr realistisch: „Das

[1]) V. 1, 3. V. 16, 3. 17, 3. III. 18, 7. — [2]) Vgl. c. Ap. I, 15.

Böse hat sich durch Einen in die Gesammtheit ergossen, indem es sich durch die Succession (τῇ διαδοχῇ) der Nachkommen hindurch mitausbreitete, .. wer die Natur Adams theilt, theilt auch seinen Fall"[1]). Anklänge daran begegnen uns bei Basilius de jejun., bei Gregor von Nazianz: „Die Schwachheit des Urvaters ist auch die meinige"; selbst bei Chrysostomus lesen wir den (von Augustin citirten) Ausspruch: „Christus kam und fand unsere väterliche Handschrift vor, welche Adam geschrieben hatte; er hat anfangsweise die Schuld eingeführt, wir haben die Strafe noch gesteigert durch die nachkommenden Sünden"; und a. a. O.: Adam peccavit illud grande peccatum et omne genus hominum in **commune damnavit**[2]). So mächtig macht sich dieser Gedanke geltend, welcher ganz selbstständig und ohne Rücksicht auf die Fortpflanzung durch die Zeugung seine Wurzeln in dem Bewußtsein der Erlösung und in Paulinischen Stellen hat.

Blicken wir von da zurück, so stellt sich als Inhalt des Gesammtbewußtseins der griechischen Kirche heraus: die Anerkennung eines Standes ursprünglicher Integrität und einer allgemeinen Sündigkeit des menschlichen Geschlechtes seit Adams Fall, die Anerkennung ferner einer Gesammtschuld und eines Zusammenhangs derselben mit dem Anfänger des Geschlechtes, — dieß Alles aber nur in ganz allgemeinen Grundzügen.

Ueber alles weitere, über Grad und Maß seiner Sündigkeit, über das Verhältniß der aktuellen zur habituellen Sünde und über die Art ihres Zusammenhangs mit dem Anfänger des Geschlechtes besteht noch große Unsicherheit, — unklare, schwankende, zum Theil widersprechende Ansichten laufen durcheinander. Das schwere Problem, welches die Vereinigung der beiden gleichrichtigen Sätze: daß es keine Sünde gibt, die nicht in der Freiheit des Willens gründet, und daß es eine allgemeine Menschheitssünde und Gattungsschuld gibt, — ist noch nicht in Angriff genommen: nur das daß steht dem christlichen Bewußtsein

---

1) Gg. de opif. h. c. 16. in verba: faciam. homin. T. 1. p. 157. de orat. 756. — 2) Augustin cont. Julianum I, c. 22—25. Migné T. X, 1 p. 656. 657. Vgl. Chrysost. zu Ps. 51 von der Sünde des ersten Menschen: sie habe sich einen Weg und Richtsteig in das gesammte menschl. Geschlecht gebahnt und sei die Quelle der sinnlichen Affecte geworden, mit denen unsere menschliche Natur zu kämpfen hat.

fest. Eine gemeingiltige Lehre von der Sünde hat sich noch nicht gebildet; sie liegt noch außerhalb der kirchlichen Dogmenbildung.

3) Dem entsprechend wird es sich nun auch mit dem Verhältniß von Freiheit und Gnade verhalten.

Welches Gewicht die alte Kirche auf die Freiheit legte und wie viel sie ihr zutraute, haben wir oben gesehen. Eben so einstimmig lehrte sie aber auch eine (gewisse) durch die Sünde bedingte Schwächung des freien Willens und das Bedürfniß der Gnade für den gefallenen Menschen, die Nothwendigkeit eines göttlichen Beistandes zur Aneignung des Heils, überhaupt zum Vollbringen des Guten: *χρεία θείας χάριτος*. Alle Kirchenlehrer bekennen sich zu diesem Grundsatz. Ueberaus schön hatte ihn schon Irenäus, der so viel auf die Freiheit gab, ausgesprochen III. 17, 2: „Wie die dürre Erde, wenn sie nicht befeuchtet wird, keine Frucht bringt, so würden auch wir, die wir vordem dürres Holz waren, niemals Frucht göttlichen Lebens bringen, ohne den Thau von Oben", und noch bestimmter V. 9, 3: „Da wir ohne den heiligen Geist nicht selig werden können durch Glauben und heiligen Wandel, so müssen wir den Geist Gottes bewahren, damit wir nicht des Geistes verlustig auch das Reich Gottes verlieren, weil das Fleisch für sich auch das Reich Gottes nicht erben kann" [1]). Dasselbe sagen, dem Sinne nach, Clemens Al. Str. V, 13 (696): „Mag immerhin der freie Wille die Hindernisse überwinden, so wird doch ohne die Gnade die Seele nicht beflügelt und erhebt sich nicht in die oberen Regionen" [2]); Origenes de pr. III. 2, 2: in bonis rebus humanum propositum solum per se ipsum imperfectum ad consummationem boni, adjutorio namque divino ad perfecta quaeque perducitur [3]); Athanasius c. 9 (s. u.), Basilius hom. in Ps. 45: *πολλῆς βοηθείας δέεται πᾶς ἄνθρωπος διὰ τὴν ἐκ φύσεως προσοῦσαν αὐτῷ ἀσθένειαν;* die Gregore, Cyrill v. Jerus.

1) Vgl. IV. 14, 1: in quantum Deus nullius indigens, in tantum homo indiget Dei communione, 38, 3. Ueber den Zusammenhang mit seiner gesammten Anthropol. s. Duncker. — 2) Vgl. Str. V, 1 p. 647. VII, 7. — 3) Vgl. de pr. III. 2, 5. III. 1, 18: *οὐκ ἀρκεῖ τὸ ἀνθρώπινον θέλειν πρὸς τὸ τυχεῖν τοῦ τέλους .. ἀλλὰ θεὸς τὸ πολὺ ταύτης (σωτηρίας) ἐνεργεῖ.* in Luc. Hom. XI, 944 (oben). Select. in Ps. 127: *ἐὰν μὴ ὁ θεὸς κτίσῃ καρδίαν καθαρὰν ἔν τινι, οὐκ αὐτάρκης πρὸς τοῦτο προαίρεσις καὶ δύναμις ἀνθρωπίνη.* Hom. in Ezech. IX, 5.

cat. 1, 3 und Cyrill v. Alex. de ador. sp. s. XV: „daß der vom heiligen Geist ganz verlassene Mensch weder den rechten Weg zu wandeln, noch etwas Gutes zu thun vermöge, und daß, wenn Gott seine gnädige Hand von der schwachen und zu jeder Verkehrtheit neigenden Natur des Menschen zurückziehe, dieser durchaus und selbst gegen seinen Willen in Sünde und alle Untugenden falle“. Hören wir noch die Stimmen zweier namhaftester Wortführer, die dasselbe mehr positiv aussprechen: Gregor v. Nazianz: „Nicht nur das natürliche Vermögen des Wollens und Könnens ist von Gott, auch zum wirklichen Wollen des Guten (τὸ βούλεσθαι καλῶς) bedürfen wir der göttlichen Hilfe“; und Chrysostomus: „Wir bedürfen der göttlichen Hilfe selbst zu den Dingen, die leichter scheinen: οὕτως ἐστὶν ἀσθενὴς ἄνθρωπος καὶ καθ' ἑαυτὸν οὐδέν“ [1]).

Es ist die eigene Erfahrung und das Bewußtsein der Erlösung, das sich in dieser Gesammtanschauung der griechischen Kirchenlehrer ausspricht; sie verwahrt sie im Voraus gegen den Vorwurf des Pelagianismus. Aber allerdings vermögen sie dieselbe nur innerhalb der von ihrem dominirenden Freiheitsbegriff gezogenen Schranken auszuführen.

Die Art dieser Gnadenwirkungen bezeichnen sie constant als auxilium, βοήθεια, und fassen dieselben vorzugsweise als Erleuchtung [2]), worunter sie aber nicht nur die objective Offenbarung verstehen, sondern eine Wirkung des göttlichen Geistes (oder auch des Logos) auf den menschlichen Geist zum Verständniß jener: „Was für die sinnliche Welt die Sonne ist, das ist Gott für die geistige; die Sonne erleuchtet die sichtbare Welt, Gott die unsichtbare, die Sonne macht die natürlichen Augen sonnenartig, Gott die geistigen Naturen gottesartig“ (θεοειδεῖς), Gregor v. Nazianz [3]); auch nach Basilius wird der menschliche Geist erst durch den heiligen Geist in das Element der göttlichen Wahrheit und Schönheit versetzt und damit über das Gebiet des Natürlichen hinausgehoben [4]). Diese Betonung der Erleuchtung hängt offenbar damit zusammen, daß die griechische Kirche das Christenthum vorzugsweise als göttliche Offenbarung auffaßte, berechtigt übrigens noch keineswegs zu dem Schluß, daß ihre VV. die Wirksamkeit des heiligen

---

1) Greg. v. Naz. Orat. XXXVII, 13. XXXI. Chrys. in Rom. h. XIV, 7.

2) Justin dial. 58. 119. Clem. Al., Iren. IV, 37 adhortari, consilium, Clem. Strom. VII, 7 und Origenes c. Cels. III, 28. Basil. de sp. s. 9. — 3) Orat. XXI, 1. Ullmann 435. — 4) in Ps. 29, 5. de sp. s. 9.

Geistes auf die Intelligenz eingeschränkt hätten [1]): die eben genannten extendiren sie auf das ganze christliche Leben, auf alle Seiten desselben, auf jedes sittliche Thun des Menschen. Nach Basilius gibt es überhaupt keine Gabe, die nicht durch den heiligen Geist der Kreatur zu Theil wird, de sp. s. 24 (25). — Eine radikale Erneuerung des Willens, eine Neugeburt des Ich durch die Gnade lehren sie jedoch nicht [2]) und können sie auch nicht lehren, weil sie dem Menschen ohnerachtet der eingetretenen Depravation immer noch das Vermögen zum Guten lassen. So bleibt ihnen die gratia ein bloses adjutorium, welches ergänzend und unterstützend zur Natur hinzutritt, ganz entsprechend ihrer Lehre von der Sünde. Charakteristisch für diese oberflächliche Ansicht ist es, daß sie selbst den Glauben, der ihnen doch den (subjectiven) Anfangspunkt des Heiles bildet, in der Regel rein vom Menschen ausgehen lassen: fides in nobis.

Das gegenseitige Verhältniß beider, der menschlichen Freiheit und der göttlichen Gnade, bestimmen sie als ein Nebeneinander, lehren also eine Synergie und betrachten das Gute als das gemeinsame Resultat ihres Zusammenwirkens. Der origenische Satz: *τὸ τοῖ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἔστιν ἐκ τῆς προαιρέσεως καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ* (zu Pf. 4) ist der sich stets wiederholende Ausdruck ihrer gemeinsamen Anschauung [3]). An diesem Nebeneinander glauben sie die richtige Mitte zwischen einer unethischen Nothwendigkeit und einer hochmüthigen Selbstüberschätzung zu besitzen, jede Abweichung davon nach der einen oder andern Seite scheint ihnen entweder die menschliche Freiheit oder die Bedingtheit durch Gott, die Quelle alles Guten, zu beeinträchtigen. Hiernach erklären sie die entgegenstehenden Schriftstellen; Origenes Phil. 2, 13: es handle sich hier nicht um das Wollen und Vollbringen des Guten

1) Gegen Landerer mit Wörter. — 2) Abgesehen von der Taufe, die sie als Wiedergeburt fassen.

3) Clem. Al. quis div. salv. c. 21. Strom. V, 1 p. 647. VII, 7 p. 860: *ὡς ὁ ἰατρὸς ὑγίειαν παρέχεται τοῖς συνεργοῦσιν πρὸς ὑγίειαν, οὕτω καὶ ὁ θεός* ... u. s. w. Irenäus IV. 39, 2. 3. Origenes de princ. III, 1 ganz. Gregor v. Naz. Or. XXXVII: *δεῖ γὰρ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι καὶ τὸ ἐκ θεοῦ σώζεσθαι.* Greg. v. Nyssa Op. T. III, p. 300. 310; de orat. 1: *συνεργία τοῦ θεοῦ βοηθείας*, ebenso Cyrill v. Jerus. cat. 12 und Cyrill v. Alexdr.

oder Bösen, sondern um das Wollen und Vollbringen schlechthin. Das Wollen und das Vermögen zu wirken überhaupt haben wir von Gott empfangen, die Anwendung davon und die Richtung beider auf das Gute oder auf das Gegentheil steht bei uns [1]); Gregorius von Nazianz zu Röm. 9, 16: Der Apostel will sagen, es liege nicht allein an jemandes Wollen und nicht allein an jemandes Laufen, sondern auch an dem Erbarmen Gottes, und sodann, weil auch das Wollen (als Vermögen) von Gott kommt, schreibt er mit Recht Gotte Alles zu [2]).

Näher bestimmen sie dann in der Regel das Verhältniß dahin, daß das menschliche Wollen und Streben nach dem Guten den Anfang mache und der göttliche Beistand vollendend hinzutrete, insofern also Gott das Meiste dazu wirke, ferner, was damit zusammenhängt, daß die Ertheilung der göttlichen Gnade durch die menschliche Würdigkeit bedingt sei [3]).

Innerhalb dieser allgemein angenommenen Bestimmungen lassen sich noch verschiedene Modificationen zum Theil bei denselben VV. aufzeigen.

Während z. B. Origenes den Anfang des Guten häufig ganz pelagianisch von dem Menschen ausgehen läßt, will er doch a. a. O. diesem kein Verdienst dabei zugestehen, weil das menschliche Wollen für sich höchst unvollkommen ist und nichts wahrhaft Gutes vollbringen kann [4]). Und während er sonst das Zustandekommen des Glaubens einfach als Sache der menschlichen Freiheit ansieht [5]), führt er es doch auch wieder auf die göttliche Gnade zurück. Er unterscheidet nämlich

---

1) de pr. III, 1: *οὐκ ἔστιν ἐναντιώματα τὰ εἰρημένα αὐτοῦ* (Phil. 2, 13, 2 Tim. 2, 21, Röm. 9, 16. 21), *συνακτέον ἀμφότερα καὶ ἕνα λόγον ἐξ ἀμφοτέρων τέλειον ἀποδοτέον*; das ganze cap. insbes. §. 9. S. meine Monogr. S. 245—247.

3) voluntas humana praecedit.

4) de Princ. III. 1, 18 ganz. 2, 2. Da das menschl. Laufen und Wollen wie nichts sei im Vergleich mit dem Erbarmen Gottes (*ὡς οὐδενὸς ὄντος*), so müsse man das Gute vielmehr diesem zuschreiben. Comm. in Rom. VII, 16 zu Röm. 9, 16 u. Ps. 126 (127): per hoc docetur, quod homo quidem laborem impendat.. Deus autem successum et effectum .. pium utique et religiosum est ideo et homini, quod in se est operis summam Deo magis quam homini deputare.. Vgl. Orig. Rom. VIII, 7: tanquam mercedem boni operis gratiarum multitudinem consequeris. — 5) Gratia spiritus s. dignis praestatur. Fides in nobis; mensura fidei causa accipiendarum gratiarum. Meine Monogr. 247. 248.

zwei Stufen desselben: **fides quae est ex nobis** und **fides quae per gratiam datur.** Ersterer, als aneignendes menschliches Verhalten, ist nur ein schwacher Ansatz, noch nicht der volle heilskräftige Glaube. Dieß wird er erst durch die Gnade des heiligen Geistes, der, nach dem Grundsatz: „wer da hat, dem wird gegeben", jenen festigt und auf eine höhere Stufe erhebt [1]). Ja selbst für den Glauben im ersteren Sinn, als Hinnahme der geoffenbarten Wahrheit, nimmt Origenes zuweilen eine zuvorkommende heilende Gnadenwirkung in Anspruch: „Selbst dieß geschieht durch die göttliche Gnade, daß wir die göttlichen Lehren verstehen und unsere Herzen zur Annahme derselben öffnen" [2]). Dasselbe Schwanken zeigt noch auffallender Gregor von Nyssa. In der Schrift vom jungfräulichen Stande stellt er dem Menschen die Aufgabe, das ihm einerschaffene Gottesbild von dem Schmutz der Sünde zu reinigen und so zu seiner ursprünglichen Schönheit zu erneuern. Als Sache unserer eigenen Bemühung, als eine Selbstreinigung der Seele bezeichnet er diese Erneuerung, die göttliche Gnade dagegen als eine „beim Kampf des guten Strebens uns beistehende Hilfe", eine Hilfe, die wesentlich durch das göttliche Gesetz geschieht; denn indem der Herr einer jeden Sünde das entsprechende Verbot gegenüberstellt, reißt er sie dadurch aus unsern Herzen und heilt uns [3]). Man kann das Verhältniß nicht oberflächlicher, nicht semipelagianischer fassen (Luthardt beruft sich hauptsächlich auf diese Stelle). Aber wie viel anders spricht sich doch derselbe Gregor in der Aus-

---

1) in Matth. tract. XXXIII, n. 69. in Rom. IV, 5. IX, 3 mit Bez. auf Röm. 12, 6 und 1 Kor. 12, 7. 11. Wörter 261. — 2) Select. in Job (Lommatzsch XI, 340): *καὶ αὐτὸ δὲ τὸ συνιέναι καὶ διανοιχθῆναι τὰς καρδίας ἡμῶν εἰς τὴν τῶν θείων μαθημάτων παραδοχὴν, κατὰ τὴν θείαν γίνεται χάριν.* Derselbe Gedanke in Joh. T. XX, 18 zu Joh. 8, 43: Die Rede des Herrn könne einer erst dann hören (vernehmen), wenn ihm das Hephata des Herrn das Band der Taubheit hinwegnimmt, ebd. n. 26 zu Joh. 8, 46: Da unser Auge, welches die natürliche Fähigkeit habe, die Wahrheit zu schauen, durch die Sünde getrübt ist, so müssen wir den Arzt des Geistes bitten, es uns durch seine Weisheit zu öffnen. — 3) *περὶ παρθενίας* Opp. III, p. 149. 151. 152. Vgl. *εἰς τοὺς μακαρ.* IV, 816. 818. 819: „Haben wir also gelernt, wodurch das schlechte und das tugendhafte Leben zu Stande kommt, so wollen wir, da uns nach der Selbstständigkeit unseres Willens der Weg zu dem einen wie zu dem andern völlig freisteht, die Gestalt des Teufels fliehen und reinen Herzens werden".

legung des Vaterunsers aus. Zwar bemerkt er auch da zum Voraus, man müsse Gott erst das Gelöbniß des Dankes darbringen, und dann bitten, erst durch fromme Gesinnung sich den Zugang zum Himmel öffnen, aber zur zweiten Bitte sagt er: „Da die menschliche Natur in dem Urtheile über das, was gut ist, durch Betrug irre geleitet worden ist, unser Wille sich dem Entgegengesetzten zugeneigt hat und das Leben des Menschen der Tyrannei alles Bösen preisgegeben und damit dem Tode verfallen ist . . so beten wir mit Recht, daß das Reich Gottes zu uns komme; denn anders vermögen wir der bösen Gewaltherrschaft des Verderbens uns nicht zu entziehen, wenn nicht die lebendigmachende Kraft bei uns ihre Gewalt dagegen geltend macht . . Um das Reich Gottes bitten heißt aber den Beistand des heiligen Geistes anrufen, dessen eigenthümliche Macht und Wirkung es ist, von der Sünde zu reinigen". Und zur vierten Bitte: „Wir bitten, daß uns von Gott ein guter Wille zu Theil werde, weil die menschliche Natur zu schwach zum Guten ist, nachdem sie einmal durch das Böse entnervt worden ist. Denn nicht mit derselben Leichtigkeit, mit welcher der Mensch zum Bösen kommt, kehrt er sich von diesem wieder zum Guten zurück. Wir bedürfen Gottes, welcher das Wollen zur That bringt (*ϑεοῦ τὴν ἐπιϑυμίαν εἰς ἔργον ἄγοντος*)" [1]). Aehnliche Schwankungen bei Gregor von Nazianz und bei Basilius: Gotte verdanken wir Alles, die Tugend, den Antrieb, die Erleuchtung, Hom. in Ps. 5.

Hätte sich Athanasius auf die vorliegende Frage näher eingelassen, er würde, daß ich so sage, auf die äußerste Rechte zu stehen kommen. Wenigstens drängt die Consequenz seines theologischen Systems darauf hin. Er spricht es als einen Hauptsatz aus, „daß es Eines bedurfte, der die durch Schuld des Menschen verderbte erste Schöpfung nicht nur erneuerte, sondern die neue auch in ihrem Bestande erhielte". Auch nach ihm muß das menschliche Wollen vorangehen — er weist jeden Zwang mit Entschiedenheit ab; aber dieses Wollen wird er doch selbst wieder vom heiligen Geist getragen gedacht haben, wenn er zu 1 Joh. 4, 13 bemerkt: „Wir sind ohne den Geist Gottes fremd und ferne von Gott, durch die Theilnahme an dem Geiste aber werden wir der Gottheit verbunden, so daß unser Sein in dem Vater nicht unser Werk ist, sondern des Geistes, der in uns ist und in uns bleibt, so lange wir ihn durch das Bekenntniß bewahren, was Johannes 1, 4, 15

1) Tom. 1. 736 (D). 738. 743.

bekräftigt"[1]). Aus solchen Aeußerungen ersieht man, wohin der Zug des großen Kirchenlehrers geht. — Am weitesten auf der andern Seite steht dagegen mit dem Antiochener Theodoret, der eine Schrift gegen die Erbsünde geschrieben hat, Chrysostomus, den man gewöhnlich als Pelagianer zu bezeichnen pflegt: „Gott (so predigt er) wartet auf die von uns ausgehenden Anlässe und Antriebe, damit er seine Freigiebigkeit reichlich an uns erweisen könne. Es kommt auf uns an und auf Gott. Wir müssen zuerst das Gute wählen, dann thut Gott das Seinige; er kommt unserem Willen nicht zuvor, damit unsere Freiheit nicht leide; wenn wir aber gewählt haben, dann gewährt er viele Hilfe". Noch mehr: er erklärt Phil. 2, 13 so, daß Gott insofern uns das Wollen gebe, als in Folge unseres eigenen vorausgehenden Wollens und des Erfolges, welchen Gott demselben gibt, die Willenskraft in sich und durch sich wächst[2]). Dennoch gewahren wir auch bei ihm den Zug, der Gnadenhilfe Gottes eine weit höhere Bedeutung zu vindiciren. Es gibt Stellen, in denen er die Ausschließlichkeit des göttlichen Erbarmens betont, auf welches im Werk der Erlösung Alles ankomme und wogegen alles menschliche Thun und Arbeiten als etwas Kleines und Geringes erscheint: *μικρὰ μὲν ὄντα καὶ εὐτελῆ — ὅτι τὸ πᾶν τῆς χάριτος τῆς ἄνωθεν γέγονε*[3]).

Es verhält sich eben mit solchen widersprechenden Aeußerungen, wie mit denen über die Sünde. Sie erklären sich aus der Verschiedenheit der Ausgangspunkte: dort das Interesse, die sittliche Freiheit zu wahren, hier das religiöse Verhältniß zu Gott, insbesondere im Gebet[3]); und ihr unbefangenes Nebeneinander beweist nur, daß es zu einer eingehenden Lehrentwicklung darüber noch nicht gekommen ist[4]).

---

1) Or. c. Ar. I, 51. II, 65: *ἐν τῇ πρώτῃ κτίσει ἄπιστοι γεγόνασιν οἱ ἄνθρωποι καὶ δι' αὐτῶν ἀπώλετο ἡ πρώτη· χρεία δὲ ἦν ἄλλου τοῦ ἀνανεοῦντος καὶ τὴν πρώτην καὶ τὴν καινὴν γενομένην διατηροῦντος.* III, 24. — 2) Hom. XII ad Hebr.: *δεῖ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὰ ἀγαθὰ, τότε καὶ αὐτὸς θεὸς τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰςάγει.. ἡμῶν γὰρ τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι, θεοῦ δὲ τὸ ἀνύσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν.* Hom. XVI ad Rom. Vgl. Münscher 364 und Landerer 559.

3) in Rom. h. 19, in 1 Cor. h. 24, vgl. Förster 147. — 4) Es ist bemerkenswerth, daß viele der vorhin angef. St. der letzteren Richtung in Zusammenhang mit dem Gebete stehen. Mit Recht hat darauf schon Chemnitz im Exam. aufmerksam gemacht.

Als durchschnittlichen Ausdruck für die Anschauung der griechischen Kirche kann die Zusammenfassung des Johannes von Damascus gelten: „Die Wahl steht in unserer Hand, die Vollendung des Guten aber ist Sache der Mitwirkung Gottes (τῆς τοῦ θεοῦ συνεργείας), der mitwirksam ist mit denen, welche redlichen Vorsatzes das Gute erwählen . . . Das sittlich Gute ist von Gott in unsere Natur gelegt. Er ist alles Guten Prinzip und Ursache und ohne seine Mitwirkung und Beihilfe (συνέργεια καὶ βοήθεια) ist uns Wollen oder Thun des Guten unmöglich. Uns aber ist es anheimgegeben, entweder in dem sittlich Guten zu beharren und Gotte, der uns dazu beruft, zu folgen, oder von dem Guten abzutreten, d. i. dem Bösen zu verfallen und dem Teufel zu folgen, der uns dahin zieht, obwohl zwanglos (ἀβιάστως), de fide orth. II, 29. 30.

Dem consequent wird dann auch von all diesen VV. die Prädestination auf die göttliche Präscienz um das freie Verhalten der Menschen gegründet, ja Johannes unterscheidet zwischen einer voluntas Dei antecedens (θέλημα προηγούμενον), vermöge deren Gott die Seligkeit Aller will, und einer voluntas consequens (θέλημα ἑπόμενον), vermöge deren er die Seligkeit derer will, deren Wohlverhalten er voraussieht. Das Wohlverhalten aber ist Sache unserer Freiheit; ἐφ' ἡμῖν ἐστι (πάντα) οἷς ἕπεται ψόγος ἢ ἔπαινος, a. a. O. 26. 29. 30.

Um nun diese Gesammtanschauung der griechischen Kirchenlehrer richtig zu würdigen, ist folgendes zu erwägen: erstens der Gegensatz, in welchem ihre Theorie von der Freiheit zu naturalistischen und fatalistischen Irrthümern steht (s. S. 444); sodann die Ergänzung, welche dieselbe an der Lehre vom heiligen Geist und dessen Wirkungen (Trinität) hatte und welche zu einer Correctur ihres Synergismus hätte dienen können, wenn sie darauf angewendet worden wäre, was einer späteren Periode aufbehalten blieb; endlich die allgemeine Weltanschauung dieser Kirchenlehrer, die den, allerdings oft unausgesprochenen, aber durchscheinenden Hintergrund ihrer gesammten Kosmologie und (um dieß hier vorweg auszusprechen) den direkten Gegensatz zu der pelagianischen bildet. Es ist der Gedanke, daß die ganze vernünftige Kreatur ihren stetigen Lebensgrund und Lebensquell an Gott hat. Nur durch ihn vermag der Mensch (ganz abgesehen von Fall und Sünde) physisch, geistig und geistlich zu leben, wahrhaft vernünftig, gut, gotteinig zu sein und zu bleiben. Auf dieser

Voraussetzung beruht die Lehre der VV. vom Urstand, auf ihr die Anthropologie des Irenäus (ubi spiritus patris ibi homo vivens); durch die ganze alexandrinische Theologie geht der Gedanke hindurch, daß Gott allein das absolute selbstwesentliche Gute ist, die Kreatur aber als die endliche, eben nur durch Theilnahme daran gut sein und bleiben kann. Eben hier, wo der origenische Freiheitsbegriff seine Wurzeln hat — jede Kreatur kann von Gott abfallen pro eo quod non naturaliter i. e. substantialiter ei inest bonum, — eben hier liegt auch das Band der Gemeinschaft mit Gott. Der göttliche Logos ist die Quelle des Lichtes und des Lebens, der Wahrheit und der Kraft für alle Geschöpfe, das Prinzip des Guten für die ganze Welt [1]). Dieselbe Grundanschauung bei Athanasius, der die ganze Schöpfung vom Logos durchwaltet, getragen, erleuchtet und den Menschen nur durch ihn geistig und geistlich leben läßt: „So wie er an sich ist, ist dem Menschen die höhere Welt verschlossen, aber der Logos gibt ihm, indem er sich ihm mittheilt, den Gedanken der Ewigkeit, die Erkenntniß Gottes, die Kraft in Gott zu leben ins Herz" [2]), bei den Gregoren heißt es: Gott ist das absolut Gute, alles andere Gute aber *ἀπόῤῥοια τοῦ πρώτου καλοῦ*; bei Basilius de spir. s.: „Es gibt für alle Kreaturen keine Heiligung ohne den heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, auch für die Mächte der oberen Welt nicht. Er ist der Quell alles Guten, das Licht der intelligibeln Kreatur, das Prinzip der Heiligung, mittheilsam und Allen faßbar, wie der Sonnenstrahl Alles erfüllend und durchdringend. Als endliche Wesen wandelbar, bedürfen sie alle seiner Hilfe .. Auch die Engel, die als heiliger Chor von Lobsängern vor ihm stehen und seine Befehle ausrichten, thun es *διὰ τῆς τοῦ πνεύματος συνεργείας*" [3]). Eben so Cyrill von Alex.: „Gott ist das Leben aller Dinge und der Menschen insbesondere; an ihm (*μετέχοντες αὐτοῦ*) haben wir beides". Das aber will ganz allgemein verstanden sein. Denn, bemerkt er zu Joh. 1, 5: „an sich hat die gesammte vernünftige Kreatur zwar die Empfänglichkeit, aber erst durch die wunderbare Immanenz des Logos in ihnen werden sie wirklich vernünftig (*λογικεύεται τὰ λογικά*) und

---

1) de Princ. I. 2, 4: Omnium quae sunt veritas et vita est; nam quomodo viverent quae facta sunt, nisi ex vita etc. Vgl. die Belege in meiner Monogr. 138—144. 156. 157. — 2) cont. gent. c. 2. 28. 30. 33. 34. 42. de inc. 11. 12. — 3) de sp. s. 9 u. 16 und S. 466 oben.

gewinnen sie Einsicht, Weisheit, Kraft u. s. w." Comm. in Joh. IV p. 53—59.

Dieser Hintergrund der patristischen Anschauung will nicht, wie es so häufig geschieht, übersehen sein.

Wenden wir uns nun zu der abendländischen Kirche.

B. Die lateinische Kirche.

Sie bekennt sich zu denselben Momenten wie die griechische, aber sie legt das größere Gewicht auf die Sünde und auf die Gnade.

Schon Irenäus, den wir auch hierher zählen dürfen, hebt beide stärker hervor, Tertullian aber war es, der zuerst die Lehre von der Erbsünde mit voller Bestimmtheit aussprach. Die Prämissen dazu lagen theils in seiner Psychologie, in der Annahme Einer menschlichen Seelensubstanz und einer Fortpflanzung derselben mittelst der Zeugung (tradux animae), theils in seiner Lehre vom Urstand: Der Mensch, obwohl von Gott gut, doch nicht vollkommen geschaffen, war bestimmt, in der fortwährenden Gemeinschaft mit Gott zur Theilnahme an dem göttlichen, unvergänglichen Leben zu gelangen, aber durch die erste Sünde trat er aus dieser Gemeinschaft heraus und die Folge davon war, nicht nur daß das ganze Geschlecht von der Sterblichkeit angesteckt wurde, sondern die Sündhaftigkeit hat sich in die Seele eingewurzelt und ist darin zur andern Natur geworden. **Malum animae — ex vitio originis, naturale quodammodo** [1]). Tertullian unterscheidet diese corruptio naturae von dem Bösen, welches hernach noch durch den Einfluß des Satans hinzugekommen ist, und bezeichnet sie als ein ungöttliches irrationales Prinzip, das der an sich guten und wahrhaft vernünftigen Natur an die Seite trat" (malum animae, irrationale) [2]). Denn die Natur hat es allerdings nicht vertilgt und konnte es auch nicht, — das Verderben ist immer nur eine Bestimmtheit an ihr, es verdunkelt, depravirt, verfleischlicht nur die Natur (obumbrat, depravat, concretione carnis infaecat) — aber

[1]) de anima c. 41. — [2]) de anima c. 41 und c. 16: naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet auctore .. irrationale autem posterius intelligendum est — ipsum illud transgressione admissum, quod exinde inoleverit et coadoleverit in anima ad instar jam naturalitatis, quia statim in primordio accidit.

weil es gleich in die Anfänge ihrer Entwicklung fiel, ist es mit der Seele selbst wie zur Natur zusammengewachsen und großgewachsen. Dieses Verderben pflanzt sich nun von dem Einen Urheber durch die Zeugung auf die Nachkommen fort und so geht auf diesem Wege mit der Corruption der Natur auch der Tod und die Verdammniß auf Alle über; daher jede Seele so lange als eins mit Adam gerechnet wird bis sie in Christus übergeschrieben wird, so lange für unrein, bis sie übergeschrieben ist [1]).

In demselben Maße, in welchem Tertullian die natürliche Sündhaftigkeit hervorhebt, vertieft er auch den Begriff der Gnade. Er faßt sie nicht als bloses adjutorium, sondern als schöpferisches, die Natur umbildendes Prinzip; er antwortet den Gnostikern, die sich auf den Ausspruch Christi beriefen, daß kein guter Baum schlechte und kein schlechter Baum gute Früchte bringen könne: „Wenn es sich so verhält, so kann Gott nicht aus Steinen Kinder Abrahams erwecken, so kann die Schlangenbrut keine Früchte der Buße bringen, und der Apostel hat geirrt, als er schrieb: Auch ihr wart weiland Finsterniß, auch ihr gehörtet einst zu den Kindern des Zorns, nun aber seid ihr abgewaschen (1 Kor. 6, 11). Die Aussprüche der heiligen Schrift widersprechen sich nicht. Der schlechte Baum wird keine guten Früchte bringen, wenn er nicht gepfropft wird, und der gute Baum wird schlechte Früchte bringen, wenn er nicht bearbeitet wird, und Steine werden Abrahams Kinder werden, wenn sie zum Glauben Abrahams gebildet werden, und die Otternbrut wird Früchte der Buße bringen, wenn sie das Gift der Bosheit ausgespieen hat. Das wird die Kraft der göttlichen Gnade thun, welche gewiß mächtiger ist als die Natur, und welcher der freie Wille in uns unterworfen ist. Da dieser natürlich und wandelbar ist, so wendet sich die Natur dahin, wohin er sich wendet" [2]). Dennoch ist Tertullian weit entfernt, eine zwingende

---

1) A. a. O. c. 40: omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur. Vgl. de test. anim. 3: per (satanam) quem homo primordio circumventus, ut praeceptum Dei excederet et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit.

2) de anim. 21: haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον dicitur.

Gnadenwirkung, wodurch die Selbstbestimmung aufgehoben würde, lehren zu wollen, er läßt vielmehr der menschlichen Seele auch nach dem Falle noch einen Rest des Guten, welcher der göttlichen Wirksamkeit zum Anknüpfungspunkte dienen kann. Ausdrücklich wahrt er gegen Marcion die Freiheit des Menschen und seine Verantwortlichkeit vor Gott, die auch das göttliche Gesetz bestätige (non enim poneretur lex ei, qui non haberet obsequium legi debitum in sua potestate). Auch jetzt, nach dem Falle, besitzt er sie noch [1]. Wobei jedoch zu bemerken, daß nach Tertullian die Freiheit dem Menschen von Gott zu dem Zweck verliehen ist, damit er sich das Gute zum eigensten Besitz aneigne, gewissermaßen sich zur Natur mache, was ohne die Möglichkeit auch der entgegengesetzten Entscheidung unmöglich wäre [2].

Diese mit Tertullian beginnende Auffassung setzte sich bei den lateinischen VV. in Cyprian, Hilarius und Ambrosius fort. Wie eng sich ersterer an seinen Lehrer anschließt, erhellt aus einem Gutachten vom Jahr 252 über die Kindertaufe: man dürfe auch dem neugeborenen Kinde das Sakrament nicht vorenthalten, weil es der Reinigung bedürfe [3], aus seiner Aeußerung, daß das Kind, secundum Adam carnaliter natus, die Ansteckung des alten Todes, aber auch die Befleckung und das Gift der Sünde sich zugezogen habe, und aus dem bekannten Worte: fuerunt et ante Christum viri insignes; sed in peccatis concepti et nati, nec originali nec personali caruere delicto [4]. Damit vergleiche man, was er im Anschluß an die Schilderung der Wiedergeburt durch die Taufe, die ihm der stetige Grund des Christenstandes ist, von der Gnade sagt: „Gottes ist Alles, was wir vermögen; von daher kommt uns das Leben, von daher die Kraft, daher nehmen wir frischen Muth, um noch hienieden wandelnd die Zukunft ahnend zu erkennen". (Dei est, inquam, Dei est omne quod possumus. Inde vivimus, inde pollemus, inde sumto et concepto vigore hic adhuc positi futurorum indicia praenoscimus).

---

1) adv. Marc. II, 5. 8. 10. — 2) II, 6: Der Mensch ist nicht von Natur gut, wie Gott, — ut ergo bonum jam suum haberet homo et fieret proprietas boni in homine et quodammodo natura: adscripta est illi potestas arbitrii, quae efficeret bonum ut proprium jam sponte praestari ab homine etc.

3) Ep. ad Fidum. — 4) de habit. virg. 2; de jejun. c. 7: Epist. ad Donatum 3. de orat. 12.

Im Folgenden preist er dann die Herrlichkeit dieser Gnade, welche ohne Maß wie ein reicher voller Strom sich in das Herz ergießt, das sich ihr öffnet: nostrum tantum sitiat pectus et pateat; quantum illuc fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus; und c. 14 fügt er hinzu: „Nicht ist dazu Kaufpreis oder Bewerbung oder Mühe von nöthen, daß des Menschen höchste Würde und Kraft auf dem Wege mühsamer Bearbeitung erworben werde, sondern es ist ein freies und leicht erreichbares Gnadengeschenk Gottes (gratuitum de Deo munus et facile est). Wie die Sonne von selber strahlt, der Tag leuchtet, die Quelle wässert, der Regen bethaut, so ergießt sich in uns der Geist von Oben". Dieß gilt wie vom Anfang so vom ganzen Verlauf des Christenlebens. Obwohl durch die Taufe geheiligt, sind wir doch der Gefahr, aufs neue zu sündigen, nicht entnommen. „Deshalb beten wir Tag und Nacht, daß die Heiligung und Neubelebung, die aus der Hand der Gnade Gottes genommen wird, durch seinen Schutz uns erhalten bleibe". Der Glaube aber ist das Mittel für ihren Empfang und dieser Glaube ist unsere Sache, de orat. 12. 14 [1]).

Auch Hilarius, durch Athanasius beeinflußt, redet zu Ps. 119 von einem vitium originis, von einer vitiorum connata materies, von welcher er auch die Wiedergeborenen nicht ausnimmt: „Der Psalmist, sagt er zu V. 115, welcher Gottes Wort verkündigt, gebietet, daß von ihm alle Boshaften weichen sollen. Und ich weiß nicht, wen er davon ausnehmen könnte; denn in Allen wohnt wegen des Willens ihrer veränderlichen Natur das Böse (malitia), selbst die Apostel, obwohl durch das Wort des Glaubens gereinigt und geheiligt, waren dennoch kraft des uns gemeinsamen Ursprungs (per conditionem communis nobis originis) nicht frei von Bosheit, wie der Herr Matth. 7, 11 zu verstehen gibt" [2]). Dieses dem Menschen anklebende Verderb-

---

1) Vgl. oben S. 399 und testim. III: in nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit .. credendi vel non credendi libertas in arbitrio posita est. — Arnobius adv. g. 1, 27 sagt: proni ad culpas et ad libidinum varios appetitus sumus vitio ingenitae infirmitatis, wobei die Vererbung auf dem Weg der Fortpflanzung vorausgesetzt ist, während Lactantius eine necessitas fragilitatis behauptet, die aber in dem ursprünglichen Gegensatz von Fleisch und Geist ihren Grund habe.

2) Edit. Colon. 274.

niß inficirt Leib und Seele, beschließt uns unter die Fleischeslust und unter den Unglauben, und bringt dann auch den freien Willen in seine Gewalt. Nur durch die Wiedergeburt, die vom Glauben ausgeht, werden wir von der Herrschaft desselben frei. Und eben damit beginnt dann jener Streit zwischen Fleisch und Geist, von welchem Mtth. 10, 34 handelt [1]). Zu Mtth. 18, 13 aber bemerkt er, unter dem Einen Schaf sei der Mensch zu verstehen, unter dem Einen Menschen die Gesammtheit, sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit. Ueber die Freiheit drückt er sich mehrfach in der Weise der griech. VV. aus im Glauben zu beharren sei Gottes Gabe, der Anfang auf unserer Seite, voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit, Deus incipienti incrementum dabit, und dabei komme dem Willen in sofern ein meritum zu, als er den Anfang macht; a. a. O. aber stellt er dann doch wieder das Heil ganz unter die göttliche Gnade, indem er die Gewährung derselben dem menschlichen Verdienst vorangehen läßt und hinzufügt: omnia vult a bonitate Dei in se inchoari (propheta) [2]). Wie sich Hilarius beide Gesichtspunkte vermittelt, läßt sich etwa aus folgenden Stellen entnehmen: „Wie das Auge nicht sehen kann, wenn kein Licht da ist, so hat die menschliche Seele zwar immer die Fähigkeit Gott zu erkennen, aber wenn sie nicht durch den Glauben die Gabe des heiligen Geistes empfängt, wird sie nicht zum Lichte der Erkenntniß gelangen (de Tr. II, 35); oder zu Ps. 51, 20: „Es ist Thorheit und Gottlosigkeit, nicht einzusehen, daß man unter Gott und durch Gott lebe, und in seinem Thun und Hoffen mehr auf die eigene Kraft vertrauen zu wollen, da man doch, was man immer in sich ist, nur aus Gott ist" (cum, siquid illud in se sit, ex Deo sit) [3]). Hiernach ist es von vorn herein ein Zusammen-

---

1) Dieß der wesentliche Inhalt der merkwürdigen Stellen Comm. in Matth. cap. 10 §. 23. 24. Ex peccato primi parentis sequentibus generationibus coepit esse corporis nostri pater peccatum, mater animae infidelitas etc. Neander, K.-Gesch. II, 3 S. 797 hat ihren Sinn viel zu allgemein ausgedrückt. — 2) in Ps. 119, Lit. 14, 10. 20: Est quidem in fide manendi a Deo munus, sed incipiendi a nobis origo est etc.; aber auch Lit. 6, 2—4 zu V. 41: salus nostra ex misericordia Dei est et bonitatis suae munus hoc in nobis est. Landerer 597. — 3) Vgl. zu Ps. 119 Lit. 1, 22. Lit. 16, 10: imbecilla est per se ad aliquid obtinendum humana infirmitas .. divinae misericordiae est, ut volentes adjuvet, in-

wirken göttlicher Gnade und menschlicher Receptivität, wodurch das Heilswerk zu Stande kommt.

Bestimmter spricht sich Ambrosius aus, zunächst über Erbsünde und Erbschuld. Er lehrt eine ausnahmslose Sündigkeit des menschlichen Geschlechtes; Christus allein ist der schlechthin Sündlose, — selbst Maria nicht ohne Fehl. Diese Sündigkeit nennt er ein contagium, mit dem wir schon von Geburt und Empfängniß her behaftet sind: omnes sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est, de poenit. I. c. 3; er sagt von ihr apolog. Davidis XI, 56: „Ehe wir geboren werden, werden wir von der Seuche befleckt (maculamur contagio), ehe wir das Licht der Welt erblicken, leiden wir schon die Unbill unserer Abstammung; in Sünden (in iniquitate) werden wir empfangen. Mit Recht habe David Ps. 51 die inquinamenta naturae beweint, quod prius inciperet in homini macula quam vita. Der Psalmist hat es da v. 7 unentschieden gelassen, ob die Mutter in ihren Sünden gebiert, oder ob auch schon Sünden dessen, der geboren wird, vorhanden sind; es dürfte aber (fährt er fort) wohl beides gemeint sein: sed vide, ne utrumque intelligendum sit; denn auch die Empfängniß ist nicht sündlos, weil die Eltern nicht fehllos sind. Und wenn selbst ein eintägiges Kind nicht ohne Sünde ist, so sind noch viel weniger jene Tage der mütterlichen Empfängniß ohne Sünde. Wir werden also empfangen in der Sünde der Eltern und geboren in den Uebertretungen derselben, aber auch an der Geburt selbst haftet die Seuche, und schon unsere Natur ist vielfach angesteckt“ [1]). Dieser Strom des an- und mitgeborenen Verderbens geht bis auf Adam zurück und von ihm aus, als dem centralen Anfänger des Geschlechtes: fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt [2]); also Erbsünde im eigentlichsten Sinn (haereditas peccati, noxia haereditas iniquitatis). Diese Erbsünde aber ist zugleich Schuld. Denn sollte auch die apol. David. altera

---

cipientes confirmet, adeuntes recipiat; ex nobis autem initium est, ut ille perficiat.

1) A. a. O.: Concipimur ergo in peccatis parentum et in delictis eorum nascimur. Sed et ipse partus habet contagia sua nec unum tantummodo habet ipsa natura contagium. — 2) Expos. in Evg. Luc. VI, 234, wozu Neander, K.-G. 2, 3 S. 799: ein von Ambr. kühn hingeworfener, noch nicht näher bestimmter Satz.

dem Ambrosius nicht angehören, in der es heißt: omnes in primo homine peccavimus et per naturae successionem culpae quoque ab uno in omnes transfusa est successio, so schreibt er doch ep. 45: caro nostra damnata maledicto obnoxiae haereditatis; Ps. 37 von Adam: illius culpa est mors omnium, zu Ps. 38, 29: „Wo nicht der Herr Vergebung schenkte, könnte keiner selig werden, wer immer unter der Sünde geboren ist, den schon die Erbschaft des sträflichen Zustandes in die Haft der Schuld genommen hat" [1]), und in der zweiten Gedächtnißrede auf seinen Bruder Satyrus c. 6: „Ich bin in Adam gefallen, in Adam aus dem Paradies geworfen, in Adam gestorben; quomodo revocat (me Christus in vitam) nisi me in Adam invenerit, ut in illo culpae obnoxium, morti debitum, ita in Christo justificatum? Dazu die bekannte Erklärung des ἐφ' ᾧ Röm. 5, 12: manifestum itaque in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus [2]). Also: Gesammtsünde und Gesammtschuld des Geschlechtes.

In demselben Maße, wie die Sünde faßt nun Ambrosius auch die Gnade tiefer, ja er geht darin noch über Tertullian hinaus, daß er eine gratia praeveniens interna lehrt. Wenigstens ist er der Erste, der sie bestimmt ausgesprochen hat. Weit entfernt von jener verflachenden Auslegung von Röm. 9, der wir bei den griechischen Autoritäten begegneten, schreibt er Expos. in Luc. 1, h. 10: „Christus wirkt, daß das, was an sich gut ist, auch uns als gut erscheine (d. h. von uns gläubig anerkannt werde), denn er ruft den, dessen er sich erbarmt. A Deo enim, setzt er hinzu, praeparatur voluntas hominum. Gottes Gnade ist es, daß Gott von den Heiligen geehrt wird", und ebendas. IX, 84: „Ich wage es auszusprechen, daß der Mensch den Weg (zum Leben) nicht selbst antreten kann, nisi Deum habeat praevenientem [3]). Eine zwingende

---

1) Nemo salvus esse possit quicumque natus est sub peccato, quem ipsa noxiae conditionis haereditas adstrinxit ad culpam, wozu Deutsch: des Ambr. Lehre v. d. Sünde p. 22. — 2) Aus dem sogen. Ambrosiaster, einem Comment. zu den paulin. Briefen, der zwar dem Ambr. nicht angehört, aber doch jedenfalls voraugustinisch ist. — 3) Vgl. ebendas. VII, 27: Deus, quos dignatur, vocat, quem vult, religiosum facit .. in eo quem

Gnade lehrt jedoch auch er nicht; dagegen verwahrt er sich mit aller Entschiedenheit: non servili ad obediendum constringimur necessitate, sed voluntate arbitra, sive ad virtutem propendemus sive ad culpam inclinamur (de Jacobo c. 10); er läßt ihre Wirkungen durch das aneignende Verhalten des Empfängers vermittelt sein: „Der Herr heilt diejenigen, die sich wollen heilen lassen, er zwingt die Menschen nicht gegen ihren Willen.. Das Wort kommt und klopft an die Thür und will immer eingehen, aber durch unsere Schuld geschieht es, daß es nicht immer eingeht. Das wahre Licht leuchtet Allen, aber wer sein Fenster zuschließt, beraubt sich selbst des ewigen Lichtes.. Deus volentes curat, non adstringit invitos. Die Bekehrung geschieht nisi volentibus nobis" [1]). So denkt Ambrosius das Verhältniß im Allgemeinen. Den eigentlichen Anfang aber setzt er in die Taufe. Sie ist ihm der Angelpunkt. Vorbedingung ihres Segens die menschliche Willigkeit, die sich durch das berufende Wort zur Buße und zum Glauben vorbereiten läßt [2]) — ihre Wirkung aber die volle Vergebung der Schuld, die Tilgung der Sünde und die Verleihung neuer geistlicher Lebenskräfte (spiritualis gratiae munus). Erst mit ihr beginnt die wirkliche Lebensgemeinschaft mit Christo.

Die Prädestination gründet er auf die göttliche Präscienz. Er erklärt Röm. 8, 29 so: non ante praedestinavit quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit.

Wesentlich auf demselben Standpunkte stand Augustin bis zum Beginn des pelagianischen Streites: nostrum est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum, per quem charitas diffunditur in cordibus nostris. Augustin retract. I, 23.

Vergleicht man die dargelegte morgenländische mit der abendländischen Anschauung, so liegt die Differenz auf der Hand. Aber der Gegensatz ist noch kein exclusiver. Denn wie stark immer die Morgenländer das *αὐτεξούσιον* betonten, so wollten sie doch weder die all-

---

vocat primam sibi receptricem et famulam donorum suorum praeparat voluntatem.

1) In Ps. 118 (119) und de interpell. Dav. IV. Landerer 594. — 2) Evg. Luc. I: praecurrit animae nostrae quaedam virtus Joannis, cum credere paramus in Christum, ut paret ad fidem animae nostrae vias. Dieser vorbereitenden Gnade kann sich der Mensch verschließen.

gemeine Sündigkeit, noch die Erlösungsbedürftigkeit des menschlichen Geschlechtes, noch die Nothwendigkeit heilszueignender Gnadenwirkungen läugnen. Wäre ihnen die Frage darnach auf Ja und Nein entgegengetreten — die Antwort hätte gewiß nicht geschwankt. Ihre scheinbar dahin lautenden Aussagen haben einen andern Sinn, weil einen anderen Gegensatz und eine andere Tendenz (s. oben S. 113. 444) [1]). Andererseits waren auch die lateinischen VV. weit entfernt, die sittliche Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit des Menschen zu negiren. Der Gegensatz ist um so weniger ein ausschließender, als jede der beiden divergenten Richtungen selbst noch vielfache Schwankungen zeigt.

Die Kirche trägt noch beide in ihrem Schooße. Sie hat noch keinen Anlaß gehabt, auf eine Entscheidung zwischen ihnen zu dringen. Erst wenn das eine oder andere Moment einseitig mit bewußter Verkennung des andern sich geltend machen will, wird der Gegensatz zum Widerspruch ausschlagen. Der morgenländischen Richtung lag diese Gefahr am nächsten.

Drittes Stadium.

Erlösungsfähigkeit und Erlösungsbedürftigkeit, menschliche Freiheit und göttliche Gnade im exclusiven Gegensatz.

Pelagius und Augustin.

Es geschah dieß in dem pelagianisch-augustinischen Streit, der fast ganz in das Abendland fällt. Die Bedeutung des **Pelagianismus** ist die, daß er die menschliche Willensfreiheit dergestalt betonte, daß er bis zur Negation der Erlösungsbedürftigkeit des natürlichen Menschen und der Nothwendigkeit wiedergebärender göttlicher Gnadenwirkungen fortschritt. Diese zwiefache Negation bekämpft der **Augustinismus** mit aller Energie und macht ihr gegenüber sowohl die Tiefe der menschlichen Sündhaftigkeit und Unfähigkeit, als die übergreifende Macht und Nothwendigkeit der göttlichen Gnade geltend. Darin besteht sein Recht und seine Wahrheit. Allein in dieser wohlberechtigten Tendenz gieng

---

1) Die herkömmliche Rede von einem Pelagianismus ante Pelagium hat nur eine halbe Wahrheit.

Augustin seinerseits so weit, daß er schließlich bei einer gratia irresistibilis und einer absoluten Prädestination anlangt. In diesem Punkte geräth dann auch er in einen schweren Irrthum. Doch liegt derselbe mehr an der Peripherie, als im Centrum seines Systems. Auf den Hauptpunkt hin angesehen hat der Kampf zwischen Pelagianismus und Augustinismus dieselbe Bedeutung, wie der arianische und nestorische: es handelte sich auch hier um die Fundamente des Christenthums. Es war die Frage: ob von der eigenen Kraft und Selbstthätigkeit des Menschen oder von dem übernatürlichen Walten der göttlichen Gnade alles Heil abhänge, mit andern Worten, ob das Christenthum eine nur relative oder absolute Bedeutung für die Seligkeit habe.

Beide sind zunächst theologische Systeme und hängen, weil sie sich vorzugsweise auf die subjective Seite des Christenthums beziehen, mit der persönlichen Grundrichtung ihrer Vertreter aufs engste zusammen. An sie ist daher wenigstens andeutungsweise zu erinnern [1]).

Pelagius, ein britannischer Mönch, war eine ernste, sittliche, durchaus praktische Natur, ein Mann von klarem Verstand, aber ohne spekulative Tiefe; die strikte Befolgung der göttlichen Gebote und die Bekämpfung des herrschenden Sittenverderbens (in Rom) das Ziel seines Strebens. Dabei stand er jedoch selbst auf einem äußerlich gesetzlichen Standpunkte. Weder die Höhe der absoluten Anforderung der göttlichen Heiligkeit, noch die Tiefe des menschlichen Verderbens hatte sich ihm erschlossen. Das göttliche Gesetz erschien ihm mehr nur wie eine Summa einzelner Forderungen, und die sittliche Vollkommenheit als ein Complex einzelner Tugenden und Leistungen, — eine Anschauung, woraus sich allein seine Meinung erklärt, daß der Mensch es noch weiter bringen könne, als es das Gesetz verlangt (supra legem facere). Dazu kam dann der Einfluß des Mönchsthums, der Werth, den dieses auf die einzelnen Tugenden, insbesondere auf die kleinliche Askese, legt und die Selbstbefriedigung, die es darin findet. Für diese Stufe der sittlichen Vollkommenheit kann die natürliche Kraft des Menschen als ausreichend erscheinen. Je höher aber diese einerseits angeschlagen und andererseits das gesetzliche Thun gewerthet wird, desto

[1]) Ueber das Ganze G. Wigger's Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus 1831, 2 Thle. Neander, K.-G. Bd. 3. Marheinecke: Ottomar: Gespräche über Augustins Lehre 1821, und Bindemann, das Leben Augustins Bd. 3, 2.

mehr tritt die Bedeutung der göttlichen Gnade zurück und mit ihr die des Glaubens. In demselben Maße gewinnt auch die Verstandesreflexion Uebergewicht über die tiefere in dem Grunde des christlichen Lebens wurzelnde Betrachtungsweise der Dinge. Mit dem gesetzlichen Zug verbindet sich ein rationalisirender. Dieß scheint die innere Stellung des Pelagius gewesen zu sein, dem wir bald nach 400 in Rom begegnen. Er war aus den britischen Klöstern, wo man mit der Literatur der griechischen Kirche nicht unbekannt war, herübergekommen, hatte sich von da nach dem Orient begeben, wo er in ein näheres Verhältniß zu Chrysostomus, dessen Lehre er also auch wird gekannt haben, gekommen war, und trat jetzt (J. 410) in Rom als eifriger Lobredner des Mönchslebens und als Bekämpfer des herrschenden Sittenverderbens auf. Schon damals nahm er Anstoß an dem dort bekannten, tiefsinnigen Wort Augustins: da quod jubes et jube quod vis, und sprach sich dagegen mit einer Erregtheit, die man sonst nicht an ihm gewohnt war, aus [1]. In einer Auslegung des Römerbriefs trug er ebendaselbst seine Bedenken gegen die Lehre von einer Erbsünde vor.

Zu seinen Anhängern zählte insbesondere Cölestius, früher Rechtsgelehrter, ein Mann von entschiedenem Charakter, von logischer Consequenz und sittlicher Energie [2]. Beide Freunde begaben sich nach Karthago. Als hier Cölestius die pelagianischen Grundsätze entwickelte, erregte er den Widerspruch der afrikanischen Bischöfe. Sieben ihm zugeschriebene Sätze, die die Summa seiner Lehre wirklich enthielten, wurden auf einer Synode vom J. 412 verworfen [3]. Nachdem er dagegen Verwahrung eingelegt, begab er sich nach Paläſtina, wohin Pelagius bereits vorangegangen war. Auf Anlaß des spanischen Pres-

[1] Aug. de dono pers. c. 20. Vgl. überhaupt Bindemann: a. a. O. Bd. 3, 1 S. 353 ff.

[2] Hieronymus nennt ihn magister et totius exercitus ductor. — [3] Sie lauteten so: 1) Adam mortalem factum, qui sive peccaret sive non peccaret, moriturus fuisset. 2) Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum. 3) Quoniam parvuli qui nascuntur in eo statu sunt, in quo fuit Adam ante praevaricationem. 4) Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne hominum genus resurgat. 5) Quoniam infantes, etiamsi non baptizentur, habeant vitam aeternam. 6) Quoniam lex sic mittit ad regnum coelorum, quomodo et evangelium. 7) Quoniam et ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles i. e. sine peccato.

byters Orosius, den Augustin an Hieronymus in Bethlehem gesendet hatte, um diesen auf die Gefahren des Pelagianismus aufmerksam zu machen, kam es dort zu kirchlichen Verhandlungen. Eine Synode zu Jerusalem und zu Diospolis im J. 415 fand sich durch Pelagius zufriedengestellt, theils weil die morgenländischen Bischöfe seiner Lehrweise überhaupt näher standen, theils weil er die Consequenzen und Spitzen derselben unter unbestimmten Ausdrücken verhüllte. Auch der römische Bischof Zosimus erklärte sich mit Pelagius und Cölestius zufrieden. Um so entschiedener beharrten die afrikanischen Bischöfe mit Augustin an der Spitze in ihrem Widerspruch und verwarfen auf mehreren Concilien, insbesondere auf dem Generalconcil zu Karthago im J. 418, die Lehre des Pelagius, dem sich neben einigen andern der Bischof Julianus von Eklanum anschloß, der scharfsinnigste, dialektisch gewandteste Vertreter der ganzen Schule. Ihn haben wir überall bei der folgenden Darstellung mit im Auge [1]).

I. Das Prinzip des **Pelagianismus** ist die Freiheit des menschlichen Willens. Wie der unterscheidende und höchste Vorzug des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen in seiner vernünftigen Natur besteht, so ist die höchste Zierde der vernünftigen Seele die Freiheit des Willens. Sie ist das bonum naturae; hinc totus naturae noster honor consistit, hinc dignitas, hinc praemium. Das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott, seine sittliche Würde und sein künftiges Geschick beruht auf ihr. An ihr liegt dem Pelagius Alles. Er wird nicht müde, sie zu preisen und zu empfehlen. Wie er in dem Briefe an die Demetrias, der noch in die Anfänge des Streites fällt, ausspricht, war es sein Grundsatz, bei jeder sittlichen Belehrung und Mahnung vor Allem an die Kraft der Natur zu verweisen und, was dieselbe vermöge, zu zeigen; denn ohne die Ueberzeugung, daß man das Gute, was man soll, auch könne (posse), fehle der Muth und die

1) Ueber die äußere Geschichte des Streites vgl. Neander und Bindemann. Die Quellen für die pelag. Lehre sind außer der Expositio Pelag. in Ep. Pauli und dessen Epist. ad Demetr. 413, zahlreiche Fragmente aus seinen Libri IV de libero arbitrio, und aus dem libellus fidei ad Innocentium; ferner die Fragmente aus Julians Briefen in den Schriften Augustins, besonders in dem opus imperf. Die hiehergehörigen Abhandlungen stehen alle in Bd. X der Opp. Aug. (Benedict. Ausg.) und Migne X, 1 u. 2.

Freudigkeit, es anzugreifen[1]). Dieses posse bestimmt er näher als das Vermögen, das Gute wie das Böse in gleicher Weise wählen und thun zu können; es ist die Wahlfreiheit im unbeschränktesten Sinn, die rein formale Freiheit, wie wir sagen würden; Pelagius nennt sie sehr bezeichnend die possibilitas utriusque partis, und sagt von ihr: „An sich ist der Mensch weder zum Guten noch zum Bösen geneigt und disponirt, er steht indifferent zwischen beiden in der Mitte (aequilibrium), aber die Possibilität nach beiden Seiten ist ihm eingepflanzt, gleichsam als eine fruchtbare Wurzel, die aus dem Willen Verschiedenes hervortreibt und je nach dem Belieben (arbitrium) dessen, der sie pflegt, entweder mit dem Flor der Tugenden prangen oder von den Dornen der Laster starren kann"[2]). — Diese inhaltsleere Wahlfreiheit, welche die natürliche Erkenntniß des Guten im Gewissen zur Voraussetzung hat, besitzt nun nach Pelagius der Mensch nicht nur von Haus aus, sie bleibt ihm in ihrer vollen Integrität ganz abgesehen von seinem jeweiligen sittlichen Zustande und von der Art, wie er sich bestimmt und wie er sie gebraucht. Wir mögen uns entscheiden, wie wir wollen, das Gute oder das Böse wählen, jene Possibilität ist, weil ein wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur, unveräußerlich und unverletzbar, sie wohnt uns in jedem Lebensmomente und für jeden einzelnen Fall bei als die immer gleiche Möglichkeit, uns entweder nach der einen oder nach der andern Seite zu wenden. „Es steht mir frei, sagt Pelagius, Gutes weder zu wollen noch zu thun, nullo autem modo possum non habere possibilitatem boni: inest mihi etiam si noluero, und Julian setzt hinzu: liberum arbitrium et post peccata tam plenum est, quam fuit ante peccata[3]). Daß sie ebensosehr das Vermögen zum Bösen als zum

1) Ep. ad Demetr. c. 2: Quoties .. humanae naturae vim qualitatemque monstrare et quid efficere possit, ostendere (T. II, append.); vgl. Aug. de gr. et nat. c. 7. — 2) Aug. de grat. Chr. c. 18. Auch Julian definirt sie als die possib. peccandi et non peccandi, Op. imp. I u. V. — 3) Bei Aug. de grat. Chr. c. 4. Vgl. de nat. et gratia 49: velimus, nolimus, habemus possibilitatem non peccandi; ad Demetr.: Liberum est (nobis) semper unum ex duobus eligere, cum semper utrumque possimus ... In dem Glaubensbek. des Pelag. an Innocenz: nos dicimus, hominem semper et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. — cont. Jul. op. imperf. I, 91.

Guten ist, thut ihrem Werthe keinen Eintrag. Das Vermögen des Bösen gehört selbst auch zu dem bonum naturae, weil man das Gute nicht wollen kann, ohne auf die gleiche Weise auch das Böse wollen zu können, es bildet sozusagen die nothwendige Rückseite dazu; beides gehört so unzertrennlich zusammen, daß das Eine nicht ohne das Andere sein kann — hoc etiam ipsum, quia etiam malum facere possumus, bonum est. Ein freies, sich selbst bestimmendes sittliches Subject ist der Mensch nur, wenn beides auf gleiche Weise in seine Hand gegeben ist: Gutes und Böses, Leben und Tod. „Beides ist vor ihn gestellt, er darf nur wählen, und je nachdem er sich für das Eine oder Andere entscheidet, ist das Eine wie das Andere seine eigene freie That"[1]).

In diesen Bestimmungen geht der pelagianische Begriff der Freiheit auf. — Das Alles aber gilt von dem Menschen nach seinem dermaligen Zustande und abgesehen von dem göttlichen Gnadenbeistande; so völlig abstrahirt der Pelagianismus von allen concreten Verhältnissen: von dem Verhältniß des Willens zu der sittlichen Bestimmtheit und Entwicklung des Menschen, von dem Zusammenhang des Individuums mit der Gattung, mit Natur und Geschick des Geschlechtes, und von dem Zusammenhang der Menschheit mit Gott. So ganz stellt er den Menschen auf seine eigenen Füße: was derselbe von Gott besitzt, ist das rein formale, natürliche Vermögen, alles weitere sein eigen Werk und Verdienst[2]).

Diese Anschauung concentrirt sich dem Pelagius in dem Doppelsatze: ego dico, hominem posse esse sine peccato et mandata Dei posse custodire; mit ihm trat er auf, von ihm aus ergibt sich seine ganze Theorie über Sünde und Gnade, die sich in wenige Grundzüge fassen läßt.

1) Die Lehre von der Sünde. Wenn der Wille nur frei ist als das rein formale, an sich inhaltsleere Vermögen des Guten wie des Bösen, mithin dem wirklichen Wollen des Guten oder Bösen keine entsprechende Bestimmtheit des Willens vorangeht, so ist die Sünde

---

1) ad Demetr. 2. 3. 8.

2) de pecc. orig. 13 (14): ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit s. c. liber. arbitrium. Vgl. die schöne Darstellung Marheinecke's a. a. O., 1. Abschn.

ausschließlich Handlung, actus, actio und existirt nur als solche. Die Pelagianer definiren sie daher nachdrücklichst als etwas Persönliches, Freies, und protestiren entschieden gegen jede sündige Zuständlichkeit, Naturnothwendigkeit, Naturhaftigkeit; Pelagius: „Wenn die Sünde dem Menschen ein Nothwendiges ist, so ist sie nicht die seine; ist sie die seine (ihm eigene), so ist sie etwas Freiwilliges, und wenn ein Freiwilliges, so kann es vermieden werden"; Julian: peccatum est voluntas faciendi quod justitia vetat et unde liberum est abstinere; peccatum nihil praeter voluntatem; die Frage nach der Entstehung des bösen Willens ist eine im letzten Grunde nicht zu beantwortende, weil es eben in jener reinen capacitas voluntatis gründet [1]).

Gemäß diesem Verhältniß der Willensfreiheit zu Gut und Bös kann bei Pelagius weder von einem Urstand im kirchlichen Sinne noch von einer Erbsünde die Rede sein. In der That geht er von dem dermaligen Zustande des Menschen aus und setzt denselben dem Urstande gleich. Jeder Mensch befindet sich auch jetzt noch in demselben Zustande wie Adam vor dem Fall. Es ist dieß ein Stand der ethischen Indifferenz; sanctitas quaedam naturalis nennt es Pelagius, versteht aber darunter nichts anderes als den Zustand des Nochnichtgesündigthabens, eben jene ethische Unbestimmtheit, da der Mensch weder gut noch bös, aber mit der vollen Freiheit begabt ist, in jedem Moment nach Willkür sich für die eine oder andere Seite zu entscheiden: capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur: ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur [2]). —

Die Sünde Adams, schon an sich ein leichter Fehl, „vergleichbar dem Fehltritt eines unerfahrenen, unvorsichtigen Kindes" [3]), hat nur ihm selbst, und zwar nur so lange, bis er sich bekehrte, geschadet, den Nachkommen aber keinen Nachtheil gebracht. Sie hat die Freiheit nicht alterirt, sie hat die Natur nicht verderbt, sie hat noch viel weniger irgend eine Nöthigung zum Sündigen eingeführt; denn wenn es das Wesen der Willensfreiheit ist, das Gute und das Böse immer wollen und thun zu können, wie sollte sie verloren gegangen sein durch

---

[1]) Bei Aug. de nat. et grat. 34 (30). Op. imp. V, 28. V, 42. 60.

[2]) de pecc. orig. 13, de peccat. merit. et r. I, 3.

[3]) Julian op. impf. VI, 23 von Adam: rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo justitiae.

einen Akt, der gerade eine Bethätigung ihrer selbst ist? opus possibilitatis testimonium est liberi animi. Und wie sollte das Wesen der menschlichen Natur dadurch corrumpirt worden sein, da diese (unveräußerliche) Freiheit die Wahrheit und das eigentliche bonum naturae ist[1])? Nein, sie ist ungeachtet des adamitischen Falls in ihrer Integrität geblieben. Eine angeborene Sünde gibt es nicht: peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturae delictum, sed voluntatis esse monstratur; omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis [2]).

Dabei geben die Pelagianer immerhin zu, daß seit Adam ein gewisses sittliches Verderben, wenn auch nicht ausnahmslos [3]), in der Menschheit herrschend geworden ist; allein, sagen sie, diese Erscheinung sei doch nur eine zufällige, rein historische Thatsache, die möglicher Weise auch gar nicht oder anders hätte sein können (de grat. et nat. 17). Der Anlaß dazu liegt in der Sinnlichkeit, näher in der sinnlichen Begierde (concupiscentia), die den Menschen natürlicher Weise einwohnt, an sich selbst aber nichts Sündhaftes ist (affectio naturalis et innocens). Der Grund ihrer Verbreitung aber liegt in dem Einfluß des bösen Beispiels und in der Macht der Gewohnheit: imitatio et consuetudo; letztere die Consequenz des ersteren [4]). Von der ersten Sünde sagte Pelagius, sie habe dem menschlichen Geschlechte geschadet non propagine sed exemplo, und an die Demetrias schrieb er: „Nichts erschwert das Gutesthun so sehr als die lange Gewohnheit der Fehler, die uns von Kindheit an anhängt und uns allmählig seit vielen Jahren so verstrickt und unter ihre Gewalt gebracht hat, daß sie gewissermaßen die Kraft der Natur zu haben scheint (vim naturae).. Und da wundern wir uns noch über unsere Trägheit und Lässigkeit, die wir so lange in die Schule des Bösen gegangen sind"? (cum malum tamdiu didicerimus). Die Stelle Röm. 5, 12 erklärt er durch den Zusatz exemplo et forma und 7, 20:

---

1) Ausführl. Belege Op. imp. VI, 11 u. 12. — 2) Aug. de grat. et pecc. or. II, 5. 6. de pecc. orig. 13.

3) A. a. O.: etiam ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles et sine peccato. — 4) de pecc. m. et rem. I, c. 9: peccatum non propagatione transiisse in alios ex primo homine, sed imitatione.

„nicht ich thue es, der ich es nicht gern thue, sondern die Gewohnheit der Sünde, die ich mir jedoch selbst zugezogen habe". — Indessen, wie weit auch diese Macht der Gewohnheit reiche, sie begründet immer nur eine Schwäche, zu deren Ueberwindung die eigene Heilkraft der Natur ausreicht [1]). Hingegen ein Verlust der Freiheit durch Mißbrauch derselben, ein natürliches Verderben, eine Vererbung der Sünde durch Fortpflanzung — das seien reine Unmöglichkeiten: Ersteres weil der Gebrauch des Wahlvermögens nach der einen Seite hin das Vermögen selbst nicht aufheben könne, Letzteres, weil das Böse keine Substanz, sondern lediglich ein Akt des Willens (eigentlich eine Reihe einzelner Willensakte) sei, und weil die Zeugung an sich nichts Böses, ja selbst die mit ihr verbundene libido innerhalb der Ehe eine licita et honesta sei. Nichts was res voluntatis est, kann zur Substanz werden [2]). Die Behauptung einer „Erbsünde" enthalte überhaupt einen Widerspruch gegen den Begriff der Freiheit, gegen den Begriff der Sünde, gegen die Strafbarkeit des sittlich Bösen, ja sie mache schlüßlich Gott zum Urheber des Bösen oder führe zum Manichäismus, wodurch die Erlösungsfähigkeit der menschlichen Natur aufgehoben, mithin auch die Möglichkeit der göttlichen Gnade ausgeschlossen oder doch ihre Macht aufs äußerste verkleinert werde. Sie widerspreche auch den klarsten Schriftstellen, wie Röm. 5, 12 (ἐφ' ᾧ = propterea quod) und 5, 15. 16 (peccata multa) [3]).

Eben deshalb könne auch von einer Sündhaftigkeit der **Kinder** schlechterdings keine Rede sein. Wo die Freiheit noch nicht bis zur bewußten Wahlfähigkeit entwickelt ist, da ist auch noch nicht Sünde; angeborene, unfreiwillige Sünde — ein innerer Widerspruch. Nihil est peccati in homine si nihil est propriae voluntatis; parvuli naturaliter boni. An dem Urtheil über die sittliche Beschaffenheit der Kinder stellt sich daher die Ansicht des Pelagianismus über die menschliche Natur am klarsten heraus. Er betrachtet sie als völlig sünd- und schuldlos, frei nicht nur von jeder wirklichen, sondern auch von ange-

---

1) ad Demet. 8. Aug. de pecc. mer. et rem. I, c. 9 ganz. — de grat. Chr. 43. — 2) S. oben S. 488. 489 und Op. imperf. III, 160—161. Naturale und voluntarium schließen sich aus: si naturale est peccatum, non est voluntarium, si voluntarium, non est ingenitum, non est naturale. Istae duae definitiones tam contrariae sibi sunt quam contrarium est necessitas et voluntas, V, 26. — 3) A. a. O. III, 188 ff.. II, 90 ff.

borener Sünde: Peccatum originale in nascentibus nullum omnino est. Neminem cum peccato nasci, et Deum reos non posse judicare nascentes [1]).

Diese Negation der Erbsünde involvirt nun selbstverständlich auch die der Schuld derselben. Die Sünde Adams hat nicht einmal den Tod als Strafe zur Folge gehabt, denn der Tod ist eine in dem menschlichen Organismus begründete Naturnothwendigkeit [2]), und noch viel weniger konnte sie den Nachkommen irgend eine Schuld zuziehen. Denn Imputation einer angeborenen Sünde (selbst wenn es eine derartige gäbe) wäre eine innere Unmöglichkeit, weil eine rein überkommene Sünde als solche nicht Sünde, mithin auch nicht zurechnungsfähig ist, nam si idcirco tales fuerint, quia aliud esse non potuerunt, culpa carent; Imputation einer fremden Sünde aber wäre die höchste Ungerechtigkeit von Seiten Gottes: nulla ratione concedimus, quod Deus, qui propria peccata dimittit, imputet aliena [3]); die Meinung, als strafe er mit ewiger Verdammniß die Kinder, von denen er doch weiß, daß sie weder guten noch bösen Willen haben können, ein finsterer, verabscheuungswürdiger Wahn. August. de pecc. mer. I, 3 de nat. et gr. 7. 30. Op. imp. I, 48. 50. Vielmehr ist die menschliche Natur in jedem, bevor sich der Wille entwickelt hat, für schuldlos zu halten, und wird mithin auch die Taufe den Kindern nicht zur Vergebung der Sünden, deren sie nicht bedürfen, ertheilt, sondern um sie in das Himmelreich zu versetzen, welches ein höherer Grad von Seligkeit als die vita aeterna ist; diese, das allgemeine Heil, fällt ihnen, auch wenn sie ungetauft sterben, zu. — Also keine natürliche Sündhaftigkeit der Menschheit, keine Corruption der Natur, keine Schuld, kein Todesgericht, und eben deshalb auch keine Vergewaltigung des Geschlechtes unter die Macht des Teufels, was insbesondere Julian ausdrücklich bestreitet.

2) Entsprechend der dargelegten Theorie des Pelagianismus von der

1) Bei Aug. Op. imp. I, 48. 60. II, 20. Vgl. de haer. c. 88: Parvulos negant secundum Adam carnaliter natos, contagium mortis antiquae prima nativitate contrahere. Sic enim eos sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci, ut prorsus non sit, quod eis oporteat secunda nativitate dimitti...

2) So Cölestius und Julian; Pelagius selbst schwankte in diesem Punkte. — 3) de pecc. m. III, 3. de nat. et gr. 30.

Sünde ist nun auch seine Lehre von der göttlichen Gnade. Er läugnet dieselbe durchaus nicht, aber sie besteht ihm zunächst und vor Allem in jenem natürlichen Vermögen zum Guten. Pelagius unterschied zwischen posse, velle und esse oder perficere; das posse setzte er in die Natur, das Andere und Dritte in die Macht des Menschen. „Das erstere sei vom Schöpfer der Natur verliehen und stehe nicht in unserer Macht, sondern wir hätten es, auch wenn wir nicht wollten; die beiden andern aber, das Wollen und die Handlung, seien unser und kommen lediglich von uns her". Auf dem rechten Gebrauch jenes Vermögens beruht das Heil des Menschen, durch sie verdient er sich die vita aeterna [1]). In dem Geschenk dieses natürlichen Vermögens scheint dem Pelagius ursprünglich der Begriff der gratia aufgegangen zu sein. Von seinen Gegnern, auch von den morgenländischen Bischöfen gedrängt, statuirte er dann allerdings noch eine besondere, den Christen eigenthümliche Gnade, und dahin rechnete er theils die Vergebung der Sünden, theils die Unterstützung zum Guten (adjutorium). Auf erstere legte er großes Gewicht, und es darf nicht unbemerkt bleiben, daß er den Begriff der Rechtfertigung ganz schriftgemäß faßt. Ad hoc, sagt er zu Röm. 4, 6, fides prima ad justitiam reputatur, ut de praeterito absolvatur et de praesenti justificetur et ad futura fidei opera praeparetur, und auch Julian bestimmt sie als Vergebung der Sünden [2]). Dagegen beschränkt er das adjutorium auf die Erleuchtung (illuminatio per doctrinam et revelationem). Darunter versteht er die Wirkung der Gnade auf die Erkenntniß durch die Offenbarung des neutestamentlichen Gesetzes, durch Verheißungen und Drohungen, durch Christi Lehre und Beispiel, die ihm der Hauptsache nach

---

[1]) Aug. de gr. Chr. 5: primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus etc. Vgl. 3. 4. 17. 53. — [2]) Op. imp. I, 95: gratia, quae in baptismate non solum peccata condonat, sed cum hoc indulgentiae beneficio et provehit et adoptat et consecrat — haec gratia meritum mutat reorum, non liberum condit arbitrium. Nur wird der hier angedeutete Zusammenhang der sündenvergebenden Gnade mit der Heiligung nirgends näher nachgewiesen, vielmehr faktisch wieder zurückgenommen durch die pelag. Freiheitslehre und durch den oft wiederholten Satz: mores mutare singulasque virtutes animi formare, grandis studii est et longae consuetudinis — consuetudinem consuetudine exstinguere.

auch wieder Gesetz sind; er erklärt die Stelle Phil. 2, 13 dahin, „daß Gott uns durch die Größe der zukünftigen Herrlichkeit und durch die Verheißung der Belohnungen entzünde, durch die Offenbarung der Weisheit den erstarrten Willen zum Verlangen nach Gott erwecke und Alles was gut ist anrathe"[1]). In diesem Sinne meint er das Zugeständniß: liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos indigere Dei semper auxilio. Dabei redet er dann allerdings auch noch von zahllosen Gaben der Gnade (innumerabilia dona gratiae), ohne sie jedoch näher zu bezeichnen und ohne jemals bestimmt auszusprechen, ob er auch nur an eine innerlich erleuchtende Wirkung auf den Verstand des Christen denke[2]). Jedenfalls will er keine den Willen innerlich erfassende umbildende Wirkung. Aber selbst in dieser Beschränkung wird die Gnade *nur* auf Grund des vorangehenden Wohlverhaltens und nach dem Maße der menschlichen Würdigkeit ertheilt (gratiam secundum merita dari)[3]), und zwar nicht einmal ad singulos actus, sondern nur im Allgemeinen, ist überdieß auch nicht schlechthin nothwendig zum Heil, denn sie bewirkt nur, daß wir dasjenige leichter vollbringen, was wir auch ohne sie vermögen: ut quod per liberum arbitrium jubentur homines facere, facilius possint implere per gratiam. Aug. de gest. Pel. 14. de gr. Chr. 7. 28. 29. 31. Ließ nun auch Pelagius diese gratia den Christen allein zu Theil werden zur Erreichung einer höheren Vollkommenheit und Seligkeit, so limitirt er sie doch alsbald wieder durch den Zusatz: „daß das Gesetz ebensowohl zum Himmelreich leite als das Evangelium" (lex sic mittit ad regnum coelorum, quomodo et evangelium), ja er stellt letzteres schließlich in ein Licht, worin das Christenthum zu einer blos temporellen Bedeutung herabsinkt, das Vermögen der Natur aber desto höher steigt. Er theilt nämlich die ganze geschichtliche Entwicklung der Menschheit in drei Perioden, der er dann eine dreifache Gerechtigkeit entsprechen läßt. „Primum vixisse homi-

---

1) de grat. Chr. c. 7 (8). 10 (11). 34. 41. Mit Recht beschränkt daher Aug. diese gratia auf lex et doctrina und sagt von ihr: hinc itaque apparet, hanc eum (Pelag.) gratiam confiteri, qua demonstrat et revelat Deus quid agere debeamus, non qua donat atque adjuvat ut agamus. Vgl. c. 3. — 2) Am weitesten und elastischsten faßt die Gnade Julian Op. impf. I, 94. — 3) de gr. Chr. 31: hi remunerandi sunt, qui bene utentes libero arbitrio merentur Domini gratiam, und in der Ep. ad Demetr. 29.

nes justos ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia. Die erste Periode reicht von Adam bis auf das Gesetz: damals erkannte man den Schöpfer aus der Vernunft und trug das Gesetz des Lebens im Herzen, nicht in Buchstaben geschrieben, sondern das Gesetz der Natur. Als aber die Sitten sich verschlechterten und die schon verdunkelte Natur nicht mehr hinreichte, da wurde das positive Gesetz hinzugegeben, um gleichsam den alten, erlöschenden Glanz wieder aufzuhellen. Nachdem aber endlich die allzugroße Gewöhnung des Sündigens überwog, zu deren Heilung das Gesetz nicht mehr ausreichte, da kam Christus, um die nun verzweiflungsvoll gewordene Krankheit nicht durch seine Schüler, sondern durch sich selbst zu heilen", de pecc. orig. 30. So tief wird hier die Gnade herab- und, wie Marheinecke bemerkt, so sehr der menschlichen Freiheit entgegengesetzt, daß letztere nur im Unterschied und in der Trennung von jener sich behaupten kann. Die Bedeutung Christi reducirt sich fast darauf, daß er ein neuer Gesetzgeber und das höchste Muster sittlicher Vollkommenheit ist. Das Christenthum wird zu einer blosen Nachhilfe für die mangelnde menschliche Kraft.

Es leuchtet von selbst ein, daß dieser Pelagianismus der Anschauung nicht blos der abendländischen, sondern der ganzen alten Kirche widerspricht. Wie manigfach sich auch seine Aeußerungen mit denen früherer Kirchenlehrer der Form nach berühren, der Sinn, der Gedanke ist jetzt ein anderer, weil der Gegensatz ein anderer geworden ist: er ist zum Widerspruch gegen den Glauben an die erlösende Gnade geworden. Der Todesernst der Sünde, der Zusammenhang des allgemeinen Verderbens mit dem Falle Adams, die Universalität des Christenthums ist total verkannt, die wesentlichen Momente des christlichen Bewußtseins sind aufs Tiefste verletzt; die Versuche, es gleichwohl festzuhalten, blose Inconsequenzen oder Halbheiten [1]).

II. Ihm trat sofort in dem **Augustinismus** die entgegengesetzte Theorie gegenüber. Hatte jener das ganze Gewicht auf die menschliche Freiheit gelegt, so legte es dieser auf die Gnade. Er schloß sich darin dem Zuge der abendländischen Kirche an und war sich auch dieses Zu-

---

[1]) Dieß gilt insbesondere von Pelagius, während Cölestius und Julianus sich weit consequenter blieben.

sammenhangs wohl bewußt. Seine innersten Wurzeln aber hatte das System dieses großen Kirchenlehrers theils in der eigenen Erfahrung desselben von der Macht der Sünde, von der Ohnmacht des natürlichen Willens und von der beide überwindenden Uebermacht der diesen Willen heilenden und umbildenden Gnade Gottes, theils in durchschlagenden, namentlich paulinischen Schriftstellen, deren Sinn sich ihm im Lichte jener Erfahrung erschloß. Aus beiden zumal erwuchs ihm sein großes theologisches System, dessen wesentliche Grundzüge hernach zum Bekenntniß der Kirche geworden sind. Kein Kirchenlehrer vor ihm war so tief in die Momente der Heilslehre, um die es sich hier handelte, eingedrungen, keiner hat sie so wie er aus der persönlichen Heilserfahrung **und** aus der heiligen Schrift entwickelt. Beides in seiner Zusammengehörigkeit stand ihm über der kirchlichen Tradition. Seine Theologie war durch und durch paulinisch gefärbt. Insofern stehen wir hier allerdings vor einer neuen Gestalt, neu nämlich im Sinne einer schärferen, begrifflichen Fixirung des christlichen Bewußtseins gegenüber einer neuen es gefährdenden Irrlehre.

Auch hier ist zunächst an den bekannten Lebensgang des hochbegabten, geistvollen, mit eben so mächtigen Lebens- und Wirkenskräften als spekulativem Tiefsinn ausgerüsteten Mannes (geb. 354, † 430) zu erinnern; wie er sich durch die schweren Verirrungen und Sünden seiner Jugend, dann durch die Irrwege des Manichäismus und durch das Studium des Platonismus hindurchrang und hindurchkämpfte, durch jenen getäuscht, durch diesen mächtig angeregt aber unbefriedigt, — bis ihm in jener denkwürdigen Stunde im Garten seines Freundes mit der vollen Hingabe an die Gnade Gottes in Christo das Licht und die Kraft eines neuen Lebens aufgieng. Es war die wachsende Selbst- und Sündenerkenntniß, der Umgang mit der Schrift, der nachwirkende Segen mütterlicher Erziehung und das erhabene Bild der christlichen Kirche, dessen sich Gott bediente, um ihn zu dieser Erfahrung zuzubereiten, von welcher er sagen durfte: Ich war todt und bin lebendig geworden, ich war verloren und bin gefunden worden .. J. 386. Sein weiterer Lebens- und Entwicklungsgang zerfällt von da an in zwei Stadien. Das erstere bis zum J. 395 umfaßt zunächst einen Zeitraum stiller Vertiefung in die Schrift und reicher literarischer Thätigkeit, dann sein öffentliches amtliches Wirken als Presbyter und Bischof, insbesondere die großen Kämpfe mit den Donatisten. So vollständig

Augustin in diesem Zeitraum die Bedeutung der göttlichen Gnade erkannt hatte, so dachte er doch bis dahin ihre Wirkung bedingt durch das aneignende Verhalten des freien Willens und betrachtete den Glauben, der diese Aneignung ist, als des Menschen eigene That. Aber bald nach dem Antritt des Episkopates im J. 395 überführte ihn das Schriftwort 1 Kor. 4, 7: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest"? — dieses Wort, von seiner eigenen Lebenserfahrung besiegelt, in Verbindung mit Joh. 5, 44 und Phil. 2, 13 überführte ihn jetzt, daß auch der Glaube selbst eine Wirkung der göttlichen Gnade sei. Es bestimmte fortan sein ganzes Denken: in nullo gloriandum, quando nostrum nihil est; gratia est effectrix bonae voluntatis. Damit trat jener Wendepunkt ein, der sein ganzes bisheriges theologisches System modificirte. Hier liegen die Wurzeln seiner späteren Lehre von den Gnadenwirkungen und von der Prädestination, deren erste Spuren wir schon in den quaest. ad Simplic. von demselben Jahre gewahren [1]).

In dieser Stellung nahm der greise Bischof den Kampf mit dem Pelagianismus auf. Anfangs, in schonender Weise, auf der Kanzel, bald auch (von 412 an) in einer Reihe von Streitschriften.

Die Prinzipien des Systems, das er ihm entgegenstellte, liegen theils in seiner Weltanschauung überhaupt, theils in seiner Ansicht vom Urstande.

Wie Pelagius von der empirischen Erscheinung, so ging Augustin von Oben aus, von der Idee Gottes als des absolut Guten und dessen Verhältniß zu den sittlichen Geschöpfen. Omne bonum aut Deus aut ex Deo, dieser Satz bildet die Grundlage seines Systems. Nur in der Gemeinschaft mit Gott und vermöge stetiger Mittheilung göttlichen Lebens an ihn kann der Mensch wahrhaft gut sein [2]); denn die

---

1) Bindemann II, S. 419 ff.

2) Deus proprie bonum, a quo sunt caetera bona. Ille suo bono bonus est, non aliunde participato bono; mihi autem adhaerere Deo bonum est mit Berufung auf Ps. 73 (72). 28. Mtth. 19, 17 und Jakob. 1, 7. Expos. in Ps. 5 Opp. IV, 2. 1740 (Migne): solus D. summe bonus — caetori participatione Dei boni. An vielen Orten, z. B. de vera relig. c. 18. de div. quaest. 21 u. 24 (VI), Conf. VII, 10—13. XIII, 1. de Trin. VIII, 3. 5. 6. de civ. D. XI, 8. 9. XIII, 2: vivit anima ex Deo, enchir. 10. 12. Solil. 31, insbes. gegenüber dem Manichäismus, z. B. T. VIII p. 202. 551. 555 und dem Pelagianismus epist. 214 spricht Aug. diesen Satz und zwar

sittliche Güte ist nichts anderes als das Leben in Gott, vermöge deren der Mensch den Inhalt des göttlichen Willens, in freier liebender Hingabe daran, zum Inhalt seines eigenen Willens, zum Gesetz seines eigenen Wesens macht — die heilige Gottesliebe. Eben dazu ist ihm die Willensfreiheit von Gott verliehen. Es ist mit ihr ganz auf diese Hingabe an den Willen Gottes, auf dieses Leben in ihm abgesehen; die Möglichkeit des Gegentheils, die dem natürlichen Willen einwohnt, die possibilitas peccandi, ist nur die conditio sine qua non seiner bestimmungsmäßigen Bethätigung, seines gottgewollten Vollzugs [1]). Und eben darin besteht die wahre Freiheit (die Wahrheit derselben), die libertas bene agendi, libertas habendi plenam justitiam, welche auf dem höchsten Standpunkte mit der Nothwendigkeit eins wird, beata necessitas boni [2]). Erst durch diese sittlich gute Willensneigung werden die einzelnen Thaten des Menschen gut: ubi non est dilectio, nullum opus bonum. Die gratia aber ist eben die Mittheilung dieses göttlichen Lebens an den Menschen, daher auch demselben durchaus und fortwährend nöthig, so nothwendig als dem Auge das Sonnenlicht zum Sehen — auch ganz abgesehen von der

---

immer als einen Fundamentalsatz aus. Die ganze Schrift de liber. arbitr. ruht darauf, vgl. c. 17. 18. 20. Es ist derselbe, dem wir auch bei den griech. VV., insbes. bei Orig. begegneten.

1) Das liberum arbitrium ist dem Menschen von Gott gegeben ad bene agendum et recte vivendum, als Möglichkeitsgrund des freien Gehorsams gegen Gott; de lib. arb. II, c. 18 ff. de grat. et lib. arb. c. 7 ff., de div. quaest. T. VI, 11. 296. Tract. in evg. Joh. 41. Op. impf. II, 7: Deum ad bonum opus liberum hominem condidisse. — 2) In Evg. Joh. tract. 41 (Tom. III, 2 p. 1696): erit voluntas tua libera, si fuerit pia; eris liber si fueris servus justitiae. Vgl. folgende oft wiederkehrende Sätze: plena justitia, ubi plena sanitas, plena dilectio; ipsa sanitas est vera libertas, quae non periisset, si bona permansisset voluntas; de perfect. justitiae c. 3 u. 4 (X, 295). de civ. D. XIV, 11. de praed. s. von Christo c. 15: tanto magis in illo libera voluntas erat, quanto magis peccato servire non poterat. de corrept. et gr. 11. de spir. et lit. c. 16, zu 2 Kor. 3, 16. 17. — Augustin stimmt mit Pelag. darin überein, daß auch ihm die kreatürliche Freiheit zunächst Wahlfreiheit ist. Aber während dem Pelag. ihr Begriff darin aufgeht, bildet nach Aug. die possibilitas utriusque partis nur die natürliche Grundlage für den bestimmungsmäßigen Vollzug der Freiheit, wodurch sie erst zur wahren, sittlichen Freiheit wird. Beide (liberum arbitrium und libertas) verhalten sich wie niedere und höhere Stufe.

Sünde und ihren Folgen. Sobald der Mensch den Zusammenhang mit Gott aufgab, mußte ihm nothwendig auch die Freiheit verloren gehen [1]).

1) Vermöge seiner Schöpfung durch Gott befand sich der Mensch in einem Stande sittlicher Integrität: fecit Deus hominem rectum et per hoc bonae voluntatis. Er besaß da den klarsten für jede Erkenntniß aufgeschlossenen Verstand und die positive Richtung auf das Gute, die cognitio veritatis und die rectitudo voluntatis, mit beiden aber die libertas habendi plenam justitiam, welche die Harmonie der höheren und niederen Kräfte in sich schloß, dazu den Genuß der paradiesischen Seligkeit. Von einem Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist, von einer rixa voluntatis et libidinis noch keine Spur [2]). Diese ursprüngliche Güte des Menschen bezeichnete Augustin häufig als die Gottesebenbildlichkeit; denn er beschränkte den Begriff derselben keineswegs auf die religiös-sittliche Anlage, sondern nahm zugleich die ethische Richtung mit herein [3]), die er jedoch im Urstand

---

1) Neminem liberum ad agendum bonum sine adjutorio Dei; sine gratia nihil boni agere possumus ist allgemeiner Grundsatz Augustin's, der sich ihm aus dem Obigen von selbst ergibt; de pecc. merit. et rem. II, 5: Sicut oculus corporis a luce adjuvatus ut videat neque hoc omnino nisi illa adjuverit potest, ita Deus, qui lux est hominis interioris, adjuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram sed secundum ejus justitiam boni aliquid operemur; de nat. et gr. c. 26. de grat. et lib. arbitr. c. 4 mit Berufung auf 1 Kor. 15, 10. 1 Kor. 4, 7. de grat. Chr. 33: liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos indigere semper Dei auxilio. Op. imperf. III, 110. VI, 15. Vgl. den zahllose Male ausgespr. Satz, daß die Liebe und mit ihr das Thun des Guten nur durch den heil. Geist in die Herzen ausgegossen wird, nach Röm. 5. de gr. Chr. 23. Serm. 156, 5: charitas usque adeo est donum Dei, ut D. vocetur apostolo dicente: *Deus charitas est et qui manet* etc.

2) de civ. D. XIV, 11. XIII, 21. de pecc. merit. et rem. II, 22. Opus imperf. V, 1. 61, VI, 6. de civ. D. XIV, 23—26. de corrept. et gr. c. 11. — 3) weshalb er sich bald so ausdrücken konnte, der Mensch besitze das göttl. Ebenbild auch jetzt noch, bald, er habe es durch den Fall verloren; in den retract. II, 24 berichtigt er dann letzteres dahin: non sic accipiendum, tamquam in eo nulla remanserit (imago), sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet.

noch nicht als die sittliche Vollendung, sondern nur erst als den positiv guten Anfang und als den ausreichenden Möglichkeitsgrund zur Erreichung jener gedacht wissen will. Denn was der Erstgeschaffene kraft seiner Freiheit besaß, war zunächst das posse non peccare, noch nicht das non posse peccare, welches die höchste Stufe der sittlichen Freiheit ist: prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare, novissima erit multo major, non posse peccare. Vermöge des ersteren konnte er in der ursprünglichen Gottesgemeinschaft beharren, oder auch sich von ihr abkehren, denn diese Möglichkeit gehört mit zur Natur des freien Willens. Insofern war also der Mensch ganz auf seine Freiheit gestellt. Aber zum wirklichen Beharren im Guten bedurfte er auch schon im Urstand jenes göttliche adjutorium, ohne welches der kreatürliche Wille überhaupt nichts Gutes vermag [1]). Und dieses hatte er unmittelbar mit der Schöpfung empfangen. „Es ist dieß, sagt Augustin, die prima gratia (im Unterschied von der gratia Christi), durch die er, hätte er in ihr beharren wollen, nie böse geworden wäre, und ohne die er auch mit freiem Willen nicht hätte gut sein können, die er aber durch seinen freien Willen verscherzen konnte". Sie bezog sich auf das Können des Wollens, nicht auf das Wollen des Könnens, gab also dem Erstgeschaffenen die Möglichkeit, seine göttliche Bestimmung zu vollziehen, ohne seine Freiheit zu alteriren [2]).

Analog dieser ethischen Beschaffenheit verhielt es sich auch mit der leiblichen. Denn wie das posse non peccare, so besaß er auch das posse non mori, eine relative Unsterblichkeit des Leibes, vermöge deren derselbe, obwohl seiner Natur nach sterblich, doch der Nothwendigkeit des Sterbens nicht unterworfen war. Und wie jene ethische Güte des

1) de corrept. et gr. c. 11: liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est nisi adjuvetur ab omnipotenti bono ... liberum arbitrium sic confitemur, ut dicamus, nos indigere semper Dei auxilio. — 2) de corrept. et gr. 11 u. 12 (29. 33): Quid ergo? Adam non habuit gratiam Dei? immo vero habuit magnam .. dederat D. homini bonam voluntatem, in illa quippe eum fecerat; dederat et adjutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio. Enchirid. c. 5. 6: etsi peccatum in solo libero arbitrio erat constitutum, non tamen justitiae retinendae sufficiebat liberum arbitrium, nisi participatione immutabilis boni divinum adjutorium praeberetur.. Aber: non habuit in illo statu donum perseverantiae, de civ. D. XIV, 27.

Anfangs die Bestimmung in sich trug, zu der ethischen Vollendung zu reifen, in welcher sich die anfängliche Möglichkeit nicht zu sündigen aufhob in die freie Nothwendigkeit des Guten, so sollte auch diese relative Unsterblichkeit zu einer höhern Stufe sich fortbilden, auf welcher der Leib, der Möglichkeit zu sterben entnommen, in die positive Unvergänglichkeit und Herrlichkeit verklärt worden wäre: prima immortalitas erat posse non mori, novissima erit multo major: non posse mori [1]). Beides aber war durch den Gebrauch, den der Mensch von seiner Freiheit machte, bedingt. Beharrte er in dem Gehorsam, so fiel ihm dieses zwiefache Ziel, als Lohn der Treue, zu; ohne den Tod zu erfahren wäre er aus der Mortalität in die selige Immortalität hinübergeschlummert [2]).

Das Alles ist nun durch die erste Sünde verloren gegangen, welche das ganze Geschlecht in ein tiefes, rettungsloses, geistiges und physisches Verderben gestürzt hat. Die erste Sünde, das betont Augustin, war eine That der Freiheit, der Ungehorsam einer selbstbewußten, selbstverantwortlichen Person, ein Akt der hochmüthigen Selbstüberhebung, und sie war eine um so schwerer wiegende Sünde, als sie die Uebertretung eines leichten göttlichen Gebotes war und ihr Urheber jenes göttliche adjutorium besaß —: eine Versündigung gegen und eine Verschuldung an Gott ohne gleichen, peccatum multo grandius, quam judicare nos possumus [3]). Ihre unmittelbare Folge für Adam war negativ der Verlust der Gemeinschaft mit Gott und damit des wahren Lebens. — Weil und nachdem der Mensch im Ungehorsam Gott verlassen hatte, überließ Gott denselben sich selbst; mit dem Verlust des göttlichen Geistes und Lebens verdunkelte und erkaltete das menschliche Geistesleben, es entstand der fleischliche Sinn, der zum

---

1) A. a. O. 12. de pecc. m. et rem. I, 2—5. de genesi ad lit. 20. 21: mortalis erat non de constitutione naturae, sed beneficio creatoris. de civ. D. XII, 21. XIII, 23. enchirid. c. 10. — 2) Vgl. mit der vorig. Anmkg. de civ. D. XIII, 20. 22. 23. de corr. et gr. 12. de pecc. meritis et rem. I, 2. 3. enchir. 126.

3) de civ. D. XIV, 11: Adam — sponte, sciens, prudensque peccavit. Vgl. c. 12 u. c. 13: Beschreibung des innern Hergangs: Selbstüberhebung, Stolz, Selbstsucht, Begierlichkeit: ab animo coepit elatio et ad praeceptum transgrediendum inde consensio — (c. Jul. V, 17) — c. 15: quanta iniquitas in peccando, ubi tanta non peccandi facilitas.

Guten unvermögend dem Geiste Gottes widerstrebt: die concupiscentia wurde zum herrschenden Prinzip, und diese Corruption des geistigen Lebens hatte dann auch die des leiblichen Lebens, die Sterblichkeit, zur Consequenz: anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem. So wurde die menschliche Natur total verderbt. Und dieses Verderbniß ist beides zumal: Folge und Strafe des adamitischen Falls; denn es war Gottes gerechtes Gericht, daß er den Menschen in die Folgen seiner Sünde dahingab, es war das Gesetz, unter welches derselbe durch die Schöpfung gestellt ward, welches die Gerechtigkeit des Schöpfers jetzt an ihm vollzog, damnatio justissima [1]). Häufig faßt Augustin die gesammte Straffolge der ersten Sünde unter den Begriff des Todes zusammen. „Es gibt, sagt er, mannigfache und viele Tode; die Drohung der Genesis umfaßt sie alle (omnes mortes): den ersten: der selbst wieder zwei Momente in sich begreift, die Trennung Gottes von der Seele, und die Trennung der Seele vom Leibe (mors animae fit, cum eam deserit Deus, sicut mors corporis, cum id deserit anima), und der sich darin vollendet, daß die Seele ohne Gott und ohne Leib auf eine Zeit lang gestraft wird (totius hominis mors); den zweiten, der darin besteht, daß die Seele mit dem Leibe wieder verbunden ewige Strafen erleidet. Wie nun alle diese Momente des Einen Todes (omnes mortes) in jener Drohung zusammen beschlossen sind, so verwirklichen sie sich auch alle, wenn sich der Mensch in der Sünde von Gott scheidet, und zwar so, daß erst der Tod der Seele, dann der des Leibes eintritt, womit sich der erste vollendet, und sodann der andere nachfolgt, wofern nicht der Mensch durch die Gnade davon befreit wird", de civ. D. XIII. c. 2. c. 12. 14, de Tr. IV, 13.

Aber diese erste Sünde, obgleich That eines Individuums, hat doch zugleich eine universale Bedeutung; denn Adam war der centrale Inbegriff des menschlichen Geschlechtes, der Mensch = Menschheit. Auf Grund seiner realistischen Anschauung und im Anschluß an Röm. 5, 12 (ἐφ' ᾧ in quo) erklärt sich darüber Augustin so: „Die Menschheit ist, vermöge ihrer göttlichen Idee, eine organische sowohl physische als ethische Einheit [2]). Diese Einheit war in dem ersten Menschen

---

[1]) Das Obige ist die Summa flgd. Stellen: de civ. D. XIII, 2. 3. 12. 13. 15. XIV, 3. 11. 13. 15. 16. Vgl. de pecc. m. et r. II, c. 22. 23.

[2]) de civ. D. XII, 21. 27.

gesetzt, nicht nur weil Alle potentiell, seminal in ihm, als in der Wurzel des Geschlechtes beschlossen waren (omnes in illo — in lumbis Adami), sondern weil er selbst, der Eine Mensch, die Einheit Aller war und wir Alle jener Eine waren.. Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus; omnes in illo fuerunt, sagt er an zahlreichen Orten, und zwar dient ihm die letztere Formel zur Erklärung der ersteren; sie ist die tiefere Bestimmung [1]), wie er denn auch sonst häufig die Menschheit wie eine Person betrachtet, und die alte in Adam, die neue in Christo, als die „zwei Menschen" einander gegenüberstellt: unde fit, ut totum genus humanum quodammodo sint homines duo, primus et secundus (op. impf. II, 164). Vermöge dieses eigenthümlichen Verhältnisses ist nun Adams Sünde eine Gesammtthat des Geschlechtes: in illo peccaverunt omnes, quia generaliter factum omnium est, quod nascentes tracturi erant omnes, an welcher alle mitbetheiligt sind, eine gemeinsame That, in und mit welcher Alle gesündigt haben, ob sie gleich als Individuen noch nicht existirten: per unius illius voluntatem malam omnes in eo peccaverunt, quando omnes ille unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt [2]).

War so die menschliche Natur in ihrem centralen Anfänger corrumpirt, so konnte sie auch in allen einzelnen nachgeborenen Gliedern des Geschlechtes nur wieder in derselben Beschaffenheit zur Erscheinung kommen: die verderbte Wurzel kann nur wieder verderbte Zweige treiben. Durch die Zeugung pflanzt sich das Verderben der Natur fort, simul propagatur natura et naturae vitium — oder genauer im Sinne Augustin's ausgedrückt, es individualisirt sich die allgemeine Menschheitssünde, und mit ihr gehet zugleich die Schuld und Strafe des centralen Anfängers auf die Nachkommen über [3]). Nicht so, als

---

1) Z. B. de civ. D. XIII, 14. de pecc. m. et r. I, 10. 11. Ep. 186, 6. — 2) de nupt. et conc. II, 7 (15), de civ. D. XIII, 14. XIV, 20. Ep. 194. 186.

3) S. d. vorig. S. und de civ. D. XIII, 3: quod homo factus est cum peccaret et puniretur, hoc genuit. XIII, 14: omnes fuimus in illo, qui lapsus est in peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed jam natura erat seminalis, ex qua propagaremur: quia scil. propter peccatum vitiata et vinculo mortis constricta justeque damnata, non alterius conditionis

ob nun dessen Schuld und Strafe die ihrige geworden wäre, nicht auch dessen Sünde, sondern mit seiner Sünde nehmen sie auch Theil an seiner Schuld und Strafe, denn eines hat das andere unabtrennbar bei sich. So ist denn die Erbsünde (peccatum originale, vitium originis), beides zumal, und eben darin besteht ihre Eigenthümlichkeit, wodurch sie sich von jeder andern Art der Sünde unterscheidet. Tria ista discernas et scias, aliud esse peccatum, aliud poenam, aliud utrumque i. e. ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati; originale peccatum pertinet ad hoc genus tertium (op. impf. I, 47). Hervorgegangen aus einer That der Freiheit ist sie dem Geschlechte ein peccatum necessarium geworden, von welchem sich zu enthalten Keinem freisteht, es sei denn, daß er durch Gottes Gnade von ihr befreit werde; an sich selbst Sünde und Schuld, ist sie zugleich Verhaftung unter die Sünde, unter die Herrschaft des Todes und die Gewalt des Teufels, — alle diese Momente sind in ihr zusammenbeschlossen, eines das andere bedingend und provocirend. Quaecunque nascitur proles, originali est obligata peccato[1]).

Augustin fühlte wohl die Schwierigkeit, die in dem Begriff einer natürlichen erblichen Sünde und in der Zurechnung derselben liegt. Erklärte er sie aus der Fortpflanzung — und dieß war allerdings der vorherrschende Gesichtspunkt —, so ergab sich eine Naturnothwendigkeit des Bösen, necessitas naturalis, mit welcher weder die kreatürliche Freiheit, noch der ethische Begriff der Sünde und Schuld, noch die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes bestehen zu können schien[2]). Denn Sünde setzt doch immer Willensfreiheit voraus. Ohne freie Einwilligung keine Sünde und keine Verantwortlichkeit. Das erkennt

---

homo ex homine nasceretur. — Hptst. de nupt. et conc. II, 57: illo magno primi hominis peccato natura nostra in deterius commutata non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores.

1) de civ. Dei XIV, 1: a primis parentibus commissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo mutaretur natura, etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa. de pecc. m. et r. I, 15: Adam unus est, in quo omnes peccaverunt, quia non sola ejus imitatio peccatores facit sed per carnem generans poena. de nupt. et c. 1, 26: propter damnabile vitium, quo vitiata est, natura humana damnatur.

2) So de civ. D. XIII, 3. de nat. et gr. 46. op. impf. VI, 21.

auch Augustin an; nicht blos in seinen früheren Schriften[1]); er gibt den Satz Julians: non posse esse sine libera voluntate peccatum (I, 48) selbst in Beziehung auf die Erbsünde zu; aber von seiner realistischen Anschauung aus antwortet er: Nicht ohne, sondern durch den Willen der Menschen ist die Erbsünde in ihnen, denn sie ist entstanden durch eine Willensthat des Geschlechtes, welche die That Aller ist. Für die Einzelnen ist sie allerdings zu einer unvermeidlichen Nothwendigkeit geworden, aber diese Nothwendigkeit haben Alle (in Adam) mitverursacht und mitverschuldet, und wird sie daher Allen mit Recht imputirt. Ja sie ist selbst der allgemeine böse Wille, aus welchem, wie aus der Wurzel, die einzelnen Sünden erwachsen: non inviti tales sumus. „Fremde (aliena) kann man zwar die erblichen Sünden nennen, sofern sie die Einzelnen von den Eltern überkommen, aber nicht ohne Grund heißen sie auch die unserigen (nostra), weil Alle in jenem Einen gesündigt haben"[2]).

So ist denn das ganze Geschlecht um der Sünde willen nicht nur vor Gott schuldig und verdammlich, sondern wirklich der Verdammniß verfallen. Und dieses Gericht trifft selbst die unmündigen Kinder, bei denen es noch zu keiner actuellen Sünde gekommen ist, wenn auch im mildesten Grade: parvuli in mitissima damnatione

---

[1]) de vera relig. und de lib. arbitr. II, 17: non est, cui recte imputetur peccatum nisi peccanti, non ergo est cui imputetur nisi volenti III, 3. 7. Opus imperf. V, 40. 42: Der menschl. Wille wirkt immer volens, nie nolens; er unterliegt keiner coactio. de grat. et lib. arbitr. 5. — [2]) de corr. et gr. 6. de nupt. et conc. II, 28 (48). c. Jul. III, 5. VI, 9. 10. op. imp. VI. Retract. I, 15: quod dixi, nusquam sine voluntate esse peccatum, possunt Pelagiani pro se dictum putare propter parvulos, quos ideo negant habere peccatum ... quia nondum arbitrio voluntatis utuntur. Quasi vero peccatum, quod eos ex Adam dicimus generaliter trahere, id est reatu ejus implicatos et ob hoc poenae obnoxios detineri, usquam esse potuerit nisi in voluntate, qua voluntate commissum est, quando divini praecepti est facta transgressio. — Beide Gesichtspunkte fließen bei Aug. durcheinander, — er verbindet durchweg die sog. imput. immediata und mediata, vgl. Ep. 194, 6. — Der letztere ist jedoch der vorherrschende: „jure seminationis atque germinationis wird Adams Sünde die unsere"; zu Röm. 5, 12: hoc propagationis est, non imitationis; de pecc. m. et r. I, 9 ff. Der erstere dient ihm mehr nur zur Vertheidigung.

sunt; aber: sufficit ad damnationem, etiamsi non esset in hominibus nisi originale peccatum [1]). Die gesammte Menschheit eine massa perditionis, Wurzel und Zweige, eins in und mit dem andern, durch Gottes gerechtes Gericht verdammt [2]).

Betrachten wir die einzelnen Momente etwas näher.

Die Strafe des leiblichen Todes erklärt Augustinus so: Indem durch die Ursünde die anfängliche Möglichkeit des Sterbens verwirklicht wurde, senkte sich die Sterblichkeit als wirksames Prinzip in die Natur des Menschen ein und wirkt von da an zerstörend und auflösend in ihr fort wie ein tödtliches Gift, das einmal in den Organismus eingedrungen ist; de civ. D. XIII, 23: Eo quippe die mutata in deterius vitiataque natura . . mortis in eis (protoplastis) corporalis necessitas facta est; de pecc. mer. et rem. I, 16: quamvis multos annos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. Vermöge dieses zum Naturgesetz gewordenen Verhängnisses wird das ganze Leben des Menschen zu einem fortwährenden Sterben, zu einer continuirlichen Detraction des Lebens, ein unaufhaltsames, schnelleres oder langsameres Eilen zum Tode. Was wir Tod nennen, ist eigentlich nur die völlige Ausgeburt dieses Auflösungsprozesses; seine Symptome: die Krankheiten und Schmerzen des Leibes, die Mühsale des Lebens, sammt den Regungen des Fleisches in den Gliedern [3]).

Was die seelisch-geistige Seite betrifft, so ist durch den Fall das Licht der Vernunft in dem Verstande erloschen und an die Stelle der ursprünglichen Gotteserkenntniß das malum ignorantiae, gräuliche

---

1) de pecc. m. et rem. I, 12. 16. Op. impf. VI, 32 (p. 981): Omnes in illo fuerunt .... Omnes itaque filii Adae in illo adspersi sunt contagione peccati et mortis conditione devincti. Ac per hoc quamvis sint parvuli et bonum quidquam vel malum non agant voluntate, tamen quia induti sunt illo, qui voluntate peccavit, trahunt ab illo peccati reatum mortisque supplicium, sicut parvuli, qui Christo induuntur, quamvis nihil boni fecerint sua voluntate, sumunt ab ipso participationem justitiae. — 2) Deus hominem peccantem justo judicio cum stirpe damnavit.

3) de civ. D. XIII, 1. 3. 9 (idem ipse simul est moriens et vivens) 10. 11. Vgl. Marheineke, Ottomar S. 59.

Unwissenheit und Zweifelsucht getreten; an die Stelle der heiligen Gottesliebe privatio justitiae und die concupiscentia, die sinnliche Lust. An sich, d. h. als natürlicher Trieb ist die concupiscentia zwar nichts Sündliches, aber in der abnormen Bestimmtheit, die sie durch den Fall bekommen hat, als Gelüsten des Fleisches wider den Geist, als sinnliche Lust, als concupiscentia carnis (lex peccati in membris) ist sie beides zumal, filia et mater peccati; jenes, weil sie durch die Ursünde entstanden, dieses, weil sie das Medium ist, mittelst dessen die Erbsünde in der Zeugung sich fortpflanzt (denn auch die Zeugung selbst ist mit sündiger Lust verbunden), und weil sie zugleich die fruchtbare Wurzel ist, welche die einzelnen Sünden hervortreibt. Gerade hier bewährt sich jenes Gesetz, vermöge dessen die Sünde dem Menschen zur Strafe wird [1]). Nicht zunächst im Leibe, sondern in der Seele hat dieses natürliche Verderben nach Augustin seinen Ursprung und Sitz: non caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem; es geht auch nicht in der Fleischeslust auf, es umfaßt den Stolz, Hochmuth, Neid, Zorn, kurz die ganze ungöttliche Sinnes- und Willensrichtung des natürlichen Menschen [2]), ja Augustin bezeichnet es ebd. XXII, 22 seinem innersten Wesen nach als perversi amoris radix, als amor sui, obwohl er sonst das Moment der Fleischeslust vorherrschend betont [3]). — So tief nun aber dieses erbsündliche Verderben die Natur durchdrungen hat", so ist es doch nicht die Natur selbst, nicht die Substanz des Menschen, sondern nur ein Accidenz an der an sich, d. h. als Gottes Werk, guten Natur, eine abnorme Qualität an ihr (affectionalis qualitas) obenaufgesäet durch Betrug des Argen". Auch als Sünder hört der Mensch nicht auf, eine Kreatur Gottes zu sein. Mit Nachdruck hebt das Augustin allerwärts hervor [4]). Damit wehrt er

---

1) de civ. D. XIII, 14. XIV, 16 ff. de pecc. m. et rem. I, 29. III. de nupt. et conc. I, 27. II, 15. 26. Op. impf. I, 47. V u. VI. — 2) de civ. Dei XIV, 3. 7. Gegen Dieckhoff: in der Theol. Zeitschr. 1. Jahrg. 1. Heft, 48. — 3) Conc. carnis — ex utroque fit, ex anima scil., quod sine illa delectatio nulla sentitur, ex carne autem, quod sine illa carnalis delectatio non sentitur. — 4) de nupt. et conc. II, 17. 33. 34; insbes. im enchiridion 10—13: natura bonum est, quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum, quo privetur .. pecc. non est ipsa natura sed accidens vitium in natura. — Wenn Aug. hier und sonst die Sünde als privatio boni oder als Mangel des Seins bezeichnet, so ist seine Meinung

den Vorwurf des Manichäismus ab und wahrt die Erlösungsfähigkeit des Menschen.

Weit mehr aber ist es ihm um die Erlösungsbedürftigkeit desselben zu thun. Diese ergibt sich, wie schon aus all dem Bisherigen, so noch insbesondere aus dem totalen Unvermögen zum Guten, das nach Augustin mit dem Fall in der Menschheit eingetreten ist. Und dieß ist der Punkt, an dem er über sämmtliche ältere VV. hinausgeht. Er will zwar nicht läugnen, daß es auf dem Gebiete des natürlichen Lebens ein relativ Gutes gebe, daß es an mannigfachen Gradunterschieden zwischen einem mehr oder weniger Guten fehle, aber etwas wahrhaft Gutes, d. h. dem göttlichen Gesetze entsprechendes kann da nicht mehr stattfinden, wo die innerste Gesinnung so verkehrt geworden ist: ubi non est dilectio, nullum bonum opus. Sieht man auf diesen inneren Grund, dann sind selbst die Tugenden der Heiden Sünden (vitia splendida) [1]). — Mit dem Abfall von Gott ist nämlich zugleich die Freiheit verloren gegangen; — nicht der Wille, als das Vermögen zu wollen, denn dieses bethätigt sich auch im Sündigen; aber die libertas als das Vermögen, das Gute zu wollen und zu thun, ist verloren gegangen und an ihre Stelle die misera necessitas peccandi getreten [2]). Sie mußte verloren gehen, weil durch die Abkehr von Gott dem Menschen das adjutorium divinum und damit die Kraft zum Guten sich entzogen hatte, die Sünde zum herrschenden Prinzip geworden war [3]). „So hat der Mensch, indem er die Freiheit mißbrauchte, sich selbst und sie zu Grunde gerichtet, und besitzt nur mehr jene Scheinfreiheit, welche die Freiheit von der Gerechtigkeit und zum Sündigen ist". Libero voluntatis arbitrio male utens homo se perdidit et ipsum. Ad peccandum liber est, quia servus peccati. Es wohnt ihm wohl noch ein Gefühl seines Elendes und eine Sehnsucht nach der Seligkeit bei, aber weder die Erkenntniß des Wegs zu ihr, noch die Macht ihn zu gehen [4]).

---

nicht, daß sie etwas blos Negatives sei, wie aus dem Bisherigen von selbst erhellt; er will nur sagen, daß sie kein wahres Sein habe, daß sie das Gegentheil von dem Guten sei, welches das wahrhaft Seiende ist.

1) c. Jul. IV. 3, 25. 26. — 2) S. oben den Begriff der Freiheit. — 3) non redire potest effusis ac perditis viribus, de T. XII, 8. — 4) C. duas Epp. Pelagii II, 9. Op. impf. I, 94. III, 110. enchir. 30.

2) Errettung aus dieser Tiefe des natürlichen Verderbens, Wiederherstellung der verlorenen Freiheit und Gerechtigkeit ist nur möglich durch die Gnade. Homo in bonum quod reliquit solius Dei gratia vocari potest, non voluntate libertatis, quam merito iniquitatis amisit — mit diesem Satze eröffnet sich der andere Theil des Augustinischen Systems, oder vielmehr das eigentliche Centrum desselben; denn die Lehre von der Sünde ist nur die Folie für die von der Gnade, nur gleichsam der dunkle Schatten, dem gegenüber die Macht und Herrlichkeit der Liebe Gottes um so heller hervortritt. Um jenen Satz zu verstehen, müssen wir uns erinnern, daß nach Augustin die göttliche Einwirkung und Mittheilung an den Menschen schon an sich der Möglichkeitsgrund des wahrhaft Guten und der wahren Freiheit ist — wie vielmehr das einzige Mittel zur Restitution des gefallenen. In ihrer Bezeugung an ihm ist sie die Gnade.

Diese Gnade unterscheidet er nun aufs Schärfste von Allem, was nur von der Natur und deren Kräften ausgeht, von dem natürlichen Wollen und Wirken des Menschen, und bestimmt sie im Unterschiede davon als die speziell christliche: gratia Dei per Christum. Sie besteht nicht blos in der Erleuchtung des Verstandes durch die Lehre, auch nicht blos in der Vergebung der Sünden, sondern vornehmlich in den innerlichen heilenden und erneuernden Wirkungen des heiligen Geistes, in der Mittheilung einer neuen Liebe und eines neuen Lebens: occulta inspiratio Dei, inspiratio dilectionis per spiritum s., bonae voluntatis atque operis [1]). Sie ist ein schöpferisches den ganzen Menschen umbildendes Prinzip. Ihre Mittheilung an den Menschen hängt so wenig von Verdienst oder Würdigkeit ab, daß sie vielmehr rein umsonst gegeben wird: gratia gratis datur, wie es schon ihr Name besagt, und zwar in jedem Momente

[1]) de corr. et gr. 1: intelligenda est gratia Dei per Jesum Christum, qua sola homines liberantur a malo et sine qua nullum prorsus sive cogitando sive volendo et amando sive agendo faciunt bonum, non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, verum etiam ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt. Hanc quippe inspirationem bonae voluntatis atque operis poscebat apostolus 2 Kor. 13, 7. de nat. et gr. 4: non meritis redditur sed gratia, propter quod et gratia nominatur.

und zu jedem einzelnen Akte, (ad singulos actus). Ihre Wirkung selbst ist zwar keine magische oder äußerlich zwingende, aber sie erfaßt den Menschen in seiner innersten Persönlichkeit (interna et occulta potestate operatur Deus in cordibus hominum), erleuchtet den Verstand, bewegt den Willen, heilt, erneuert ihn, überwindet das natürliche Unvermögen und den natürlichen Widerstand desselben, und schafft dagegen in ihm das Wollen und Vollbringen des Guten — die bona voluntas, die heilige Liebe zu Gott. Gratia praevenit voluntatem. Facit ex nolentibus volentes. Non solum ostendit, quod faciendum sit, sed adjuvat, ut fieri possit, quod ostenderit gratia Dei effectrix bonae voluntatis. Als Beleg mag, statt zahlreicher andern die Stelle Augustins de spir. et lit. c. 3 dienen: „Wir sagen, der menschliche Wille wird von Gott beim Erwirken der Gerechtigkeit so unterstützt, daß, außerdem daß der Mensch mit freier Willensbestimmung erschaffen und außer dem Unterricht, wodurch ihm vorgeschrieben wird, wie er leben soll, — derselbe empfange den heiligen Geist, damit in seinem Herzen entstehe das Wohlgefallen und die Liebe (delectatio dilectioque) zu jenem höchsten und unveränderlichen Gut, welches Gott ist . . so daß er durch dieses gleichsam gegebene Unterpfand eines freien Gnadengeschenkes entbrenne, seinem Schöpfer anzuhangen und entflammt werde zur Theilnahme an jenem wahren Licht, damit er von demselben das Gut-Sein (ut bene sit) habe, von dem er das Sein hat. Denn einerseits vermag der freie Wille nichts als zu sündigen, so lange ihm der Weg der Wahrheit verborgen ist, andrerseits wird das, was zu thun und zu erstreben ist, auch wenn es in's Bewußtsein getreten ist, doch nicht gethan, nicht ausgeführt, nicht gelebt, wenn es nicht auch geliebt wird. Damit es aber geliebt werde, wird die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen, nicht durch den freien Willen, welcher aus uns hervorgeht, sondern durch den heiligen Geist, welcher uns gegeben ist." Vgl. de grat. Chr. 13: „Durch diese Gnade wird nicht allein bewirkt, daß wir erkennen, was wir thun sollen, sondern daß wir auch das Erkannte thun, nicht allein, daß wir das zu Liebende glauben, sondern auch das Geglaubte lieben". So stellt sie die Freiheit wieder her, die durch den Fall verloren gegangen ist, und mit der Freiheit die Gerechtigkeit. Die ganze Restitution des Menschen von der ersten Regung des neuen Lebens an bis zur Auswirkung, Bewährung und Vollendung derselben ist ausschließ-

lich ihr Werk, selbst das Gebet um die Sehnsucht nach Heilung und Rettung. So wesentlich und nothwendig ist das Verhältniß der göttlichen Gnade zum sittlich Guten, so sehr gebührt ihr allein die Ehre. Phil. 2, 13. 1 Kor. 4, 7 [1]).

Um diesem Gedanken einen recht lehrhaften Ausdruck zu geben, theilt Augustin die Gnade ein in die gratia operans und cooperans, oder auch in die g. praeveniens (antecedens) und subsequens. Gratia op. heißt sie, sofern sie das Wollen des Guten grundleglich schafft (Neubelebung des geistlich-todten Menschen), grat. coop., sofern sie mit dem wiederhergestellten Willen zusammenwirkt: ut velimus, sine nobis operatur, cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum operatur; ferner: nolentem praevenit ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit. Ipse (D.) ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens [2]).

Die Stufenleiter ihrer Wirkungen beschreibt er so: das Erste ist die Taufe, welche die Schuld der vorangegangenen Sünden tilgt und in die Gemeinschaft des Leibes Christi, d. i. der Kirche versetzt, noch nicht aber sofort auch die volle innerliche Erneuerung des Menschen wirkt. Die in der Taufe geschehene allgemeine Sündenvergebung, so wie der objektive Grund derselben, die Heilsthaten Gottes in Christo zur Erlösung und Versöhnung der Welt bilden die Voraussetzung für alles Folgende [3]). Das Zweite ist der Glaube, den jetzt Augustin, wie wir bereits wissen, als Gabe des heiligen Geistes faßt, gewirkt von Außen durch die evangelische Verkündigung, von Innen durch übernatürliche, wunderbare Wirkung des Geistes auf das Herz, auf den Willen des Menschen [4]). Dieser Glaube ist das Prinzip alles Guten, unde omnis justitia initium capit, initium religionis et

---

1) de gr. Chr. 25. 26. de corr. et gr. 5. 14. 17. enchir. 32.

2) Z. B. de grat. et lib. arb. 17: praeparat voluntatem et cooperando perficit, quod operatur incipiens. de gest. Pel. 34. de grat. Chr. 34. Enchir. c. 32.

3) de pecc. m. et rem. II, 7. 27. 29. — 4) Ausführl. de praed. s. c. 3. de grat. et lib. arbitr. c. 14. de spir. et lit. 31—34. de gest. Pel. I, 14. serm. 168, 5: Miro modo agens in cordibus. Qui credunt praedicatore forinsecus insonante intus a Patre audiunt et discunt. Berufung auf 1 Kor. 4, 7.

bonae vitae [1]). Das Dritte die Liebe zu Gott, welche der heilige Geist in das Herz des Gläubigen ergießt, charitas diffusa per spiritum s. in cordibus (Röm. 5, 5) und wodurch der Glaube selbst erst zum wirkenden Prinzip wird. Gerade darauf legt Augustin das Hauptgewicht. Das Vierte ist die fortwirkende Kraft zum Guten, oder wie es auch ausgedrückt wird, die Fortwirkung der Gnade zur Wiederherstellung der Freiheit, zur Auswirkung der vollkommenen Gerechtigkeit, welche durch das ganze Zeitleben hindurchgehend, erst im jenseitigen mit der Auferstehung und Verherrlichung des Leibes sich vollendet nach Phil. 3, 12—14 [2]). — Das Ganze dieser Wirkungen faßt Augustin häufig unter dem Ausdruck „Rechtfertigung" zusammen: justificat Deus impium non solum remittendo quae mala facit sed etiam donando charitatem ut declinet a malo et faciat bonum per spiritum s., und dieses Ganze ist ihm nach allen seinen Momenten Geschenk der Gnade; gratis justificamur sine operibus, Dei gratia per fidem justi efficimur, per gratiam, per fidem, nisi per fidem, so spricht er sich zahllose Male mit Berufung auf die Briefe an die Römer, Galat., Phil. insbes. auf Phil. 2, 13 und 1 Kor. 4, 7 aus.

Hiemit sind wir an das Centrum seiner Heilsordnung gekommen, ein Punkt, der für uns deshalb von sonderlicher Wichtigkeit ist, weil hier ihr Verhältniß zur evangelischen Heilsordnung klar wird. Es fragt sich nun um den genuinen Sinn dieser Sätze, um den Begriff des Glaubens, um das Wesen der Rechtfertigung und um das Verhältniß des Glaubens dazu.

Seinem allgemeinen Begriff nach ist ihm der Glaube die Erhebung in das Unsichtbare, näher das Fürwahrhalten der objektiv bezeugten Wahrheit, credere est consentire, verum esse quod dicitur, die Zustimmung des Denkens zu der göttlichen Offenbarung: cum assensu cogitare (de spir. et lit. c. 31. de praed. 2). So jedoch, als das blose Fürwahrhalten ist er nach Augustin nicht heils-

---

[1]) An zahllosen St., z. B. de sp. et lit. 32. epist. 86, c. 2. 3. — [2]) de sp. et l. 36. — Vgl. über die ganze Scala a. a. O. c. 30 u. 33 und Sermo 131, 2 c. 5. 6, wo die Reihenfolge so bestimmt wird: 1) remissio peccatorum, 2) sanatio languoris, 3) redemtio a concupiscentia et ab omni corruptione, 4) corona justitiae (Migne V, 1. 732); Serm. 158 (V, 866): fides, charitas, spes.

kräftig, — das credere Deum und das credere de Christo führt noch zu keiner Verbindung mit Christus, es findet sich auch bei Dämonen und Gottlosen — heilskräftig wird er erst als Glaube an Christus, den Mittler zwischen Gott und Menschen: fides in Christum, fides qua creditur in Christum[1]), speciell als Glaube an den Gnadenwillen und die Gnadenmacht Gottes, an „die heilende, erneuernde, umbildende Gnade Gottes in Christo". Die Beziehung auf diese göttliche Gnade, und zwar nicht blos des Wissens, sondern des Willens, der zu der intellectuellen Zustimmung hinzukommen muß (consensio voluntatis, cum voluntate credere, — voluntas credens), das Verlangen, Begehren, Bitten darnach — das ist das Wesen des rechtfertigenden Glaubens. Es ist, sagt Augustin da, wo er diesen Heilsglauben von dem blosen Fürwahrhalten und von dem knechtischen Geist bestimmt unterscheidet, „es ist der Glaube, der Abba ruft, der bittet, daß Gott gebe, was er gebietet, der nach der Gerechtigkeit hungert und dürstet, quae orando impetrat, quod lex imperat, fides, qua credimus nobis justitiam divinitus dari non a nobis et nostris viribus fieri, der Glaube endlich, der durch die Liebe thätig ist, nicht durch die Furcht, nicht durch Angst vor Strafe, sondern durch die Liebe zur Gerechtigkeit"[2]). Dieser gottgewirkte Glaube, dieses credere cum voluntate erlangt die Gerechtigkeit.

Unter der Gerechtigkeit versteht Augustin die Rechtbeschaffenheit, näher das dem göttlichen Gesetze völlig entsprechende Wollen und Thun des Menschen, unter der Gnade die gratia infusa, die inspiratio bonae voluntatis; Gerechtigkeit aus Gnaden heißt sie, weil sie ohne vorangehende gesetzliche Werke und Verdienste (sine operibus et meritis) von Gott in uns gewirkt wird, Gerechtigkeit aus dem Glauben, quia fides (orando) gratiam impetrat, qua lex impleatur, quod fit charitate (a. a. O. 29. 30. Serm. 169); die Rechtfertigung selbst

---

[1]) Sehr schön spricht sich darüber Aug. aus Serm. 143: medicina omnium animae vulnerum et una propitiatio pro delictis hominum est credere in Christum; nec omnino quisquam mundari potest sive ab originali peccato .. sive a peccatis quae ipsi (sc. durch ihr actuelles Verhalten) addiderunt, nisi per fidem coadunentur et compaginentur corpori ejus (sc. Christi). In eum quippe credentes filii Dei fiunt, quia ex Deo nascuntur per adoptionis gratiam, quae est in fide Christi domini nostri. Ebendas. Serm. 144. — [2]) de spir. et lit. c. 31—34. c. 11. Epist. 186, 2. 3. 5.

aber ist, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, der Akt, vermöge dessen Gott diese justitia in dem Menschen wirkt, sie besteht wesentlich in der Heilung, Erneuerung, Neubelebung, Heiligung des menschlichen Willens durch Innewirkung des heiligen Geistes. Justificamur gratia Dei, hoc est, justi efficimur, erklärt es Augustin selbst retract. 2, 33 und de nat. et gr. c. 14: justificari est ex impio justum fieri, c. 26: ipse Deus, cum per mediatorem .. Jesum Christum spiritualiter sanat aegrum et vivificat mortuum, id est justificat impium et eum ad perfectam sanitatem h. e. ad perfectam justitiam duxerit etc., vgl. de grat. Chr. 52. de pecc. m. I, 15: non solum imitatio Christi justos fecit, sed per spiritum regenerans gratia. Auch sonst faßt Augustin den Begriff „Rechtfertigung" als gleichbedeutend mit dem Prozeß der Erneuerung, mit habitueller Gerechtmachung, mit inspiratio dilectionis, besonders in der Hauptschrift de spir. et lit. (ganz) c. 27 zu Röm. 3, 23: Quid est aliud justificati (sunt) quam justi facti ab illo, qui justificat impium, ut ex impio fiat justus? Ebd. 28: Durch die Gnade wird das nicht völlig zerstörte göttliche Ebenbild in die Seele eingeschrieben: ista inscriptio justificatio est.

Hiernach scheint also der Augustinische Begriff der Rechtfertigung ganz der spätere römisch-katholische zu sein und die Sündenvergebung (in der Taufe) nur vorauszusetzen. Dennoch ist dem nicht so. Denn nicht nur muß nach Augustin die Sündenvergebung insofern fortwährend neben jener hergehen, als auch die Gerechtfertigten für die immer noch mitunterlaufenden Sünden des täglichen Gebetes um Vergebung bedürfen: er identificirt auch zuweilen beide [1]), oder — und das ist seine eigentliche Meinung — er betrachtet die Sündenvergebung als das erste und nothwendigste Glied (primum beneficium) jener Stufenreihe, durch welche hindurch die justificatio zu ihrer Vollendung fortschreitet, die conditio sine qua non für das Wachsthum in diesem Prozeß [2]).

---

1) de Trin. XIII, 18: justificamur in sanguine Christi, cum per remissionem peccatorum eruimur a potestate diaboli; de sp. et lit. 26 zu Luc. 10, 29. — 2) Serm. 71 c. 13 (V, 454): non nobis infert bona sua D. nisi auferat mala nostra. Vgl. insbes. Serm. 158: baptizati sunt homines, omnia illis peccata dimissa sunt, justificati sunt a peccatis, negare non possumus . . . Omnino habemus justitiam, aber

Hiemit ist auch schon die Antwort auf die Frage, inwiefern der Glaube diese Rechtfertigung wirkt, gegeben. Sie lautet constant: „Weil und sofern er durch die Liebe thätig ist“. Das ist er aber nicht an sich — denn es gibt nach Augustin einen Glauben, dem die Liebe fehlt, einen werk- und wirkungslosen Glauben — er wird dieß erst durch jene erst zu ihm hinzukommende Wirkung des heiligen Geistes, welche die Liebe zu Gott in das Herz ausgießt. Diese Liebe ist genau genommen das eigentlich rechtfertigende Prinzip, der Glaube nur das geistliche Organ dafür, das betende Verlangen nach ihr. Allerdings kann man nicht lieben ohne zu glauben, aber der Glaube erschließt die Liebe nicht mit innerer Nothwendigkeit aus sich, es ist eine sonderliche Gnadenwirkung, durch die sie im Herzen geschaffen wird [1]). Der Punkt, an welchem dem evangelischen Protestantismus Alles liegt, daß der Glaube die lebendige Aneignung der sündenvergebenden Liebe Gottes in Christo und deshalb auch die Wurzel der Liebe zu Gott ist, kommt dabei nicht zum Ausdruck. Wie für den Begriff der Rechtfertigung, so bildet auch für den rechtfertigenden Glauben die Sündenvergebung nicht das durchschlagende Moment. Diese Zurückstellung erklärt sich zwar aus dem Gegensatz gegen den Pelagianismus, dessen Schwerpunkt in der Negation der innewirkenden Gnade lag, während er die remissio peccat. bereitwillig anerkannte, sie weist jedoch auf eine noch mangelhafte Auffassung sowohl des Glaubens als der Rechtfertigung hin.

---

ut addatur quod non habemus . . . unusquisque vestrum jam in ipsa justificatione constitutus accepta scil. remissione peccatorum, accepto Spiritu s. perficiens de die in diem .. perficiat et crescat, donec consumetur (sc. in justificatione). Op. imperf. II, 65: Justificat Deus impium, non solum dimittendo quae mala fecit, sed etiam donando charitatem, ut declinet a malo et faciat bonum per spiritum s.

[1]) In d. angef. St. aus de spir. et lit. Außerdem allenthalben z. B. Serm. 144: si quis fidem habet sine spe et dilectione, Christum esse credit, non in Christum; nihil prodest fides sine charitate. Vgl. in Ps. T. IV, 257. de grat. et lib. arb. 7. Epist. 187, c. 2. 3 (Tom. II, 187), de fide et symb. 15. fides nihil prodest sine operibus (subsequentibus). Dagegen: Ex fide justificamur, quia fides per dilectionem operatur, vgl. Serm. 169: qui in Christum credit, non habet suam justitiam ex lege, sed implebit ipsam legem non sua justitia sed data ex Deo .. charitas enim est legis plenitudo; die charitas aber diffunditur per spir. s., und das Gewicht, das an zahllosen Orten auf diese Römerst. gelegt wird.

Immerhin aber bleibt der evangelische Grundsatz stehen, daß beide reine Gnadensache sind. Gerade darauf geht die Intention des großen Kirchenlehrers: Ausschluß alles menschlichen Ruhmes und Verdienstes. Zwar gibt Augustin zu, daß der Glaube ein meritum begründe: fides principium meriti, meritum ex gratia, aber nicht nur ist der Glaube selbst ein reines Gnadengeschenk — (nullis meritis datur), sondern auch die verdienstlichen Werke, die er wirkt, sind selbst wieder nur Wirkung der Gnade — merita nostra munera Dei, und der Lohn, der ihrer wartet, ein Gnadenlohn. So geschieht es, daß Gott, indem er unsere Verdienste belohnt, seine eigenen Gaben krönt: cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua. Selbst die vita aeterna ist, sammt den Verdiensten, um deren Willen sie gegeben wird, ein reines Gnadengeschenk Gottes. Also weg mit allem Selbstruhm: in nullo gloriandum, quando nostrum nihil est; Ihm allein die Ehre"[1]).

3) Wie verhält sich nun diese göttliche Gnade zur menschlichen Freiheit[2])? Die Antwort Augustins lautet: liberum arbitrium non evacuatur per gratiam sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, qua justitia libere diligatur, de sp. et lit. 30. Sie zerstört die menschliche Natur nicht, sondern stellt sie wieder her, sie vernichtet den Willen nicht, sondern befreit ihn von der alten Knechtschaft, sie zwingt ihn auch nicht, sie wirkt nicht ohne, sondern in ihm, wie ja ihre Wirkungen, der Glaube und die Liebe, recht eigentlich Akte der Willensfreiheit sind. Nemo credit nisi volens; certum est, nos velle cum volumus, nos facere cum facimus. „Wie sollte sie denn dadurch aufgehoben werden, daß ihr geholfen wird? Wird ihr doch gerade deshalb geholfen, damit sie nicht aufgehoben werde, und

---

1) de grat. et lib. arb. c. 6. epist. 186, 2. 3. ep. 194, 3. 5. ep. 225 (X, 880): omne meritum nostrum in nobis fit nisi per gratiam. Doch heißt es Serm. 60 (V, 407) zu Mtth. 25, 42, eccl. 3, 33: multum valere eleemosynam ad exstinguenda et delenda peccata.. Si ab omnibus vestris factis aversi et a me conversi illa omnia crimina atque peccata eleemosynis redemissetis, ipsae eleemosynae modo liberarent vos et reatu tantorum criminum absolverent, Mtth. 7. — Sermo 273 (V, 2 p. 2258), wo die Unterscheidung zwischen praecepta et consilia, gehört Augustin nicht an, wahrscheinlich dem Cäsarius.

2) Näml. auf dem Standpunkt seit 397.

wird doch der Wille um so freier, je mehr er geheilt wird; umsomehr geheilt aber, als er der Gnade unterworfen wird" (Ep. 89). Beide, göttliche Gnade und menschliche Freiheit, schließen sich also so wenig aus, daß letztere (dem gefallenen Menschen) nur durch die erstere möglich und wirklich werden kann. Auch Schrift und Kirche lehren beides zumal: fides catholica haec est, quae neque liberum arbitrium negat, neque ei tantum tribuit, ut sine gratia Dei valeat quidquam ad bonum, Ep. 214. 215. Man sieht, Augustin möchte beide festhalten [1]). Aber es fragt sich, ob ihm dieß den obigen Sätzen gegenüber gelingt, oder ob nicht vielmehr von ihnen Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit des Menschen völlig verschlungen wird. Eben diese Bedenken waren ihm selbst von mehreren Seiten her entgegengetreten (Mönche v. Adrumet). Er bietet in den zwei Schriften, de gratia et lib. arbitr. und de corruptione et gratia (426. 427), seinen ganzen Scharfsinn auf, um sie zu lösen. Allein wenn er gerade hier die oben dargelegten Grundsätze über gratia operans und cooperans geltend macht: ut velimus sine nobis operatur u. s. w., wenn er ausführt: „Gott wirke in dem gefallenen Menschen (im Unterschied von Adam vor dem Fall) nicht nur das Wollenkönnen des Guten, sondern auch das wirkliche Wollen des Guten (ut velit, ipsum velle) bis in die allerersten Regungen und Anfänge hinein ganz und ausschließlich, er gebe uns zuerst die voluntas credendi und dann das Glauben selbst (ipsum credere, de sp. et lit. 33. 34), ferner: er wirke, daß der Mensch im Guten nicht nur beharren kann, sondern auch beharren will, und nicht nur will, sondern auch wirklich darin beharrt, und zwar unwandelbar und finaliter, wenn er hinzufügt: Gott wende auch den widerstrebenden Willen durch seine Allmacht zum Glauben, oder: etiam de his, qui faciunt quae non vult, facit ipse quae vult" [2]):

---

[1]) Selbst in den Retract. sagt er: „Beides, der Glaube und das Wirken guter Werke, ist unser wegen unserer Willensfreiheit, und beides ist uns demnach durch den Geist des Glaubens und der Liebe mitgetheilt. Beides ist Gottes, weil er unseren Willen vorbereitet, und beides ist unser, weil wir es wollen". — [2]) de gr. et lib. a. c. 14. de corr. c. 11—14: primo homini datum est adjutorium perseverantiae, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset; nunc vero sanctis .. non tale adjutorium datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur, non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint, Joh. 15, 5 u. 16.

— so lehrt er damit eine unwiderstehliche Gnadenwirkung: indeclinabiliter et insuperabiliter agit, wie er es selbst ausdrückt, welcher gegenüber das Verhalten der Gläubigen aufhört, ihr selbst eigenes zu sein und zum ausschließlichen Werke Gottes wird. Zwar soll dabei kein Zwang stattfinden: Deus suadet, sed ita ut persuadeat; ersteres ist die Form des göttlichen Wirkens, welches innerlich die Herzen der Menschen wie die Wasserbäche lenkt, letzteres der Erfolg, der aber nicht ausbleiben kann, den die göttliche Allmacht sicher erreicht: — diesen Aussagen gegenüber bleibt der obige Vermittlungsversuch mehr nur ein Spiel mit dem Worte libertas. Thatsächlich negirt Augustin das liberum arbitrium; denn er läßt den göttlichen Gnadenwillen nur wirken in der Weise des absoluten Machtwillens, und die menschliche Freiheit ist nichts anderes als die Form für diese absolute Wirkungsweise, die Erscheinung, die sie in unserem subjectiven Bewußtsein hat[1]). — Dieß will nun nicht in dem Sinne verstanden sein, als ob Gott in allen Fällen unwiderstehlich wirke; Augustin lehrt keinen solchen allgemeinen Determinismus, er identificirt die Präscienz nicht mit der Prädestination (Adams Fall); aber wo Gott einmal etwas wirken will, wo es sein Gnadenwille ist, sich zu erbarmen, da setzt sich derselbe auch schlechthin durch. Mit Nothwendigkeit erreicht er sein Ziel: Deo volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium. Man hat diese Lehre Augustins aus einer außerchristlichen, unethischen Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt überhaupt und zur persönlichen Kreatur insbesondere erklären wollen; dieß ist jedenfalls ein Irrthum[2]); sie erklärt sich vielmehr theils aus mißverstandenen Schriftstellen, denen er das Axiom entnahm, daß Gottes Erbarmen nie erfolglos bleiben könne, theils daraus, daß er in dem Alten schlechterdings keine Anknüpfungspunkte für das Neue zu

---

1) Z. B. c. 14: Deo volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium. Non est dubitandum, voluntati Dei, qui in coelo et in terra omnia quaecunque voluit fecit, humanas voluntates non posse resistere, quo minus faciat ipse quod vult; quandoquidem de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit ... Qui tamen hoc non facit nisi per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem. Im Flgd. die Verweisung auf die Nahrungsmittel des natürlichen Lebens, die auch allein auf den Willen Gottes zurückzuführen seien. —
2) Gegen Luthardt 35. 37. Vgl. oben S. 496 ff.

erblicken vermochte, aus dem Mangel also einer geschichtlichen Betrachtungsweise, die ihn nöthigte, den Uebergang von dem einen zum andern nur durch eine übermächtige Wirkung des Geistes sich vollziehen zu lassen; theils endlich daraus, daß er die Gnadenwirkungen mit den Gnadenmitteln (dem Worte insbesondere) nicht genugsam zu vermitteln wußte. Jedenfalls war er von der Wahrheit seines Grundsatzes so überzeugt, daß er sich nicht scheute, die Consequenzen desselben auf sich zu nehmen: das donum perseverantiae, die Gnadenwahl, die praedestinatio sanctorum. Von hier aus wird erst Alles vollends klar.

Die Lehre von dem Geschenk der Beharrlichkeit schließt sich an die von der gratia operans an. Durch sie wird nämlich zwar ein neuer Wille in die alte sündige Natur hineingeschaffen, diese selbst aber noch nicht völlig umgeschaffen, sohin mit der Wiedergeburt der Gegensatz zweier einander bekämpfender Prinzipien in dem Menschen gesetzt. Es bedarf daher noch immer der den wiederhergestellten Willen unterstützenden Gnade, um ihn in diesem Kampf vor dem Rückfall zu bewahren und durch denselben bis zum Ende siegreich hindurchzuhelfen. Dieß geschieht durch das donum perseverantiae, welches den Kindern Gottes gegeben wird. Auch sie können zwar noch zeitweilig sündigen und straucheln, aber völlig abfallen, der seligen Gottesgemeinschaft entfallen können sie nicht mehr (electi omnino perire non possunt) [1]. Davor bewahrt sie diese letzte der göttlichen Gnadengaben, die Spitze und Krone derselben, ohne welche die übrigen frucht- und erfolglos bleiben. Gerade hier zeigt sich am deutlichsten, wie diese Lehre jede relative Selbstständigkeit des christlichen Lebens auch in den Wiedergeborenen aufhebt. Denn Augustin erkennt die erfahrungsmäßige Thatsache an, daß gar Manche, die schließlich doch noch abfallen, zuvor durch die Gnade zum Glauben erweckt und zum Guten befähigt worden sind, daß also der heilige Geist sein Werk wirklich in ihnen begonnen habe, aber den Grund ihres Nichtbeharrens findet er nur darin, daß ihnen jenes donum versagt ist; nicht weil sie ungehorsam geworden wären, entzieht sich ihnen die Gnade, sie werden Ungehorsame, weil die Gnade nicht jenen bis zum Ende ausharrenden Gehorsam in ihnen wirkt. Auf die Frage aber, warum Gott den einen damit begnadigt, den andern nicht, warum er sich überhaupt der einen

---

1) de corr. et grat. c. 9.

erbarmt, andere übergeht, oder specieller: warum von zwei mit der Erbsünde behafteten Kindern das eine angenommen, das andere dem Verderben überlassen wird, — darauf antwortet Augustin constant mit der Verweisung auf die Unergründlichkeit der göttlichen Gerichte (Röm. 11) und auf das Geheimniß der vorzeitlichen Erwählung [1]).

Dieß ist die Prädestination: der ewige Rathschluß Gottes, vermöge deren er Einzelne, näher eine bestimmte Zahl (certus numerus) aus der verderbten und verlorenen Masse der Menschheit erwählt hat, um an ihnen seine Gnade zu offenbaren [2]). Die Prädestination verhält sich zur Gnade wie die Vorbereitung zur Verwirklichung, wie der ewige Vorsatz zur geschichtlichen Ausführung (de praed. c. 50). Augustin unterscheidet sie genau von der Präscienz: Prädestination oder Vorherbestimmung kann ohne Präscienz nicht stattfinden, wohl aber letztere ohne erstere. Denn bei der Prädestination wußte Gott, was er selbst hatte thun wollen; vorher wissen kann er auch dasjenige, was er selbst nicht thut, wie jede Sünde (de praed. 10). Sie gründet auch nicht in irgend einer Rücksicht auf die freien Handlungen oder sittlichen Zustände der Erwählten, sondern lediglich in jenem freien Erbarmen, welches der Apostel Röm. 9 preist. So ist sie im eigentlichsten Sinne Gnadenwahl. Für die Erwählten, aber auch **nur** für sie, ist Christus gestorben, für sie ist die Heilsanstalt des Evangeliums vorhanden, an sie ergeht die wirksame Berufung, die sich dann auch in ihnen durchsetzt, ihnen wird das donum verliehen, das sie nicht mehr verlieren können [3]). Die Uebrigen überläßt (relinquit) Gott dem Verderben [4]). Und das ist kein Akt der Ungerechtigkeit, sondern der Ge-

---

[1]) corr. et gr. 12. 13. de dono persev. 7. 8—9. 13. 17.

[2]) de dono pers. 18: haec est electio, qua eos quos voluit elegit in Christo ante constitutionem mundi ut essent sancti et immaculati in conspectu ejus, in charitate, praedestinans eos in adoptionem filiorum. Vgl. de praed. 55 vom J. 429. Ep. 186. de corrept. et gr. 12: qui cadunt et pereunt, in praedestinatorum numero non fuerunt. — [3]) So drückt sich Aug. gewöhnlich aus. Doch redet er auch zuweilen von einer **praedestinatio ad mortem aeternam, ad sempiternum interitum**, tract. in Joh. 48. tr. 107. — [4]) de corr. et gr. 9 ganz. Summa: in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam **nondum nati**, filii Dei sunt et omnino perire non possunt. Auf künstliche, ja dialektisch sophistische Weise sucht Aug. den Widerspruch mit den die Universalität

rechtigkeit; denn es geschieht damit nichts, was sie nicht um der Sünde willen, in die sie verflochten sind, verdient hätten: pro meritis justissime judicantur; qui damnantur non habent quod reprehendant [1]). Es ist auch kein eigentliches decretum divinum reprobationis, sofern der letzte Grund ihrer Verdammniß nicht darin liegt, daß Gott ihr Verderben wolle und ihre Sünde wirke, sondern wer verloren wird, wird es deshalb, weil er dem Geschlechte angehört, das in Adam gesündigt hat. Wer errettet wird, der wird es rein und allein aus Gnaden. Warum aber Gott bei der gleichen Sündigkeit und Unwürdigkeit Aller diesen erwählt, jenen dem Verderben überläßt, darauf antwortet Augustin zuweilen: „damit die Freiheit seiner Gnade sich in um so hellerem Lichte zeige", gewöhnlich: der Mensch müsse hier die Hand auf den Mund legen und sich in Ehrfurcht unter Gottes unerforschlichen Rathschluß beugen (a. a. O.). Dieß der Schlußpunkt seines Systems, welcher schon von vorn herein in ihm verhüllt lag.

Und es ist der für ihn nothwendige Schlußpunkt. Die Consequenz nicht sowohl seiner Lehre von der Erbsünde, als von der Gnade drängte dahin. Denn nur durch die Annahme solch einer Prädestination glaubte er den Pelagianismus gründlich abweisen, jeden menschlichen Anspruch auf Verdienst, jeden Selbstruhm bis aufs Letzte abschneiden und den großen Grundsatz von der gratia gratis data — sine meritis et operibus, ungeschmälert und vollständig durchführen zu können. Mit dem Satze, daß der Anfangspunkt des Heils schlechthin göttliches Gnadengeschenk ist, war ihm auch schon der Endpunkt gegeben (de praed. 55. 2 ff.) [2]). Auch sucht er die Härte desselben dadurch zu mildern, daß er die Wirkung des Todes Christi möglichst weit nach rückwärts extendirte. So weit die Verheißung seiner Zukunft reicht, durch den ganzen alten Bund hindurch, ja wohl bis in die Heidenvölker hinein,

---

der Gnade bezeugenden Schriftstellen, besonders 1 Tim. 2, 4 zu beseitigen. Omnes sei so viel als: quos ad grat. venire vult, oder: omnis generis homines. —

[1]) de correptione et gratia 9 u. 13, de dono persever. c. 8. 9. don. p. 8.

[2]) Man übersehe nicht, daß die Thatsache eines zwiefachen Endgeschicks der Menschen allgemein anerkannte, kirchliche Lehre war. Ihr gegenüber gab es für Augustin keinen andern Weg als die partikuläre Gnadenwahl. Außerdem wäre ihm nur noch eine Auskunft übrig geblieben, die er wohl kannte, aber ablehnen mußte: der Gedanke einer allgemeinen Wiederbringung. — Sehr gut Bindemann 624 f.

so weit reicht auch die Möglichkeit des Glaubens und der Errettung durch die Gnade. Daher die Rechtfertigung der alttestamentlichen Frommen. „Das Heil dieser Religion, durch welche allein wahrhaftig das wahre Heil verheißen wird, hat nie Jemandem gefehlt, der dessen werth war, und wem es gefehlt hat, der war dessen nicht werth" [1]).

Vergleicht man von da aus beide Systeme, so erkennt man sofort den diametralen Gegensatz, in dem sie zu einander stehen, sowohl den Grundbegriffen als den Consequenzen nach.

III. Es konnte deshalb nicht fehlen, daß beide, sobald sie in Berührung kamen, auch in Conflict mit einander geriethen. Hier mußte sich das Dogma entscheiden. Und erinnern wir uns an den wesentlichen Inhalt des kirchlichen Bewußtseins und an den Zug der abendländischen Lehrentwicklung, so können wir im Voraus nicht zweifeln, auf welche Seite die Entscheidung fallen werde. Lag doch gerade in der vollen Anerkennung der Gnade Gottes in Christo, welche die Kirche von je bekannt hatte, der Schwerpunkt des Augustinischen Systems, während sie Pelagius bis auf ein Minimum reducirt hatte.

Zunächst war es die afrikanische Kirche, als deren Wortführer wir Augustin anzusehen haben, die ihm mit einer scharfen Kritik entgegentrat. „Der Pelagianismus erhebt die menschliche Willensfreiheit auf eine Weise, daß er darüber die göttliche Gnade herabsetzt, verkleinert und die Nothwendigkeit eines Erlösers und Heilandes negirt", das ist der Hauptsatz, den ihm Augustin in den mannigfaltigsten Wendungen entgegenhält. Schritt vor Schritt geht er dem Pelagianismus nach und argumentirt wider ihn theils aus der Schrift, insbes. aus Röm. 5, 12. Genes. 2, 7. Ps. 51. Ps. 143, 2. Röm. 7, 14–26. 8, 26. Ephes. 2, 3. Joh. 8, 36, theils aus den Thatsachen der Heilserfahrung, theils aus dem kirchlichen Consensus; immer aber so, daß er von jenem Grundgedanken ausgeht: Impietate sceleratissima negatur, sine gratia Dei hominem sine peccato esse posse. Defendendo naturam gratiae Christi contradicunt. „Kann der natürliche Mensch durch die Kraft seines eigenen Willens ohne Sünde sein und das Gesetz Gottes erfüllen,

1) Ep. 102. de pecc. orig. c. 24.

so hat er nicht nöthig zu beten: Vergib uns unsere Sünden, und noch viel weniger hinzuzufügen: Führe uns nicht in Versuchung, weil es dann in unserer Macht steht, alle Reizungen zum Bösen zu überwinden, so ist überhaupt unser Gebet um den göttlichen Gnadenbeistand eitel und überflüssig". Vermag die Natur durch sich selbst die volle Gerechtigkeit zu erwirken, so braucht sie die göttliche Gnade nicht, so ist Christus vergeblich gekommen, vergeblich gestorben, denn die Gesunden bedürfen des Arztes nicht; umgewandt, ist Er der Arzt für die Kranken, der Heiland der Welt, zu unserer Versöhnung und Errettung gestorben und auferstanden, so muß die menschliche Natur erkrankt, der Sünde und Schuld verfallen, der Strafe verhaftet sein und kann nur durch den Glauben an Christum von dem Zorne Gottes, von dem gerechten Gericht erlöst und gerechtfertigt werden. De nat. et grat. 1. 2. 6. Ep. 92 u. 95, ad Innocentium. Also: die Thatsache der Erlösung setzt die Sünde und Erlösungsbedürftigkeit voraus, der Pelagianismus aber negirt beides. Cernisne quo tendat haec disputatio? Ut omnino frustra dictum putetur: *Vocabis nomen ejus Jesum, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Quomodo enim salvum faciet, ubi nulla aegritudo? a. a. O. c. 20. 21. In zahllosen Wendungen kehrt dieser Gedanke wieder, z. B. c. Jul. III, 7. VI, 4 zu Röm. 5, 8. 9. 2 Kor. 5, 14. Vgl. de pecc. mer. I, 26: „Ist Christus gekommen, um lebendig zu machen, zu retten, zu befreien, zu erkaufen, zu erleuchten, mit Gott zu versöhnen, welche zuvor im Tode der Sünden, in Krankheiten, in Knechtschaft, in Finsterniß und unter der Gewalt des Satans saßen .., so folgt, daß diejenigen an dieser gnadenreichen Anstalt keinen Theil haben, welche des Lebens, der Freiheit, der Erlösung, der Erleuchtung nicht bedürfen .... Von diesem Heile schließt Pelagius durch Verneinung der Erbsünde sowohl die Kinder als die Frommen des Alten Bundes aus". So viel im Allgemeinen.

Gehen wir näher auf das Einzelne ein. Wenn Pelagius behauptet, der Mensch könne ohne Sünde sein, so läugnet Augustin diese Behauptung nicht a priori, sondern limitirt sie zunächst nur dahin, daß dieß allein durch die Gnade möglich sei (potest esse, sed per gratiam Dei, de nat. et gr. 10. 42. 48. 58. 62), aber er stellt ihr dann die ganze Reihe der Schriftstellen, welche die Menschheit ausnahmslos unter die Sünde beschließen, sammt den Aussagen der Ge-

rechtfertigten über ihren Zustand entgegen: „Könnten wir alle diese heiligen Männer und Weiber versammeln und fragen, ob sie ohne Sünde seien, sie würden einstimmig mit Johannes antworten: So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst" u. s. w c. 36. In der That haben ja alle Gläubige fortwährend mit dem Fleisch zu streiten, und werden von dem Apostel ermahnt, die Sünde nicht in ihrem Leibe herrschen zu lassen, sie erfahren dieselbe im fortwährenden Kampfe mit ihr, sie müssen täglich um Vergebung bitten, und so zeigt es sich, daß jene Möglichkeit nie zur Wirklichkeit wird, daß thatsächlich auch die Wiedergeborenen noch mit Sünde behaftet sind: Sunt ergo in terra justi, sunt magni, fortes, prudentes, continentes, patientes, pii, sed non sunt sine peccato. De pecc. mer. et rem. II, 14. 20. Verhält sich's aber so mit den Wiedergeborenen und Gerechten, findet sich selbst bei den Getauften noch das Unvermögen zum Guten, Röm. 7, 14 ff. Galat. 5, 17 — wie viel mehr bei den Unwiedergeborenen [1])! Die menschliche Natur ist also in Allen verderbt, von Haus aus corrumpirt: natura humana vitiata est a. a. O. Und in dieser Ueberzeugung läßt sich Augustin durch den pelagianischen Einwand, „ein natürliches Verderben sei unmöglich, weil die Sünde nicht Substanz, sondern Willensakt ist", nicht im Mindesten irren. Ohne näher darauf einzugehen, stellt er ihm häufig die erfahrungsmäßige Thatsache, daß dem eben doch so sei, und das Gebet der Frommen, welches diese Thatsache zur Voraussetzung hat, entgegen. Aus dem innersten Bewußtsein des um sein Heil bekümmerten Beters heraus schreibt er: „Herr, erbarme dich mein, heile meine Seele, denn an dir habe ich gesündigt", ruft der Beter. Was wird geheilt, wenn nichts verwundet, wenn nichts zerrissen, nichts geschwächt, nichts übel zugerichtet ist? Ferner, wenn etwas da ist, das der Heilung bedarf, wodurch ist es denn so übel zugerichtet? Du hörst den Beichtenden, was fragst du nach dem Disputanten? Das Verderben ist erfahrungsmäßig da. „Heile, spricht er, meine Seele". Ihn frage, wodurch so übel zugerichtet ist das, dessen Heilung er erbittet, und höre, was folgt: „An dir hab' ich gesündigt". Ihm lege Pelagius seine Frage vor, ob die Sünde eine Substanz sei oder ein ganz wesenloser Name, durch welchen nicht eine Sache, nicht ein Vor-

---

1) Vgl. Serm. 181.

handenes, nicht ein Bestand, sondern nur der Vollzug einer schlechten That ausgedrückt wird. Und er, der Beter, antwortet: Es ist wie du sagst, die Sünde ist keine Substanz, sondern Bezeichnung schlechter That. Hierauf jener: Was schreist du also: Heile meine Seele, denn an dir habe ich gesündigt; wie konnte denn etwas, das keine Substanz ist, etwas Wesenloses, deine Seele so übel zurichten? — Wird da nicht der Beter voll Schmerz über die Wunde, die er im Herzen trägt, kurzweg und um nicht durch Disputiren vom Beten abgezogen zu werden, antworten: „Laß mich, ich beschwöre dich, disputire lieber mit dem, der gesagt hat: Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken", de nat. et gr. 14. 49. Vitiata natura medicum implorat. Vgl. Sermo 181: „Für die Kirche bricht die Stunde des Gebetes an. Die ganze Kirche hebt an zu beten: Wende auch du, Häretiker, wenn du gleich dein Ohr gegen die Glaubenswahrheit verschlossen hast, dich wieder hin zum Gebete.. Der Herr hat gesagt, ihr sollt also beten: vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern. Ich frage dich, du gerechter und heiliger Mensch, du Mensch ohne Flecken und Runzel, ich frage dich, ob jenes Gebet das Gebet der Gläubigen in der Kirche, oder das Gebet der Katechumenen sei? Aber gewiß ist es das Gebet der Wiedergeborenen, das heißt der Getauften, ja was mehr als alles ist, — es ist das Gebet der Kinder. Denn mit welcher Stimme würde sonst gesagt werden: „unser Vater im Himmel?" Wo bleibst du denn nun, pelagianischer oder cölestianischer Häretiker? Siehe, die ganze Kirche betet: „vergib uns unsere Schuld". Sie hat also Flecken und Runzeln. Aber durch das Bekenntniß wird die Runzel geglättet und durch das Bekenntniß wird der Flecken ausgelöscht. Und wo wird unsere Runzel geglättet? An dem Kreuze Christi. Ihr kennt die Kraft des Blutes, welches dort für viele vergossen ist zur Vergebung der Sünden"... Oder auch so: „Du behauptest, die possibilitas non peccandi sei unverlierbar, weil sie in dem Wesen der von Gott geschaffenen Natur begründet ist; aber heißt es nicht Galat. 5: daß ihr nicht thut, was ihr wollt, und Röm. 7: Wollen habe ich wohl, aber vollbringen u. s. w.? Und das sagt der Apostel von dem Menschen überhaupt, auch im Namen der Getauften. Da siehst du, die Menschen thun das Gute nicht, das sie wollen, sondern das Böse, das sie nicht wollen... Wo bleibt also jenes Vermögen, das der Natur so unzertrennlich inhäriren soll?

Inest voluntas, sed amissa est possibilitas. Warum hält man also so hoch von den Kräften der Natur? Vulnerata, sauciata, vexata, perdita est; vera confessione, non falsa defensione eget. Man erkenne also das Bedürfniß und die Nothwendigkeit der Gnade an!" a. a. O. 50—53. C. J. Op. imp. VI. an vielen Orten [1]). Aus dieser Art der Argumentation erhellt am klarsten, auf welchen Gründen die Lehre des berühmten Bischofs ruht: es ist die Schrift und Erfahrung.

Aber er geht auch tiefer in die Sache selbst ein. Auf die Instanzen des Pelagius gegen die Allgemeinheit der Sündenstrafe antwortet er: Diese Strafe beruht auf jener innern Nothwendigkeit, vermöge deren die Sünde sich selber straft, „denn die Sünde entsteht nur durch den Willen des Menschen, ist sie aber einmal da, dann bleibt sie ohne seinen Willen, sowohl als Zustand denn als Schuld, und kann nur durch die Gnade Gottes wieder aufgehoben werden". So ist die bestehende Unfreiheit und Unfähigkeit des Willens zum Guten gerade die Schuld des Willens. Wer Sünde thut, ist der Sünde Knecht. Vgl. Op. imp. IV, 100—103. 115. VI, 17. Ep. 217 [2]). Von da aus geht er dann auf die Lehre vom Fall über. — Auch auf die falsche Isolirung des Einzelnen von der Gattung macht Augustin hier aufmerksam. „Gerade darin, sagt er, irren die Pelagianer und darin streiten sie wider den katholischen Glauben, daß sie nicht begreifen wollen, welche Bedeutung die jura naturalia propagationis, die geheimnißvollen Bande und Zusammenhänge der natürlichen Abstammung haben". C. J. Op. imp. VI, 22.

Besonders gern und häufig beruft er sich auf die Kindertaufe, die ihm als göttliche von Christo selbst angeordnete Institution gilt [3]). Aus ihr erweist er die Thatsache der Erbsünde, während er umgewandt aus letzterer die pelagianische Ansicht von der Kindertaufe widerlegt.

---

[1]) Wenn sich Pelag. darauf beruft, daß doch nicht in der Schrift von allen einzelnen Menschen gesagt werde, sie hätten gesündigt, so erwidert Augustinus: „Wir können gar wohl etwas, das wir aus Erfahrung wissen, als Wahrheit aufstellen, auch wenn es nicht ausdrücklich in der Schrift steht", de nat. et gr. 39.

[2]) Bindemann 3, 2 S. 560 ff.

[3]) Wie er von der Taufe überhaupt denkt, s. den flgd. Abschn.

Gerade an diesem Punkte concentrirte sich Angriff und Abwehr. Hatte Pelagius die Kinder für schuldlos und der Vergebung unbedürftig erklärt, so erwidert Augustin zunächst auch hier wieder: „Damit läugnet ihr, daß Jesus der Heiland auch der Kinder sei, ihr laßt ihnen den schönen Jesusnamen nicht zu gute kommen", de pecc. or. 19. 20 ff. Op. imp. I, 31. VI, 20: „Jesus sagt: der Menschensohn ist kommen zu suchen und selig zu machen, was verloren war; ihr antwortet ihm: Du brauchst die Kinder nicht zu suchen, denn sie sind nicht verloren, und indem ihr so den Heiland, der sie sucht, von ihnen abweist, mehrt ihr gegen sie die Macht des Verwunders". „Zur ewigen Seligkeit kann Niemand gelangen, es sei denn, daß er durch die Taufe wiedergeboren werde, auch die Kinder nicht; es müßte denn Christus nicht für sie gestorben sein [1]), was kein Christ zu läugnen wagt. Christus aber ist für die Gottlosen gestorben. Sind nun die Kleinen, die offenbar in ihrem eigenen Leben nichts Böses gethan, vermöge ihrer Abstammung nicht in die Sünde verflochten, wie ist dann der für sie gestorben, der für die Gottlosen starb? Sind sie nicht durch den tiefen Schaden der Erbsünde verwundet, warum bringt sie die fromme Sorgfalt der Ihrigen zu Christus, dem Arzte, das heißt zum Empfang des Sakramentes des ewigen Lebens, warum sagt man in der Kirche nicht zu ihnen: Tragt diese Schuldlosen hinweg, die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken, Christus ist nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder" de pecc. mer. et rem. I, 18. 23. Serm. 177. Und umgewandt: „Geben sie zu, daß die Kinder zu taufen seien, so müssen sie auch zugeben, daß dieselben der Gnaden des Mittlers bedürfen, um in ihm lebendig, selig, erleuchtet, freigemacht, erkauft zu werden: wovon aber, — wenn nicht vom Tode, von Verderben, von Schuld, von Knechtschaft und Finsterniß der Sünde? Quoniam nulla in ea aetate per suam vitam propriam commiserunt peccata, restat originale peccatum", 39. Op. imp. I. Dabei weist Augustin die völlige Unhaltbarkeit jener pelagianischen Unterscheidung zwischen vita aeterna und regnum coelorum nach. Wie es außer Christo kein Heil und kein Leben gibt, so gibt es auch außerhalb seines Reiches keine Seligkeit, überhaupt kein Mittleres zwi-

---

1) Der verbindende Gedanke ist, daß Christi Tod und Auferstehung Vergebung und Erneuerung wirke.

schen Leben und Tod, zwisches Christus und Belial. Jeder steht entweder auf Seite des einen oder des andern; wer nicht mit Christus ist, ist wider ihn. Unter diesen Gegensatz fallen auch die Kinder. „Wird also das Kind getauft, um Christo eigen zu werden, so folgt, daß es ungetauft noch nicht mit ihm, sondern wider ihn ist. Und warum? Offenbar um der Sünde willen; die Sünde aber ist in diesem Alter nur die alte, überkommene, angeerbte", de pecc. mer. et rem. I, 18 f. c. Jul. VI, 9. Auf ähnliche Weise sucht er aus der Form der Taufhandlung, aus dem Exorcismus, aus der Exsufflation und Abrenuntiation darzuthun, daß schon die Kinder der Herrschaft des Teufels verfallen sind; denn das ist die Voraussetzung, die diesen Akten zu Grunde liegt. Man kann sie nicht läugnen, ohne den Glauben der katholischen Kirche zu lästern. De pecc. mer. I, 34. de pecc. or. 40. Op. imp. II, 30. 224. — Aus dem Allen aber zieht Augustin den Schluß: „Bekennet endlich die Erbsünde, oder sagt es frei heraus, die Kinder bedürfen entweder gar nicht der Taufe, oder sie werden wenigstens nicht in Christum, nicht in seinen Tod getauft, und streicht das Wort des Apostels, der das bezeugt; .. aber wundert euch auch nicht, daß euch die Kirche verabscheut, die ihr durch euere seelenmörderische Lehre den Unmündigen die rettende Gnade Christi zu entziehen euch unterfangt", Op. imp. II, 222. c. Jul. VI, 3. 5.

Ein weiterer Grund, den Augustin entgegenhält, ist der, daß die Gerechtigkeit, welche die Pelagianer dem Menschen vindiciren, doch nicht die wahre, der Anforderung der absoluten Heiligkeit Gottes entsprechende sei, sondern vielmehr der Tugendstolz des natürlichen Menschen. — Wenn sie aber ihrerseits in der Zurechnung einer „fremden Sünde" an den Menschen, besonders an die Kinder eine Ungerechtigkeit Gottes fanden, so dringt er zunächst wieder darauf, daß diese Zurechnung eine von der Schrift bezeugte, unläugbare Thatsache sei, oder er setzt, was wir S. 504 erwähnten, auseinander; häufig aber kehrt er den Vorwurf um und sagt: vielmehr lasse sich die göttliche Gerechtigkeit nur unter Voraussetzung der Erbsünde behaupten. „Denn wie läßt es sich mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinigen, daß er dem Menschen, ja auch schon dem Kinde, das schwere Joch des allgemeinen Elendes auflegt, daß er sie der natürlichen Blindheit und Ohnmacht, dem Leiden, dem Tode, der Verdammniß untergibt, wenn keine Schuld und Sünde an ihnen haftet? Quod omnino esse ini-

quum asserit, qui negat originale peccatum, neque enim sub Deo miser esse quisquam nisi mereatur potest. Op. imp. I, 28. 29. 39. 57. VI, 27 (994). c. Jul. VI, 3. 5. 18: Bonus est Deus, justus est Deus, potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est, non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus est. — So ist also beides, das menschliche Elend und die göttliche Zurechnung, ein Zeugniß für die Erbsünde[1]). — Und diese bleibt stehen, ganz abgesehen von der schwierigen (auch von Augustin selbst nicht entschiedenen) Frage über Traducianismus und Creatianismus. Unerschütterlich müssen wir daran festhalten, daß Niemand aus Adam ohne die Bande der Sünde und Verdammniß geboren wird, und daß Niemand ohne die Wiedergeburt durch Christum von diesen Banden frei wird. Mag der Ursprung der Seele im Verborgenen bleiben; wenn nur die Erlösung klar gefaßt wird, so ist keine Gefahr vorhanden. Denn wir glauben nicht an Christum, um geboren zu werden, sondern um — wie wir auch mögen geboren sein — wiedergeboren zu werden[2]).

Hinsichtlich der Gnade unterscheidet Augustin aufs Schärfste zwischen natura und gratia, zwischen Schöpfung und Erlösung. Was Pelagius Gnade nenne, sei etwas ganz anderes, als die rettende, rechtfertigende Gnade Christi, welche die Schrift verkündige und die durch den Glauben wirke. Nicht jene, diese macht gerecht und selig, de gr. Chr. 3. 5. de nat. et gr. 53 ff.: non de illa gratia quaestio est, qua est homo conditus, sed de ista, qua fit salvus per J. Christum. Ep. 95. Warum jene, die anerschaffene Possibilität, es nicht kann, ergibt sich aus dem oben S. 507 dargelegten. Aber auch, was Pelagius „christliche" Gnade nennt, reicht lange nicht zur Erneuerung und Wiederbelebung des Menschen hin. Die blose An- und Unterweisung durch Lehre und Beispiel thut es nicht: „denn dadurch kommt das Gute zwar an den Menschen, aber damit es geliebt und gethan werde, dazu bedarf es des heiligen Geistes". „Der blose Wegweiser gibt noch keineswegs die Kraft zum Gehen". „Der Buchstabe des Gesetzes, welcher lehrt, man solle nicht sündigen, tödtet, wenn der lebendigmachende Geist fehlt, ja wo dieser Geist, der die Liebe in unsere Herzen aus-

1) Vgl. Epist. 186, ad Paulinum. — 2) Ep. ad Optatum. de anima et ejus orig.

gießt, nicht hilft, da steigert jenes obwohl an sich gute Gesetz durch sein Verbieten nur die böse Lust, gleichwie der andringende Strom eines Gewässers durch einen aufgestellten Damm nur mächtiger wird und, hat er ihn durchbrochen, nur mit desto größerer Gewalt sich herabstürzt und fortwälzt. Denn, ich weiß nicht wie, wird der Gegenstand des Begehrens gerade durch das Verbot nur um so anziehender", de spir. et lit. 4. Selbst eine Sündenvergebung, die sich lediglich auf die vergangenen Sünden bezieht, nicht aber auch die Kraft zur inneren Ueberwindung derselben mittheilt, heilt den Menschen noch nicht. — Ueberdieß hebe Pelagius selbst diesen Begriff der Gnade dadurch sogleich wieder völlig auf, daß er sie durch die Verdienste des Menschen bedingt sein läßt; denn eine Gnade, welche nicht gratis gegeben wird, ist eben nicht Gnade; eine Sündenvergebung, die verdient werden muß ein innerer Widerspruch, Ep. 194. 3. Nec ista esset gratia, si non daretur gratuita, sed debita redderetur [1]). Wenn er aber sagt, sie wird uns gegeben, damit uns das Gute leichter werde, so macht er sie damit zu etwas völlig Aeußerlichem und Zufälligem, ja geradezu Ueberflüssigem, „denn er erklärt damit, der Mensch könne auch ohne sie, was Gott befiehlt, erfüllen, nur schwerer", de gr. Chr. 29. Ep. 186, 10. Und so kehrt Augustin von hier aus wieder zu seinem Hauptsatz zurück, „daß der Pelagianismus unter dem Schein, die Natur zu ehren und die Freiheit zu vertheidigen, die rettende Gnade Gottes läugne und damit eine eben so neue als widerchristliche Häresie einführe", de nat. et gr. 23.

Indessen bleibt er dabei nicht stehen, er dringt noch tiefer in das Centrum des Pelagianismus, in den Freiheitsbegriff desselben ein. Die allgemeinste Grundlage dieses Begriffes, den Willen als das Vermögen der Selbstentscheidung, erkennt auch er an; sie ist auch ihm ein unveräußerliches Moment, selbst der Sünder besitzt es fortwährend (liberum arb. usque eo in peccatore non periit, ut per illud peccet, cont. d. Ep. Pel. I, 2); aber so wie es Pelagius näher bestimmt, als das Vermögen, das gegeben ist, um zwischen Gut und Bös zu wählen, verwirft er es entschieden. Denn einerseits müßte hiernach nicht nur Gotte und den seligen Vollendeten die Freiheit abgesprochen

---

[1]) de gest. Pel. 14. de grat. et lib. arb. 6. 13. Vgl. Marheinecke a. a. O. 107—110.

werden, de nat. et gr. 49 [1]), sondern Gott wäre als der Schöpfer eines Vermögens, welches die Bestimmung in sich trüge, sich nach der einen oder andern Seite hin zu verwirklichen, selbst Urheber des Bösen; andererseits setzte eine solche reine Indifferenz auf Seiten des Menschen immer schon den Eintritt einer Corruption voraus. Denn ein Wille, der Gerechtigkeit nicht liebt, sei eben kein guter, sondern schon ein schlechter Wille, de pecc. m. et r. II, 18.

Als den pelagianischen Grundirrthum bezeichnet jedoch Augustinus auch in dieser Hinsicht immer die Aeußerlichkeit des Verhältnisses zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade, die Unabhängigkeit des Menschen von Gott auf dem ethischen Gebiete. Vgl. de sp. et lit. 3. de pecc. mer. II, 5: das Gleichniß vom Auge und vom Licht; die Stellen Phil. 1, 13. 1 Kor. 4, 7. Joh. 15, 5. Mit Recht nennt er diese Freiheit eine Emancipation von Gott Op. imp. 1, 78, mit Recht läßt er die Pelagianer zu dem Schöpfer sprechen: „Du hast uns zu Menschen gemacht, zu gerechten wollen wir uns selbst machen", und ruft ihnen zu: „Daß freier Wille im Menschen, und daß Gott der Schöpfer aller sei, die geboren werden, das sagen wir beide, und nicht davon seid ihr Cölestianer und Pelagianer. Daß aber ein Jeder frei sei zum Gutsthun ohne den Beistand Gottes, und daß die Kinder nicht erlöst werden von der Gewalt der Finsterniß und so versetzt werden in das Reich Gottes, das sagt ihr und davon seid ihr Cölestianer und Pelagianer", de nupt. et conc. II, 3. Noch einen Schritt weiter aber geht Hieronymus und deckt auch den letzten Hintergrund dieser Häresie auf: die völlige Geschiedenheit Gottes von der Kreatur. „Die Pelagianer, sagt er einmal, meinen, Gott habe sich schlafen gelegt, nachdem er dem Menschen Freiheit des Willens verliehen, und man brauche sich nun auch nicht mehr im Gebet an ihn zu wenden, daß er

---

[1]) Cont. Jul. Op. imp. V, 38: Et hoc putas ad naturam liberi arbitrii pertinere, ut possit utrumque et peccare scilicet et non peccare, et in hoc existimas hominem factum ad imaginem Dei, cum Deus ipse non possit utrumque. Neque enim vel demens quisquam dixerit, Deum posse peccare, aut tu dicere audes, Deum liberum arbitrium non habere; Dei ergo non nihilo minus est liberum arbitrium, sed in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest .... angelus ergo vel homo propterea peccare potuit... Quia non est Deus, hoc est de nihilo factus est (a) Deo, non de ipso Deo. de pecc. m. II, 15.

uns bei all unserem Thun unterstütze, da es ein für allemal in unsere Macht gelegt worden, zu thun und zu lassen was wir wollen"; sie dächten sich die Welt wie eine Maschine, die einmal aufgezogen, nach den ihr immanenten Gesetzen sich von selbst fortbewegt [1]). So nahe berührt sich diese Theorie in ihren letzten Grundlagen mit dem Arianismus.

Welche destructiven Consequenzen endlich dieselbe für die Christologie hatte, wurde in dem Obigen schon mehrfach angedeutet. Die universale Bedeutung des Gottmenschen und seines Werkes ist hier völlig verkannt, das einstimmige Grundbekenntniß der Christenheit: alles Heil allein in Christo, ins Gegentheil verkehrt. Die Erscheinung Christi bezieht sich nur auf die neutestamentliche Zeit, sie hat mithin blos temporelle und partielle Bedeutung: Zahllose sind auch ohne ihn selig geworden und können es noch immer. An diesem Irrthum zeigt sich das Widerchristliche des Pelagianismus am klarsten. Herrlich erklärt sich darüber Augustin de gratia Christi et de pecc. orig. 24—29: „Es handelt sich hier nicht, wie Pelagius so gerne glauben möchte, um disputable Schulfragen, sondern um das Centrum des christlichen Glaubens; es handelt sich um zwei Menschen. Durch den Einen sind wir unter die Sünde verkauft, durch den Andern werden wir von der Sünde erkauft, durch den Einen sind wir in den Tod gestürzt, durch den Andern werden wir zum Leben befreit, der Eine hat uns in sich zu Grunde gerichtet, indem er den eigenen Willen that, nicht den des Schöpfers, der Andere hat uns in sich selig gemacht, indem er nicht seinen Willen that, sondern den seines Senders. In der Sache dieser beiden Menschen besteht recht eigentlich der Inhalt des christlichen Glaubens; denn es ist Ein Mittler zwischen Gott und Menschen, nämlich der Mensch Jesus. — Und dieser Eine ist es für Alle. In ihm hat Gott Allen den Glauben als Mittel (zur Errettung) verordnet, indem er ihn von den Todten auferweckte. Deshalb zweifelt die christliche Wahrheit nicht, daß ohne den Glauben an seine Auferstehung, welche ohne seine Menschwerdung und seinen Tod nicht wahrhaft geglaubt werden kann, auch die Gerechten der vorchristlichen Zeit von ihren Sünden nicht gereinigt und durch Gottes Gnade gerecht-

[1]) Marheinecke's Ottomar S. 179. Vgl. auch Neander 3, 850, wo eine ähnliche Stelle aus Orosius.

fertigt werden konnten, weder die in der Schrift erwähnten, noch die in ihr nicht erwähnten, weder vor der Sündfluth, noch in der Zwischenzeit bis zur Gesetzgebung, noch in der Zeit des Gesetzes selbst, weder die Gerechten in Israel, wie die Propheten, noch außerhalb Israels, wie Hiob. Auch dieser Herzen wurden gereinigt durch denselben Glauben an den Mittler, und es ergoß sich in sie die Liebe durch den heiligen Geist, welcher weht wo er will und nicht den Verdiensten nachgeht, sondern auch die Verdienste selbst erst wirkt. Denn die Gnade Gottes wäre keine Gnade, wenn sie nicht durchaus unverdiente Gnade wäre. — Wir mögen also nicht die Zeiten theilen, wie Pelagius und seine Schüler thun, indem sie sagen, daß die Menschen erst im Stande natürlicher Gerechtigkeit, sodann unter dem Gesetz, zum dritten unter der Gnade gelebt haben, denn damit suchen sie die Gerechten der Vorzeit von der Gnade des Mittlers auszuschließen, als ob Christus nicht auch für diejenigen Mittler gewesen wäre, zu deren Zeit er noch nicht geboren war. Aber seine Zukunft war ihnen vorausverkündigt. Nachdem er erschienen, ist es kein anderer Mittler, welcher uns und jene selig macht, denn auch ehe er erschien, befreite er seine alten Glieder durch den Glauben an seine künftige Menschwerdung, wie wir, todt in Sünden, mit Christo lebendig geworden sind ... Die Fortpflanzung des von der Verdammniß getroffenen Ursprungs verdammt uns (damnatae originis propagatio nos damnat), wenn wir nicht gereinigt werden durch den, der ohne Sünde ist". Quapropter quisquis humanam contendit in qualibet aetate naturam non indigere medico secundo Adam, quia non est vitiata in primo Adam, non in aliqua quaestione, in qua dubitari vel errari salva fide potest, sed in ipsa regula fidei, qua Christiani sumus, gratiae Dei convincitur inimicus. Wenn nun zwar die Pelagianer zugeben, daß Christus wenigstens den Christen Vergebung erworben habe, so sinke auch sie dadurch, daß sie an die vorangehende Besserung und Würdigkeit des Menschen geknüpft ist, zu einem fast bedeutungslosen Moment herab, wie ihnen Augustin oft genug nachweist; und so reducirt sich schließlich die Erlösungsthätigkeit Christi auf Lehre, Beispiel und auf den Impuls, den er durch beides gab. „Er zeigt uns den Weg zum Leben, ihn zu wandeln aber, nachdem er einmal geoffenbart ist, soll die Kraft des freien Willens ohne ein weiteres adjutorium hinreichen" de gr. Chr. 3. 41. Auf diese beiden Punkte

kommt Alles zurück, was die Pelagianer sonst noch von einer Erhebung oder Verherrlichung der menschlichen Natur durch Christus lehrten, ja diese beiden Punkte lösen sich in eines auf, sofern doch das Beispiel nur eine andere Art des Lehrens ist, ebd. 41. Auf diese Weise sinkt das Christenthum zu einer blosen Moral, Christus zu einem Sittenlehrer herab, und sein Vorzug vor Andern besteht lediglich in der Vollkommenheit des Beispiels, das er gab [1]). Allein selbst dieser Vorzug ist ein nur relativer, wenn es doch auch schon vor ihm solche gab, die im Glauben an Gott das Gesetz vollkommen erfüllten. Op. imp. II, 108. — Dem Allen stellt dann Augustin immer wieder das Wort des Apostels Röm. 5, 12 ff. entgegen. „O möchten sie doch dieses große Schriftzeugniß gläubig und demüthig lesen, möchten sie, wie Christen, lesen daß außer Jesus Christus kein anderer Name unter dem Himmel sei in dem wir sollen selig werden, und möchten sie nicht das Vermögen der menschlichen Natur so vertheidigen, daß es den Anschein gewinnt, als könne der Mensch durch seinen freien Willen auch ohne diesen Namen selig werden .... Das ist die Weisheit der Welt, wo durch das Kreuz Christi zu nichte wird. Aber der da gesagt hat: Ich will zu Schanden machen die Weisheit der Weisen u. s. w., der wird sicher auch diese Weisheit zu Schanden machen durch die thörichte Predigt, welche die Gläubigen heilt. Denn wenn die natürliche Possibilität durch den freien Willen hinreicht, sowohl um zu erkennen, wie man leben soll, als um gut zu leben, so ist Christus umsonst gestorben. Warum soll ich es also nicht ausrufen, nicht ausschreien und mit christlichem Schmerz ihnen ins Gewissen rufen: Ihr seid leer ausgegangen von Christo, die ihr in der Natur euere Rechtfertigung findet, ihr seid von der Gnade abgefallen", de nat. et gr. 39. 34.

Wir sehen, es ist die innerste Tiefe des christlichen Bewußtseins, die sich durch den Pelagianismus verletzt sieht. Gerade von daher werden die hauptsächlichsten Argumente genommen, die man ihm von Seiten Augustins, Hieronymus, Marius Mercator, Orosius und Anderer entgegenhält, gerade darin liegt die Bedeutung des ganzen Kampfes, den man gegen ihn führt [2]). Und diese Bedeutung wird nicht etwa nur von den genannten einzelnen Kir-

---

[1]) Wie nahe liegt hier die Berührung mit dem Nestorianismus.

[2]) Strauß und Baur haben sie völlig verkannt.

chenlehrern anerkannt, die gesammte afrikanische Kirche steht zu Augustin; die afrikanischen Bischöfe sprechen es in mehreren Synodalschreiben einmüthig aus, daß die Lehre der Pelagianer ein grundstürzender Irrthum sei: fundamenta fidei christianae conantur evertere; totum quod Christiani sumus evertunt — und berufen sich gegen sie auf den Glauben der Gemeinden, auf die Akte des Gemeindegottesdienstes, auf das Gebet des Herrn, auf den kirchlichen Segen, auf die liturgischen Formeln: das Alles werde durch jene Häresie alterirt (vgl. Mansi IV, S. 321 ff.). So konnte ihre Verwerfung nicht ausbleiben. Sie erfolgte zunächst im Abendlande. Das Generalconcilium zu Karthago 418 stellte dem Pelagianismus eine Reihe von Canones entgegen, welche seine Hauptsätze über Sünde und Gnade mit dem Anathema belegen. Wir theilen sie unten mit[1]. — Rom stimmte erst nach

[1] Can. 1: Placuit, ut quicumque dixerit, Adam primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret sive non peccaret moreretur, hoc est, de corpore exiret non peccati merito sed necessitate naturae, anathema sit.... Can. 2: Item placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur, anathema sit.... Can. 3: Item placuit, ut quicumque dixerit, gratiam Dei, qua justificatur homo per Jesum Christum dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere quae jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium ut non committantur, anathema sit. Can. 4: Quisquis dixerit, eandem gratiam Dei per Jesum Christum dominum nostrum propter hoc tantum os adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere, quid vitare debeamus: non autem per illam nobis praestari, ut quod faciendum cognoverimus etiam facere diligamus et agere valeamus, anathema sit.... Can. 5: Item placuit, ut quicumque dixerit, ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum jubemur arbitrium facilius possimus implere per gratiam; tamquam etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, anathema sit.... Can. 6: Item placuit, ut si quis dicat ... propter humilitatem oportere dici nos habere peccatum, non quia vere ita est, anathema sit.... Can. 7 u. 8: Item placuit, ut quicumque ipsa verba dominicae orationis, ubi dicimus: Dimitte nobis debita nostra, ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, anathema sit. Bei Bruns, Canones Apost. et Concil. saecul. IV—VII. P. I, 188.

längerem Schwanken bei. Denn zwar hatte der Bischof Innocenz die Beschlüsse der afrikanischen Synoden zu Karthago und Mileve (416) bestätigt und die Excommunication über Pelagius und Cölestius ausgesprochen, aber sein Nachfolger Zosimus nahm auf die an ihn gerichtete Appellation beider die Angelegenheit noch einmal auf und fand sich durch ihre schriftlichen und mündlichen Erklärungen dergestalt zufriedengestellt, daß er nahe daran war, sie zu restituiren. In vornehmem Ton tadelte er die afrikanischen Bischöfe über „ihr unbesonnenes und einseitiges Vorgehen", und behielt sich die weitere Entscheidung vor. Allein ihnen imponirte dieser römische Bescheid so wenig, daß sie entschieden dagegen protestirten. Die ganze nordafrikanische Kirche stand zu ihnen; die öffentliche Stimmung wandte sich immer mehr zu Ungunsten der Pelagianer, Zosimus selbst gerieth darüber in eine höchst bedenkliche Lage, und so entschloß er sich endlich, die erneuten Beschlüsse des afrikanischen General-Concils v. J. 418 sich anzueignen (epistola tractatoria) [1]). Im Orient war Pelagius nur dadurch der Verdammung entgangen, daß er auf der Synode zu Diospolis seinen Sätzen theils die Spitze abgebrochen, theils ihren Sinn der morgenländischen Anschauungsweise accommodirt, einige seiner früheren Behauptungen sogar verläugnet hatte. Damit gaben sich die Bischöfe zufrieden [2]), und insofern konnte sich hernach Augustinus auf diese Synode als auf ein Zeichen für den Consensus der morgenländischen Kirche berufen, de gest. Pel. 10. 11. Im Wesentlichen beharrte diese jedoch bei ihrer früheren Anschauung, sie ging überhaupt nicht tiefer in die Sache ein, sanctionirte aber gleichwohl auf dem ökumenischen Concil zu Ephesus 431 die Beschlüsse der Abendländer [3]).

Die allgemeine Verwerfung des Pelagianismus ist also das negative Resultat dieser Bewegungen; das positive Resultat ist in den angeführten afrikanischen Canones enthalten; man darf sie nur in thetische Sätze umsetzen, so hat man den wesentlichen Inhalt dessen, was nunmehr als kirchliche Lehre im Abendlande galt, obschon noch nicht in ausgeprägter Form.

---

1) Vgl. Bindemann III, 2, S. 493 ff. — 2) Bindemann a. a. O. 468. — 3) Johannes von Damascus in seinem großen dogmatischen Werke erwähnt nicht einmal den Pelagianismus.

Viertes Stadium.

Der Conflict des Prädestinatianismus mit dem Semipelagianismus.

Keineswegs nämlich war damit auch schon das ganze Augustinische System kirchlich sanctionirt. Es lag vielmehr in diesem selbst ein Moment, welches kaum weniger als der Pelagianismus dem christlichen Bewußtsein widerstrebte, dasselbe, welches den Abschluß der Augustinischen Polemik gegen die Pelagianer bildete: die Lehre von der gratia irresistibilis und von der absoluten Prädestination. Dieser Punkt war bis dahin mehr im Hintergrund gelegen; indem er sich jetzt gegen das Ende des Streites bestimmter herausstellte, trat das andere Extrem hervor, welches auch das Wahre an der morgenländischen Anschauung aufgab und deshalb entschiedenen Widerspruch hervorrief. Daß Pelagius und Julian, welche die Prädestination auf die Präscienz um die freie Selbstbestimmung des Menschen gründeten, diese Lehre verwarfen, verstand sich bei ihnen von selbst. Aber auch unter den Anhängern Augustins erregte sie Anstoß. Zunächst waren es Mönche aus dem afrikanischen Kloster Adrumetum, welche darüber in große Unruhe geriethen. Einzelne von ihnen zogen daraus den Schluß, daß menschliches Thun für die Erreichung der Seligkeit gleichgiltig, Ermahnung und Fürbitte überflüssig, die Fehlenden und Sündigenden zu tadeln unrecht sei; man müsse doch der menschlichen Selbstthätigkeit und Verdienstlichkeit bei der Heilserwerbung wenigstens etwas einräumen: secundum aliqua merita dari gratiam Dei [1]). Zwar beruhigte sie Augustin (wenigstens scheinbar) durch seine beiden Schriften de corrept. et gratia und de gratia et lib. arbitrio, worin er zu beweisen suchte, daß die Gnade die Freiheit nicht aufhebe und daß sie gerade in der Erfüllung der göttlichen Gebote sich beweisen müsse [2]); allein ein viel eingehenderer und nachhaltigerer Widerspruch erhob sich im südlichen Gallien, insbesondere unter den Mönchen in Massilia und in dem benachbarten Kloster Lirinum (Massilienses). Augustins Freunde, Hilarius v. Arles und Prosper v. Aquitanien, „der geistige Erbe

---

1) August. epp. 214—216. Retract. II, 66. — 2) S. Bindemann a. a. O. 579—596.

Augustins", gaben ihm selbst über diese Bewegung Nachricht (Ep. 225 u. 226).

Diese Gallier bekannten zwar mit Augustin die durch den Fall entstandene Herrschaft der Sünde und des Todes; zweierlei aber fanden sie eben so anstößig als unerträglich: die Prädestinationslehre und die Partikularität der Gnade Gottes. — Diese Lehre, sagten sie, sei eine neue[1]), dem alten Glauben der Kirche widersprechende, dazu im höchsten Grade praktisch schädliche. Das hatten schon die Pelagianer, namentlich Julian, geltend gemacht; noch nachdrücklicher geschah es von jenen zahlreichen gallischen Lehrern und Mönchen, die dem Augustin weit näher standen: „Der göttliche Rathschluß, vermöge dessen vor dem Anfang der Welt oder bei der Schöpfung des Menschengeschlechts eine Unterscheidung zwischen zu Erwählenden und zu Verwerfenden getroffen worden sein soll, dergestalt, daß nach dem Belieben des Schöpfers Einige zu Gefäßen der Ehre, Andere zu Gefäßen der Unehre geschaffen worden: dieser Rathschluß, sagten sie, benehme einestheils den Gefallenen die Sorge um ihr Wiederaufstehen und gebe anderntheils den Heiligen Anlaß zur Lauheit, weil auf beiden Seiten alle Mühe überflüssig sei, wenn nämlich weder der Verworfene trotz alles Fleißes nicht wieder zur Gnade gelangen, noch der Erwählte trotz aller Fahrlässigkeit aus der Gnade fallen könne. Denn wie sie sich immer verhalten mögen, es kann ihnen doch nichts anderes begegnen, als was Gott bestimmt hat, und bei ungewisser Hoffnung ist Beständigkeit des Christenlaufes nicht wohl möglich, da das Streben des Ringenden vergeblich ist, wenn es sich mit der Wahl des Vorherbestimmenden anders verhalten sollte, als er hofft. Es wird also aller Fleiß in der Heiligung aufgehoben, wenn die Bestimmung Gottes dem Willen des Menschen zuvorkommt, und es wird unter diesem Namen der Prädestination eine fatalistische Nothwendigkeit eingeführt (fatalis necessitas quaedam), oder man macht Gott den Herrn zum Schöpfer verschiedener Wesen, sofern doch Niemand anders sein kann als er gemacht ist". „Selbst wenn jene Behauptung wahr wäre, dürfe sie doch nicht öffentlich bekannt gemacht werden; weil sie eben so gefährlich als unbegreiflich sei" (Epist. Prosperi ad August. 3). „Sie sei aber insbesondere auch deshalb irrig, weil sie die Kraft des Wortes zu nichte mache, denn alle Heilsverkündigung sei vergeblich, wenn sie keinen An-

[1]) a nullo unquam ecclesiasticorum ita esse intellecta, a. a. O.

schließungspunkt im Menschen mehr finde (excludi putant omnem praedicandi vigorem, si nihil quod per eum excitetur in hominibus remanisse dicatur), und weil sie die Zurechnungsfähigkeit aufhebe und die Universalität der Gnade negire". Und schließlich mache sie Gott zum Urheber des Bösen, führe also zum Manichäismus (Hil. u. Prosp. a. a. O.).

Dagegen sei zu lehren: „daß unser Herr Christus für das ganze Menschengeschlecht gestorben, und daß Niemand von der Erlösung durch sein Blut ausgeschlossen sei, daß das Sakrament der göttlichen Gnade (die Taufe) allen Menschen gelte, mithin von Seiten Gottes das ewige Leben Allen ausnahmslos bereitet sei, auf Seiten der Menschen aber denen zu Theil werde, die Gotte mit freiem Willen glauben und den Beistand der Gnade von wegen ihrer Bereitwilligkeit zum Glauben erlangt hätten". Eben deshalb, fügten sie einstimmig hinzu, müsse die Prädestination auf die Präscienz begründet werden: „Gott habe vor Erschaffung der Welt gewußt, wer glauben und im Glauben beharren werde, und habe diejenigen für sein Reich (zu Gefäßen der Herrlichkeit) vorherbestimmt, von welchen er vorausgesehen, daß sie, aus Gnaden berufen, der Erwählung würdig sein und dieses Leben gut endigen werden".

Vergeblich bemühte sich Augustin, diese Gegner durch die beiden Schriften de praedest. sanct. und de dono persev. zu überführen. Es konnte ihm damit um so weniger gelingen, als er gerade hier sein System in seiner ganzen Strenge mit allen seinen Consequenzen entwickelte (s. oben S. 518). Auch wahrte ja in der That ihre Protestation ein wesentliches, unveräußerliches Moment des christlichen Bewußtseins.

Sie begnügten sich jedoch nicht mit diesem wohlberechtigten Protest; sie stellten der augustinischen eine eigene Theorie entgegen, die einen Mittelweg zwischen ihr und der pelagianischen einzuhalten beabsichtigte, faktisch aber auf Seiten der letzteren zu stehen kam. Dieß die (späterhin) sogenannten **Semipelagianer**.

An ihrer Spitze Johannes Cassianus, Gründer und Vorsteher zweier Klöster in Marseille, ein Schüler und Freund des Chrysostomus, von ihm zum Diakon geweiht, ein Mann von praktisch-frommer Gesinnung, und begeisterter Verehrer des Mönchthums. Seine Theorie ist uns enthalten in der Schrift de institutis coenobiorum und in den collationes patrum; coll. XIII.

Er bestimmt die Aufgabe, um die es sich handle, als die Vereinigung der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit. Beide, obwohl scheinbar einander widersprechend, müßten gleicherweise festgehalten werden, denn man könne keines ausschließen, ohne die Regel des christlichen Glaubens zu verletzen. (Coll. 13, 11). Er tadelt es an Pelagius, daß er die menschliche Freiheit zu hoch angeschlagen habe, und stimmte mit Augustin darin überein, daß er eine Verderbung der menschlichen Natur und die Nothwendigkeit der gratia behauptete; beides aber in einem andern Sinn. Denn die Sünde Adams faßte er nur als den Anstoß zu diesem allgemeinen Verderben, und das Wesen desselben setzte er in die Schwächung des Willens, nicht in eine positive Corruption. In Folge des adamitischen Falles, lehrte er näher, ist in der menschlichen Natur der Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist, zwischen einer sinnlich-schlechteren und einer höheren, geistigen Richtung eingetreten, aber dieser Zwiespalt ist an sich nicht Sünde, nicht Schuld und Strafe, vielmehr eine heilsame Einrichtung der menschlichen Natur; ein durch göttliche Veranstaltung selbst geordneter Kampf zur Ueberwindung der sinnlichen Richtung, zum Ringen nach sittlicher Reinheit: habes hic pugnam inveteratam, corpori nostro dispensatione domini procuratam ... est quodammodo utilis haec pugna. Nehme man ihn hinweg, so werde ohne Zweifel im Gegentheil ein verderblicher Friede folgen (4, 7.) Man müsse die Verdienste der Heiligen nicht so auf Gott zurückführen, daß der menschlichen Natur nichts als das Schlechte und Verkehrte bleibe. Voluntas humana non exstincta sed infirmata et attenuata; die sittliche Kraft nur geschwächt, nicht vernichtet. In der menschlichen Natur liegen auch jetzt noch, von der Schöpfung her ihr eingepflanzt, die semina virtutum, und damit das Vermögen, das Gute, wenn auch nicht zu Stande zu bringen, doch es zu wollen, das Heil zu suchen — voluntas medicum quaerens, velle sanari, und der Gnade sich hinzugeben oder sie abzuweisen: manet in homine semper liberum arbitrium, ut gratiam Dei possit vel negligere vel amare [1]).

Deshalb bedarf es allerdings der göttlichen Gnade ad consum-

---

1) Coll. 13: dubitari non potest, inesse quidem omnia animae naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta, sed nisi haec opitulatione Dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non potuerunt pervenire.

mationem boni. Ihre Wirkung aber besteht wesentlich darin, jenes Heilsverlangen theils durch das natürliche und durch das geschriebene Gesetz, theils durch das Evangelium (gratia vocans), anzuregen, jene schlummernden Kräfte zu wecken, zu befreien, in Bewegung zu setzen und es so dem Menschen zu ermöglichen, das Heil sich anzueignen. Auf ihn kommt es an, ob er diesem Gottesruf folgen will oder nicht. Thut er es, so ist es sein eigenes Verdienst [1]).

Das Verhältniß dieser Gnade zu dem freien Willen bestimmt Cassian als ein stetes Nebeneinandersein und Zusammenwirken beider; wobei er den Anfang des Guten bald von der Gnade, bald von der menschlichen Selbstbestimmung ausgehen läßt: et ita semper gratia Dei nostro arbitrio in bonam partem cooperatur. Welches von beiden die Regel sei, darüber lasse sich a priori nichts entscheiden. Die Erfahrung zeige einerseits, daß Gott dem Menschen zuvorkomme, indem er ihn berufe, ja Einzelne zuweilen ohne oder wider ihren Willen zum Heile ziehe, z. B. den Zöllner Matthäus, den Apostel Paulus, andererseits aber, daß der Mensch auch ohne Anregung oder Aufforderung von Außen, allein von Innen heraus sich für das Gute disponire und den Anfang (initium fidei et boni operis) mache, wie z. B. der Zacchäus oder der Schächer am Kreuz [2]).

Dieses Nebeneinander charakterisirt den Semipelagianismus.

Nachdem aber einmal die Kirche den Pelagianismus mit Entschiedenheit abgewiesen hatte, konnte sie bei dieser Halbheit nicht mehr stehen bleiben, und es war ganz umsonst, daß Cassian immer aufs Neue erinnerte, man solle doch nicht zu viel bestimmen wollen, sondern sich auf das Praktische beschränken, wofür er von Neander so sehr gelobt wird. Augustin, und nach dessen Tode († 430) sein scharfsinniger

---

1) Nach Prosper ep. 225 sprach sich ein Theil der Massilier dahin aus, daß der Mensch zwar nur durch das Sakrament der Taufe in das Reich Gottes aufgenommen werde, aber er kann per naturalem facultatem, petendo, quaerendo, pulsando seinen Willen darauf richten, und so läßt ihn Gott eingehen, quia bono naturae bene usus ad istam salvantem gratiam initialis gratiae ope meruerit pervenire. Vgl. ep. Hilarii: asserunt, ut ... cum annunciatur obtinendae salutis occasio, eo merito quo voluerint et crediderint a suo morbo se posse sanari et ipsius fidei argumentum et totius sanitatis suae consequantur effectum.

2) Coll. 33: voluntatem nostram exspectat.

Freund Prosper von Aquitanien[1]) hielten entgegen: Es sei diese ganze Lehre ein zwitterartiges Drittes (informe nescio quid tertium), das weder den Rechtgläubigen noch den Pelagianern anstehen könne. Denn nach ihnen gehe der Anfang alles Guten aus von dem freien Willen des Menschen, nach der kirchlichen Lehre von der göttlichen Gnade; hier aber bald von der einen, bald von der andern Seite. Und das sei eine unerträgliche Halbheit, die zuletzt die Nothwendigkeit der Gnade aufhebe. Am Ende laufe Alles darauf hinaus, „daß der Mensch auch ohne Gott etwas Gutes zu thun vermöge". Eben so haltungslos sei ihre Lehre von der Erbsünde, welche, indem sie zugegeben wird, auch sofort wieder zurückgenommen werde durch die Behauptung, daß der menschlichen Natur die semina virtutis einwohnen; denn daraus folge, daß Niemand durch Adams Sünde total corrumpirt sei, und daß wir nicht von Natur Kinder des Zorns und des Verderbens seien. Mit so scharfer Kritik deckt Prosper die Schwächen dieses Standpunktes auf.

Man wird ihr im Ganzen Recht geben müssen. Denn Cassian beeinträchtigt die schlechthinige Bedingtheit des neuen Lebens durch die Gnade Gottes in Christo; er verlegt die Entscheidung in die Sphäre des alten Es ist ganz so, wie Prosper ihm zuruft: „Du lehrest, daß der Mensch durch sich selbst die Gesundheit nicht erlangen könne, er habe aber aus sich selbst das Verlangen nach der Gesundheit und komme freiwillig zum Arzte".

Da nun aber auch auf Seiten des Semipelagianismus ein Moment der Wahrheit liegt, das ihm eine relative Berechtigung gibt und welches die Vertheidiger des Augustinischen Systems nicht anerkannten, so konnte bei diesem Stand der Dinge die Bewegung noch nicht zur Ruhe kommen. Der Streit setzte sich noch fast ein Jahrhundert lang unter mannichfaltigen Schwankungen fort.

Die Schüler Augustins waren zum großen Theil beflissen, die den Gegnern mit Recht anstößigsten Härten der Prädestinationslehre zu mildern und über ihre praktischen Gefahren zu beruhigen. Der genannte Prosper suchte die Schwierigkeit dadurch auszugleichen, daß er zwischen Prädestination und Präscienz unterschied, indem er erstere auf

---

[1]) Liber contra Collatorem und carmen de ingratis, d. h. diejenigen, die nicht Alles auf die göttliche Gnade zurückführen.

dasjenige bezogen wissen wollte, was in Gott seinen Grund habe, also jedenfalls gut genannt werden müsse, es sei Heil, Seligkeit oder Gericht (der Gerechtigkeit); die Präscienz hingegen auf dasjenige, was nur in dem Willen der Kreatur seinen Grund habe, auf den Unglauben und den Ungehorsam [1]). Jedenfalls beruhe die Prädestination nicht auf Willkür, — eine solche gebe es vor Gott nicht, sondern auf seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit. Damit müsse man sich beruhigen. Die noch übrig bleibenden Räthsel und Fragen aber (insbesondere die nach den ungetauften Kindern) fallen in jenes dunkle Gebiet der unerforschlichen Wege und Gerichte, welche Gott seiner Weisheit vorbehalten hat. Ihnen gegenüber soll sich der Glaube an die „offenbare" Gnade halten und mit den Aposteln sagen, daß Gott alle Menschen selig machen will. Omnium hominum cura est Deo, et nemo est, quem non aut evangelica praedicatio, aut legis testificatio, aut ipsa natura conveniat [2]). Wie sich Letzteres mit seiner sonstigen Lehre von der Gnade und Gnadenwahl vereinigen lasse, hat Prosper zu zeigen nicht versucht.

Wohl aber der unbekannte Verfasser der sinnreichen Schrift de vocatione omnium gentium, die von Augustin ausgehend weit über ihn hinausgeht [3]). Gleich Anfangs tritt er in die „großen, schweren, die Zeit bewegenden Streitfragen nach dem Verhältniß der Gnade und des freien Willens" ein, und stellt sich die Aufgabe, beide, so weit es möglich, zu vermitteln.

Zwei Punkte stehen ihm von vorn herein unwandelbar fest: 1) daß Gott alle Menschen selig machen wolle und 2) daß Niemand durch eigenes Verdienst, sondern allein durch Wirkung und Hilfe der Gnade zur Erkenntniß der Wahrheit und zum Genuß des Heiles gelangen könne. Beides auf Grund des christlichen Bewußtseins und der heiligen Schrift, 1 Tim. 2, 4. — Zwischen diesen

---

1) Resp. ad capit. calumniantium Gallorum. c. 3: quod ex Deo est, nonnisi bonum est, et quod bonum est, causa mali non est. c. 8. 12. 14: praedestinatio Dei semper in bono est, aut ad retributionem justitiae aut ad donationem gratiae pertinens. c. 15 praedest. non idem quod praescientia. Migne LI p. 164. 169. — 2) A. a. O. obj. c. 8 (p. 164). c. object. vinc. n. 8 p. 172.

3) Daß sie weder von Prosper noch von Bischof Leo, dem man sie zuweilen zuschreibt, herrührte, ist gegenwärtig ziemlich allgemein anerkannt, Migne T. LI praef.

beiden klaren und unbestreitbaren Wahrheiten liegt aber die gleichfalls unläugbare Thatsache, daß nicht Alle (wirklich) selig werden. Sie fällt in das Gebiet der verborgenen Wege und Gerichte, deren Erkenntniß Gott seiner Weisheit vorbehalten hat, Röm. 11. Es kommt also darauf an, zwischen dem, was wir sicher wissen, und dem, was uns verborgen ist, wohl zu unterscheiden, um zu festen Resultaten zu gelangen [1]).

Zunächst nun handelt es sich um den menschlichen Willen und dessen Verhältniß zur Gnade: Jede menschliche Seele hat von Natur einen Willen, durch den sie entweder was ihr gefällt begehrt, oder was ihr mißfällt vermeidet. Dieser Wille ist nach seiner gegenwärtigen Bestimmtheit, wie er in Folge der ersten Sünde ist, zwiefach; entweder der sinnliche (voluntas sensualis), oder der seelische (animalis). Der erstere erhebt sich nicht über die Bewegung der körperlichen Sinne, wie im Kinde, auf der zweiten Stufe hat er das Irdische und Vergängliche zum Gegenstand, nicht das an sich Gute und Göttliche. An diesem Punkte schließt sich der Verfasser an Augustin an; aber er mildert doch sehr den Ausdruck. Denn, sagt er, der natürliche Mensch kann zwar grobe Sünden unterlassen, guter Sitten sich befleißigen, eine gewisse Legalität ausüben, wohl auch mit seinem Denken zur Betrachtung des Uebersinnlichen sich erheben, aber er kommt nicht über die Selbstsucht (amor sui) und Selbstgefälligkeit hinaus; zum wahrhaft Guten und Gottgefälligen, — denn was nicht aus der Liebe zu Gott kommt, ist böse — bringt er es nicht und kann er es nie bringen [2]). Denn durch den Teufel verführt und beraubt hat der Mensch zwar nicht den Willen selbst, wohl aber die sanitas des Willens, nicht den dem Willen eingeborenen Zug zum Lieben, wohl aber die Richtung der Liebe auf Gott verloren .. voluntas, quae natura erat bona, qualitate facta est mala. Von sich aus, mit seinen natürlichen Kräften ist er schlechthin unfähig, das natürliche Verderben zu überwinden, ein neues Leben in Gott zu beginnen [3]). Erst durch die

---

1) L. I, c. 1. II, c. 1. c. 30.

2) I, 2. 3—7: Sine cultu veri Dei (Liebe und Leben in Gott), etiam quod virtus videtur esse, peccatum est, nec placere ullus sine Deo potest. Qui vero Deo non placet, cui nisi sibi et diabolo placet? —
3) I, c. 6: humana natura in prima hominis praevaricatione vitiata, ... semper in deteriorem est proclivior voluntatem. c. 7: His et aliis malis

Gnade Gottes und durch das Geschenk des Geistes wird dieser Wille zum geistlichen (vol. spiritualis), zum wahrhaft guten.

Damit verhält es sich so: die Gnade ist die alleinige causa efficiens dieses guten Willens, der die Wurzel aller Tugenden ist. Aber sie wirkt nicht gewaltsam (violenter), nicht ohne den menschlichen Willen; sie schafft nicht erst eine neue Willenssubstanz — denn diese ist unverlierbar — sie wirkt vielmehr in und mit dem Willen, sie macht den Willen zum Organ ihrer wiedergebärenden Thätigkeit [1]); und zwar wirkt sie seiner Natur gemäß, berufend, erleuchtend, heilend, nicht blos von Außen her, sondern innen im Herzen, nicht wie durch Gesetz, welches nur Knechtschaft der Furcht erzeugt, sondern durch die Macht der Erbarmung, durch den Trost der Vergebung, durch das Feuer der Liebe, das sie entzündet, auch durch Schrecknisse des Gerichtes, die sie in heilsamer Absicht wirkt [2]). So überwindet sie den natürlichen Widerstand, ohne dem Menschen Zwang anzuthun, so schreibt sie ihm ihren Willen ins Herz und macht ihn in Wahrheit geistlich [3]), ja einheitlich mit dem göttlichen, „weil, wer Gotte anhängt, Ein Geist (mit ihm) ist, indem durch die Gemeinschaft des Erleuchtenden und des Erleuchteten, des Rechtfertigenden und des Gerechtfertigten, des Regierenden und des Untergebenen jedwede Bethätigung auf Einen Ausgangspunkt sich zurückführt, und was sich darauf zurückführt, doch Beiden zumal angehört; denn weder kann von Gott abgesondert werden, was er gegeben, noch von dem Menschen, was er empfangen" [3]).

Göttliche Gnade und menschliche Freiheit schließen sich also nicht aus, das ist der erste Hauptsatz, zu dem der Verfasser ge-

---

in naturam irruentibus, fide perdita, intelligentia obcaecata, voluntate captiva, nemo in se unde repararetur invenit. 8: Quod in natura periit, non restituitur nisi ab auctore naturae.

1) I, 8. — 2) II, 26. I, 7: homo, cum fit novum figmentum novaque creatura, non alia in eo creatur substantia, sed eadem quae fuerat labefactata reparatur. c. 8: sic rumpit vincula captivi, sic sanat vulnera saucii, sic vestit nuditatem spoliati, ut quod in ipso agit etiam per ipsum geratur. — 3) I, c. 7. c. 8 (p. 556). II, c. 27. — 4) I, c. 9: ut vere sit spiritualis, quoniam qui adhaeret Deo unus spiritus est (1 Cor. 6, 17) dum per communionem illuminantis et illuminati, justificantis et justificati, regentis et subditi omnis actio ad unum referatur, et quod ad unum referatur utriusque est. Quia nec a Deo alienari potest, quod dedit, nec ab homine, quod accepit.

langt[1]), ohne die richtige Grenzlinie zu überschreiten, denn es bleibt immer dabei: hominis bonum meritum ab initio fidei usque ad perseverantiae consummationem donum atque opus esse gratiae divinae[2]); und diese Gnade entzieht sich keinem Menschen. Allein hier tritt nun sofort jene Reihe scheinbar widersprechender Thatsachen entgegen: das verschiedene Verhalten (Glaube und Unglaube) und das verschiedene Endgeschick der Einzelnen, die göttliche Auswahl und Aussonderung eines Theiles, das Schicksal der ungetauften Kleinen u. s. w. c. 10 ff. Deshalb geht der Verfasser zu einer tiefsinnigen Erörterung fort, durch die er die Allgemeinheit der Gnade diesen räthselhaften Erscheinungen gegenüber aufrecht zu erhalten sucht. Das Apostelwort 1 Tim. 4, 11 stellt er als Leitstern voran und hält es bis zum Schlusse fest. (II, 1, 37.)

Er unterscheidet eine allgemeine und eine specielle Gnade. Die allgemeine Gnade hat der Menschheit nie gefehlt, an keinem Volke, zu keiner Zeit, an keinem Orte der Welt hat sie sich unbezeugt gelassen[3]). Es ist dieß obenan die Predigt von dem Schöpfer, welche Himmel und Erde an die Menschheit richtet (Ap. 17, 28), die Fülle der leiblichen und geistigen Gaben, die Gott über sie ausgießt (Ap. 14, 14) die gesammte Weltverwaltung, die Ueberlieferungen der Uroffenbarung und die Innewirkung seines Geistes: aeterna creatoris bonitas, providentia qua universitatem rerum administrat, dona generalia, lumen veritatis[4]). Bis in's graue Alterthum, bis zur Fluth und von da bis auf den Anfang der Menschheit reicht sie zurück. Selbst an Kain und an den Kainiten ließ sie sich nicht unbezeugt[5]). Auch da, wo man ihre Frucht nicht sieht, fehlt sie doch

[1]) c. 8. ganz. Vgl. II, 27: qui veniunt, amore ducuntur; dilecti enim sunt et dilexerunt, quaesiti sunt et quaesiverunt, et quod eos voluit Deus velle, voluerunt. — [2]) I, 23 vgl. 9 (p. 658): ipsum desiderium salutis ex Dei inspiratione concipiunt .. c. 24.

[3]) I, 5, 21: credimus nullis hominibus opem gratiae in totum fuisse substractam. II, 4: misericordia Domini nullis unquam saeculis, nullis generationibus defuit. — [4]) II, 3. 4 (ganz). Vgl. II, 14: Selbst der Regenbogen in signo multiformis gratiae consecratur (Genes. 9). Quae utique mysteria atque sacramenta non unius tantum familiae tunc homines sed in ipsis omnes eorum posteros imbuebant; ut quid eruditioni impendebatur parentum, proficeret scientiae filiorum. — [5]) II, c. 10. 13. 14.

nicht ganz, denn Gottes Ackerwerk geht im Verborgenen (Dei agricultura, cujus virtus invisibiliter agit (II, 5, 6). Maße und Grade dieser allgemeinen, pädagogischen Gnade sind nun überaus mannigfaltig und verschieden (gratia multiformis), verschieden je nach den Zeiten und Personen. Bald fließt sie reichlicher, bald dürftiger, hier lichter, dort dunkler, häufig nur ganz fragmentarisch, an einzelnen Zeiten oder Orten scheint sie ganz vorüberzugehen.

Die Gründe dieser Verschiedenheit (differentiae donorum gratiae) sind für uns in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Sie fallen in jenes Gebiet, welches Gott seiner heimlichen Weisheit vorbehalten und vor dem sich der Mensch mit ehrfürchtigem Schweigen zu beugen hat (Röm. 11); jedenfalls aber liegen sie nicht in irgend welchen menschlichen Verdiensten, sondern allein in der Freiheit der göttlichen Gnade[1]). Und eben so verschieden sind auch die Erfolge. Viele, ja die Meisten verstehen ihre Sprache nicht, verschließen sich in Trägheit und Selbstsucht oder verblenden sich dagegen, und so wird ihnen der Geruch des Lebens ein Geruch des Todes zum Tode[2]). Aber welches immer das Maß ihrer Selbstbezeugung oder wie ihre Spur sei: sie reicht doch hin, um Alle, die sie erfahren, anzuleiten, Gott zu suchen, zu erkennen, zu ehren, sich ihm zuzukehren[3]). Daher, — das ist die Summa: Wer errettet wird, hat es allein der Gnade zu danken, wer verloren geht, geht verloren durch eigene Schuld[4]). Indessen zur Erklärung der Thatsache, daß nicht Alle wirklich selig werden, reicht diese allgemeine Gnade noch nicht hin.

Der Verfasser stellt ihr deshalb, jedoch ohne scharf zu unterscheiden[5]), eine gratia specialis an die Seite[6]). Unter ihr ver-

---

1) II, 3. 5—8. 9. — 2) II, 4 (p. 691). — 3) II, 4: ad cultum, ad devotionem auctoris imbuere. 25: ut ad quaerendum Deum verum possint adjuvari. 15: quibusdam ad remedium, quibusdam ad testimonium. — 4) I, 5: Secundum scripturam (Act. 14, 14) credimus et confitemur, quod nunquam universitati hominum divinae providentiae cura defuerit; quae licet exceptum sibi populum specialibus ad pietatem direxerit institutis, nulli tamen nationi bonitatis suae dona subtraxit: ut propheticas voces et praecepta legalia convincerentur in elementorum obsequiis atque testimoniis accepisse. Unde et inculpabiles facti sunt, quia deos sibi Dei dona fecerunt et quae creata erant ad utendum, venerati sunt ad colendum. II, 1. 4. II, 19 vgl. II, 14 (p. 700). 19.

5) Was das Verständniß erschwert. — 6) I, 9. II, 25. 26. 16.

steht er die Heilsoffenbarung Gottes in Christo, der für Alle gestorben ist (16), die Verkündigung des Evangeliums und die Innewirkung des Geistes Christi in den Herzen. Und auch von ihr gilt, was vorhin über die Verschiedenheit des Maßes und der Zeiten, und über die absolute Freiheit des göttlichen Erbarmens gesagt wurde. Nur mit dem Unterschiede, daß, während dieses Allen zu Theil wird, die gratia specialis nur einem Theil der Menschen zu Theil wird; gleichfalls nach verborgenem göttlichem Rathschluß. Sie erst ist es, die den Willen durch den Glauben an Christus zur voluntas spiritalis umbildet, daher auch Niemand ohne sie wirklich selig wird[1]). Sie ist durch die Pfingstpredigt in ihrem Vollmaß offenbar geworden, um von da aus auf alle Völker überzugehen, und hat ihre Voroffenbarung in Israel, in dem auserwählten Volke bis auf die Sethiten rückwärts. Zu dieser gratia specialis steht nun aber jene allgemeine Bezeugung Gottes in engster Beziehung: sie hat für die Heidenwelt eine ähnliche pädagogische Bedeutung, wie Gesetz und Propheten für Israel, sie will auf sie vorbereiten, zu ihr hinleiten[2]).

Wo beide zusammentreffen, wie dieß innerhalb der Christenheit der Fall ist[3]), da wird es erst vollends klar, wie göttliche Gnade und menschliche Freiheit, ohne sich auszuschließen, zusammenwirken. Davon heißt es II, 26: „Zwar nimmt die Gnade Gottes allewege bei der Rechtfertigung (Erneuerung) die erste Stelle ein, (principaliter praeeminet) indem sie durch Mahnungen lockt, durch Beispiele bewegt, durch Gefahren schreckt, durch Wunder antreibt, die Einsicht mittheilt, den Entschluß eingiebt, das Herz selbst erleuchtet und die Stimmung des Glaubens ihm einflößt: aber es tritt hiezu und verbindet sich damit auch der Wille des Menschen, welcher durch die vorhin genannten Hilfsmittel (der allgemeinen Gnade) dazu erweckt worden ist, daß er dem göttlichen Werke in sich cooperire, und nun zu üben beginne behufs des Verdienstes, was er von dem himmlischen Samen empfangen behufs der Uebung; wobei aller Rückschritt auf die Veränderlichkeit des Willens, aller Fortschritt auf die Hilfleistung der Gnade zurückzuführen ist. Diese Hilfleistung wird auf

---

1) II, 25. — 2) II, c. 4 (691). c. 16 (704). c. 17.

3) c. 31: Licet illa generalis vocatio non quiescat, tamen etiam illa specialis jam universis facta est communis.

unzählige, bald verborgene, bald offenkundige Weise Allen zu Theil: weisen Viele sie zurück, so kommt das von ihrer eigenen Bosheit; nehmen Viele sie an, so kommt das sowohl von der göttlichen Gnade wie von dem menschlichen Willen. Mögen wir daher die Anfänge der Gläubigen betrachten oder ihr Fortschreiten oder ihr Beharren bis an's Ende, so wird uns dabei keine Art irgend einer Tugend begegnen, die Jemand hätte ohne die Gabe der göttlichen Gnade und ohne die Beistimmung unseres Willens. Denn die Gnade verfolgt bei all' ihrer Weise zu heilen und Hilfe zu leisten immer den Zweck, daß sie in dem, welchen sie beruft, zuerst den Willen bereitet zur Aufnahme und zum dienenden Gebrauch ihrer Gaben[1]). Das Ziel aber ist eben jener geistliche Wille, von dem wir Oben (544) sagten[2]). — Auch sie, diese Gnade, thut dem Menschen keinen Zwang an, sie hebt den inneren Widerstreit zwischen Wollen und Nichtwollen nicht völlig auf, läßt auch dem Wiedergeborenen noch die Möglichkeit des Abfalls offen[3]) und so bestätigt sich der Hauptsatz: quod diversis atque innumeris modis *omnes homines Deus salvos fieri et in agnitionem veritatis venire vult*, sed qui veniunt Dei auxilio diriguntur, qui non veniunt sua pertinacia reluctantur[4]). Hier liegt die Lösung des Problems: D e u s salvator o m n i u m hominum, m a x i m e f i d e l i u m (1 Tim. 4, 10), quae sententia subtilissimae brevitatis et validissimi roboris, si tranquillo consideretur intuitu, totam hanc de qua agimus controversiam dirimit etc.[5])

Nur das Geschick der zahllosen ungetauft verstorbenen Kinder bietet eine unüberwindliche Schwierigkeit. Der Verfasser erkennt den Widerspruch, in der sie mit seinem Hauptsatz von der Allgemeinheit

---

1) A. a. O.: ipsa gratia hoc omni genere medendi atque auxiliandi agit, ut in eo, quem vocat, p r i m a m s i b i r e c e p t r i c e m e t f a m u l a m d o n o r u m s u o r u m p r a e p a r e t v o l u n t a t e m. — 2) I, 6; denn diese Stelle handelt von der gratia specialis. — 3) II, 28. — 4) II, 28, vgl. 33: n e m o perit, qui perire non debeat. 12: n o v i m u s, n u l l i u s r u i n a m ex d i v i n a esse c o n s t i t u t i o n e d i s p o s i t a m. — 5) Dicendo enim *qui est salvator omnium hominum* confirmavit (apostolus) bonitatem Dei super universos homines *esse generalem;* adjiciendo autem, *maxime fidelium,* ostendit, esse partem generis humani, quae merito fidei divinitus inspiratae ad summam atque aeternam salutem *specialibus* beneficiis provehatur. Diese bilden die Vollzahl der Glieder des Leibes Christi, die summa praecognita atque in Christo electa.

des göttlichen Gnadenwillens steht, in seiner ganzen Härte an. Kann man auch hier Gott keiner Ungerechtigkeit anklagen, sofern auch auf den Kindern von der ersten Sünde her das gemeinsame Strafurtheil liegt, so ist es doch völlig unbegreiflich, wie er so viele Tausende von Seelen nur dazu geschaffen habe, um ohne eigene, persönliche Sünde und ohne die Möglichkeit zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, auf immer verloren zu gehen. Staunend steht er davor[1]). Er fühlte auch wohl, daß hier die Berufung auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse nicht ausreicht, und sucht deshalb eine Auskunft in dem Gedanken, daß diese homines paucorum dierum solidarisch mit dem Geschlechte, dem sie angehören, verflochten sind, näher unter Glauben oder Unglauben der Eltern mitbeschlossen werden. „Wie Kinder überhaupt von fremdem Willen abhängen, mit fremdem Bekenntniß glauben, mit fremdem Unglauben nicht glauben, so verhalte es sich auch in Ansehung der Gnade. Denjenigen, die nicht wiedergeboren wurden, habe die allgemeine Gnade in ihren Eltern nicht gefehlt, während die specielle denen, die wiedergeboren wurden, öfters vor den Eltern zu Theil geworden ist, so daß Viele, welche die Gottlosigkeit der Ihrigen verlassen hat, von Fremden zur Wiedergeburt gebracht worden sind" [2]). Aber offenbar ist damit die Schwierigkeit nicht gelöst.

Man kann, auch abgesehen von diesem Punkte, nicht sagen, daß die Lösung völlig gelungen sei. Denn immer steht noch ein unwandelbares decretum electionis im Hintergrund, das sich mit den durchschlagenden Grundgedanken nicht vereinigen lassen will. Man sieht nicht, wie damit die behauptete, menschliche Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit bestehen kann. Dennoch bezeichnet die Schrift einen wesentlichen Fortschritt. Die betonten drei Hauptsätze sind Ausdruck des unveräußerlichen christlich evangelischen Bewußtseins, und daß ein tiefes Geheimniß hinter ihnen bleibt, ist kein Tadel, denn dieses Mysterium besteht wirklich. Die eigenthümliche Verbindung, in welche die specielle Heilsgnade mit der weltumfassenden göttlichen Pädagogie,

1) II, 20. 21: Quid hoc profundius, quid mirabilius esse potest .. et magis stupendum magisque fit mirum, quod ubi actio non offendit, ubi arbitrium non resistit, ubi eadem miseria, similis imbecillitas, causa communis est, non unum est in tanta parilitate judicium, sed quales reprobat abdicatio, tales adoptat electio. — 2) II, 20. 21—24. Baur, die christl. K. 2, 206.

die Weltgeschichte mit der Heilsgeschichte gebracht wird, trifft einen zuvor noch kaum beachteten Punkt von großer Tragweite und erleichtert die Frage nach dem Verhältniß der göttlichen Gnadenwirkungen zu dem menschlich-natürlichen Willen. Wozu noch (c. 29, 33) der sinnreiche, an Augustin erinnernde Versuch kommt, die Ewigkeit und Unwandelbarkeit der göttlichen Rathschlüsse mit der zeitgeschichtlichen Wirklichkeit und dem göttlichen Wissen um dieselbe zu vermitteln[1]). Jedenfalls haben wir hier die bedeutendste theologische Leistung unseres Stadiums, weshalb wir sie ausführlicher zum Worte kommen ließen.

Ob es unter den Anhängern Augustins eine eigene Partei von solchen gab, welche die absolute Prädestination mit ihren schroffesten Consequenzen geflissentlich auf die Spitze trieben (praedestinati), ist nicht wahrscheinlich; gewiß aber, daß sich die Gegner dieses Mittels bedienten, um das ganze System in Mißcredit zu bringen. Dahin gehören die sog. capitula calumniantium Gallorum, und die cap. objectionum Vincentianorum, denen Prosper eine Widerlegung entgegensetzte[2]). Es heißt da z. B. Satz 1: daß durch die Vorherbestimmung Gottes wie durch eine fatalistische Nothwendigkeit die Menschen zur Sünde getrieben und mit Gewalt in den Tod gestürzt werden; Satz 3: daß es denjenigen, welche nicht zum Leben bestimmt sind, nichts helfe, wenn sie auch in Christus durch die Taufe wiedergeboren sind und fromm und gerecht leben; Satz 8: daß der Erlöser nicht zur Erlösung der ganzen Welt gekreuzigt sei; 10: daß Einigen die Predigt des Evangel. von dem Herrn entzogen werde, damit sie nach vernommener Verkündigung nicht gerettet werden. In den Vincent. Einwürfen heißt es 2: Gott will nicht, daß alle selig werden, wenn auch alle selig werden wollen; der größere Theil des menschlichen Geschlechtes wird dazu von Gott geschaffen, daß er nichts Gutes, sondern des Teufels Willen thue. Gott ist der Urheber der Sünde dadurch, daß er, um den Willen des Menschen böse zu machen, eine Substanz schafft, die durch ihre natürliche Bewegung nur sündigen kann.

---

[1]) Ein Mangel liegt darin, daß die eigenthümliche Wirkungsweise der Gnadenmittel nicht in Anschlag gebracht wird.

[2]) Sie stehen in d. Opp. Aug. bei Migne X, 1 S. 1833 ff., und in Opp. Prosp. Migne 21, S. 178 ff. Ob die letztere v. Vincentius Lirin. selbst herrühren, ist ungewiß.

Noch greller in der unter dem Namen praedistinatus [1]) vorhandenen Schrift: Gott hat die Menschen zur Gerechtigkeit oder zur Sünde vorherbestimmt. „Daher schließen wir, daß diejenigen, welche Gott einmal zum Leben bestimmt hat, auch wenn sie sich vernachlässigen, auch wenn sie sündigen, auch wenn sie nicht wollen, gegen ihren Willen zum Leben geführt werden, diejenigen aber, welche er zum Tode vorherbestimmt hat, wenn sie auch arbeiten, auch laufen, auch eilen, doch umsonst arbeiten". Die Folge solcher, das sittliche Gefühl verletzender Uebertreibungen war, daß der Semipelagianismus eine Zeitlang die Oberhand in Gallien gewann.

Zu seinen Vertretern zählte Vincentius von Lirinum, dessen berühmtes Commonitorium (s. u.) unverkennbare Rückblicke auf die Augustinische Lehre als auf eine Neuerung enthielt (c. 15 und 39), ferner Gennadius von Massilien, insbesondere Faustus von Rhegium (Reji), der bedeutendste Wortführer desselben. Auch er sucht seinerseits einigermaßen einzulenken. In seiner Schrift de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio, die er im Auftrag eines gallischen Concils zu Arles im Jahre 475 verfaßte [2]) (man kann sie das Programm der Semipelagianer nennen) erklärt er sich vor Allem gegen den Pelagianismus, denn dieser galt bereits allgemein als verwerfliche Häresie. Pelagianer wollte Niemand mehr heißen; pestifer doctor nennt ihn Faustus. Er tadelt an ihm, daß er die menschliche Natur für sich selbst ausreichend halte, um die Seligkeit zu erlangen, daß er den Menschen noch eben so beschaffen denke, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen, daß er den Tod als Strafe der Sünde und daß er die Erbsünde läugne; indem er aber die Erbsünde läugne, hebe er auch die Ursache auf, warum der Erlöser gekommen und entleere die Gnade [3]). An dieser Seite nähert er sich überhaupt dem Augustin: Durch die erste Sünde ging die Unsterblichkeit des Leibes und die sittliche Unschuld verloren, das peccat. originale drang in die menschliche Natur ein und pflanzte sich durch die Zeugung fort — jedoch nicht ohne gründliche Abschwächung. Denn auf die Frage, ob denn

---

[1]) Eine literarische Fiktion. Baur a. a. O. 190 gegen Neander, K.-G. Bd. 4.

[2]) Dieselbe, die den Presbyter Lucidus zum Widerruf der Prädestinationslehre angehalten. — [3]) A. a. O. L. I, c. 1.

die innocentia ganz verloren sei, nachdem sie der erste Besitzer derselben nicht behauptet hat? antwortet er: Nein, sondern nur die reine jungfräuliche Blüthe derselben (die Scham über die Nacktheit und die Regung des Ungehorsams in den Gliedern); und auf die Frage nach der Freiheit: liberum arbitrium non est extinctum, sublatum, sed infirmatum, attenuatum, bis dahin, daß sie noch immer, wenn sich die Seele dabei auch Gewalt anthun muß (vim sibi factura est anima) die natürliche Schwäche überwinden, das Rechte wollen, sich bessern kann[1]). — Mit noch größerer Heftigkeit als den Pelagianismus bekämpft er dann nicht nur die absolute Prädestination als eine fatalistische, alle sittlichen Begriffe aufhebende, blasphemische Theorie, sondern überhaupt diejenigen, welche der Gnade mit Ausschluß des freien Willens Alles zuschreiben (totum, inquiunt, solius est gratiae). Nicht ohne mannigfache Entstellungen bekämpft er sie. In der positiven Darlegung seines Systems aber kommt er ganz auf jenes äußerliche Nebeneinander göttlicher Gnade und menschlichen Selbstwerkes Cassians hinaus[2]), ja er sinkt da noch tiefer in den Pelagianismus zurück. Er schreibt den Glauben nicht nur dem natürlichen Willensvermögen zu, er rechnet ihn zu den Werken, die der Mensch zu leisten habe[3]), er legt insbesondere der mönchischen Askese einen hohen Werth, den mönchischen Tugenden eine sonderliche Verdienstlichkeit bei und fordert im Interesse derselben die Cooperation. Wie das Werk de voc. g. läßt auch er den natürlichen Willen zum geistlichen werden, aber wie ganz anders beschreibt er den Uebergang: „Spiritualis fängt der Mensch an zu sein, wenn er das Gute und Geistliche begehrt, wenn er durch die Kraft des Gemüthes (vigore cordis) sich zur Furcht Gottes erhebt, wenn er durch Reinheit des Körpers und Bewahrung der Keuschheit den Geist zu sich einladet, damit von ihm der Ausspruch des Apostels: spiritus Dei habitat in nobis gelten könne"[4]). Wie Cassian die Wendung zum Guten bald von dem göttlichen adjutorium bald von dem menschlichen Wollen anheben ließ, so auch

1) I, 8. 9. 12. II, 6. 7. Ausführliche Auszüge bei Wiggers 244 ff. — 2) I, 3: in totum genus humanum gratiae beneficia fatemur extendi: sic tamen, ut ei vigilantiae humanae studium per omnia judicemus adjungi. So durchweg. — 3) I, 7 vgl. c. 15, wo das meritum fidei eine cooperatio voluntatis humanae genannt wird. — 4) Wiggers 258.

Faustus, aber er hob die letztere Möglichkeit stärker hervor. „Der Herr ladet die Wollenden ein, er zieht den Verlangenden zu sich, aber dieses attrahere ist dadurch bedingt, daß ihm der Berufene durch Gehorsam des Willens eine Handhabe darbiete. Nicht selten geschieht es, daß unser Wille auch die gratias speciales praecedit". Die Stelle Röm. 9, 15 erklärt er so: Miserebor ... quem justum esse cognovero, quem praeceptis meis obedire perspexero (I, 13). Selbst der Ausdruck adjutorium weise auf zwei Faktoren hin: „den Wirkenden und den Mitwirkenden, den Suchenden und den Vergeltenden" [1]), bezieht sich übrigens nach Faustus immer nur auf die Anregung durch Lehre, Gesetz, Evangelium. Von einer Innewirkung des heiligen Geistes in den Herzen spricht er nie [2]). Daneben nimmt er allerdings auch eine allgemeine Gnade, die der erlösenden zur Voraussetzung diene, an, kommt aber damit nicht über den Pelagianismus hinaus, weil er darunter die sittlich-religiöse Anlage, das Allen eingeborene natürliche Gesetz versteht (lex naturae est prima Dei gratia). „Mit ihm ist dem Menschen das Vermögen des Glaubens gegeben, durch welchen zahllose Familien Abels auch aus den Heiden selig geworden sind." Sofern man den Willen Gotte selbst verdankt, habe es nichts Anstößiges zu sagen: praecedit voluntas gratiam [3]).

Die Prädestination gründet er ganz auf das Vorauswissen um die sittliche Beschaffenheit des Menschen. Hinsichtlich der ungetauft sterbenden Kinder zieht übrigens auch er sich auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse zurück. Es sei ein gefahrvolles Unternehmen, erforschen zu wollen, was die göttliche Wahrheit uns nicht geoffenbart habe.

Es ist eine feine Bemerkung des Faustus [4]), daß in der Frage über das Verhältniß des freien Willens zur Gnade dieselbe dogmatische Aufgabe wiederkehre, wie bei der Person Christi, sofern es sich dort wie hier darum handelt, einen gegebenen Gegenstand in eine Einheit

---

1) I, 11. 17. Wiggers 258. — 2) Wiggers 266. 271. 276. — 3) I, 7. 10. II, 7—9. Er nennt es auch ignis interior a Deo homini insitus .. semen bonae voluntatis .. Neander a. a. O. S. 908 und Luthardt S. 50 legen zu großes Gewicht darauf. — — Seine eigenthümliche Meinung von der Körperlichkeit der Seele hat er in einer besonderen Schrift entwickelt.

4) Schon Neander hat darauf aufmerksam gemacht, K.-G. II, 3 S. 908.

auszugleichen, in welcher beide Glieder zu gleichem Rechte kommen [1]). Wie es aber dort geschah, daß in dem Conflict der Gegensätze allmählig die äußersten Extreme abgeschnitten wurden, so auch hier. Auf der einen Seite wurde die doppelte Prädestination mit ihren gefährlichsten Consequenzen und ihrer Partikularität der Gnade abgelehnt, selbst Fulgentius, der strengste Verfechter des Augustinischen Systems, wagte es nicht, sie auf sich zu nehmen [2]); aber auch die, die rettende Gnade beeinträchtigende Schrift des Faustus erregte neben dem Beifall den sie in Gallien fand, heftigen Anstoß, nicht nur bei den Gegnern des Semipelagianismus, sondern auch in ihrer Mitte. Mönche aus den Gegenden des schwarzen Meeres traten mit Heftigkeit dagegen auf; die afrikanischen Bischöfe ohnehin; der römische Bischof Hormisdas erklärte auf ihre Anfrage: der Verfasser (ohne Nennung des Namens) gehöre nicht zu denen, die man als Väter des katholischen Glaubens betrachte, und erklärte dabei mehrere Schriften Augustins, insbesondere die an Prosper und Hilarius, für die Norm der Rechtgläubigkeit. Leo und Gelasius hatten sich entschieden gegen den Semipelagianismus ausgesprochen. Ueberhaupt machte sich der evangelische Grundsatz, daß wir der Gnade allein das Heil und auch die allerersten Anfänge des Guten zu verdanken haben, immer allgemeiner geltend. Insbesondere war es der treffliche Cäsarius von Arles, ein Zögling des Klosters von Lirinum [3]), der im Sinn eines gemilderten Augustinismus wirkte, und so kam das Dogma in der rechten Mitte zu einem befriedigenden Abschluß.

---

[1]) „Sein eigener Lösungsversuch bildet übrigens nur eine Parallele zu der Nestorischen Christologie", bemerkt Baur a. a. O. 201 mit Recht. — [2]) Auszüge aus seiner Schrift de fide ad Petrum bei Wiggers 380. — [3]) Ueber seine Wirksamkeit s. Neander's Denkwürdigkeiten II. Seine Schrift gegen Faustus: de gratia et libero arbitrio ist verloren gegangen.

Fünftes Stadium.

Der symbolische Abschluß.

Concilium Arausicanum.

Es geschah dieß auf einer, unter dem Vorsitz von Cäsarius gehaltenen Synode gallischer Bischöfe und angesehener Laien im J. 529[1]). Sie verwirft sowohl den Pelagianismus als den Semipelagianismus, weist aber auch die anstößigsten Härten der Prädestinationslehre ab, und faßt die Punkte, über die sich in weiteren Kreisen ein Consensus herausgebildet hatte, kurz zusammen.

In 25 Canones[2]) stellt sie den Lehrbegriff fest: den adamitischen Fall und die Erbsünde, Tod und Todesschuld des ganzen Geschlechtes, die totale Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten und die schlechthinige Nothwendigkeit der Gnade Gottes zum Heil, — alles im Sinn der obenerwähnten afrikanischen Synodalbeschlüsse.

In Beziehung auf die Sünde wurde insbesondere festgesetzt: In Adam haben Alle gesündigt und durch die Schuld seiner Uebertretung ist der ganze Mensch nach Leib und Seele ins Schlechtere verwandelt worden, cap. 1. 2[3]). Kein Mensch vermag durch Kraft seiner Natur (per naturae vigorem) irgend etwas Gutes und zur Seligkeit Gehöriges zu denken, zu erwählen oder der evangelischen Predigt Beifall zu geben. Denn der freie Wille ist in Allen verderbt, geschwächt und so verletzt (lib. arbitrium infirmatum, vitiatum, laesum), daß er ohne göttliche Offenbarung das Geheimniß der ewigen Seligkeit schlechterdings nicht erlangen kann[4]).

Dagegen die Gnade wird als die eigentliche causa efficiens alles Guten und alles Heils bestimmt. Sie wartet nicht auf unsern Willen, auf unser Entgegenkommen, auf unser Anrufen, sie wirkt vielmehr dieß Alles selbst; sie schafft den Anfang des Glaubens und selbst

---

[1]) S. Hefele II, 704 ff.

[2]) Es sind zum Theil frei citirte Sätze aus Augustin und Prosper, mit Schriftstellen belegt. Hefele 705.

[3]) Conc. 1. 2. 15. — [4]) 7. 8. 13. Noch stärker 22: nemo habet de suo nisi peccatum et mendacium.

die Geneigtheit dazu, den Fortgang und die Bethätigung desselben. Die Eingießung und Einwirkung des heiligen Geistes (infusio et inspiratio) bewirkt nicht nur unsere Heiligung, sondern auch, daß wir gereinigt werden wollen, nicht nur den Lauf im Guten, sondern auch den Impuls dazu [1]). „Daß wir Gott lieben, ist schlechthin Gottes Gabe. Liebend ohne geliebt zu sein, schenkt er uns die Liebe zu ihm. Da wir ihm mißfielen, liebte er uns, damit Leute aus uns würden, die ihm gefielen. Denn es gießt die Liebe in unsere Herzen aus der Geist des Vaters und des Sohnes, den wir mit dem Vater und dem Sohne lieben", c. 25 [2]). Auf die Gnade, und zwar ganz im Sinne Augustins, wird also hier das Hauptgewicht gelegt; die gratia irresistibilis aber und der Particularismus der Gnadenwahl mit Stillschweigen übergangen.

In einem kurzen Glaubensbekenntniß faßt dann die Synode den Inhalt des Obigen in folgende positive Sätze zusammen. „Wir glauben und bezeugen: 1) daß durch die Sünde des ersten Menschen der freie Wille dergestalt geschwächt und verändert worden sei, daß fortan Niemand, wie es sich gebührte, Gott lieben, an ihn glauben und um Gottes willen etwas Gutes wirken könne, wenn nicht die erbarmende göttliche Gnade ihm zuvorgekommen ist" ... 2) „daß alle Getaufte, nach Empfang der Taufgnade unter Christi Mitwirkung und Hilfe dasjenige, was zum Heil ihrer Seele gereicht, wenn sie treulich arbeiten wollen, erfüllen können und sollen" ... „Daß aber Einige von Gott zum Bösen (ad malum) prädestinirt seien, das glauben wir nicht nur nicht, sondern wenn es solche geben sollte, die so Schlimmes glauben, über die sprechen wir mit aller Entschiedenheit das Anathema aus". 3) „daß bei jedem guten Werke nicht wir den Anfang machen und nachher von der Gnade Gottes unterstützt werden, sondern er selbst uns, ohne vorhergehende Verdienste (nullis praecedentibus bonis meritis) den Glauben und die Liebe zu ihm vorher eingebe, damit wir sowohl die Sakramente der Taufe treulich suchen, als

---

1) cap. 3. 4. 5. 6. Diese Sätze haben durchweg eine negative Form, positiv c. 9: divini est muneris, cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et injustitia continemus; quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur. Vgl. c. 25. — 2) Prorsus donum Dei est diligere Deum. Ipse ut diligeretur dedit, qui non dilectus diligit. Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus.

auch nach der Taufe das ihm Wohlgefällige mit seiner Hilfe ausüben können".

Diese Synodalbeschlüsse von Oranges wurden noch in demselben Jahre auf einer Synode zu Valence wiederholt und im folgenden Jahre von dem römischen Bischof Bonifacius II. bestätigt.

In ihnen ist das Dogma zu einem Abschluß gekommen und in eine Form gefaßt, worin es den späteren Zeiten überliefert werden sollte. Das christlich-kirchliche Bewußtsein von Sünde und Gnade hat in ihr einen genügenden Ausdruck gefunden, weshalb sie denn auch ein ökumenisches Ansehen für die Kirche gewonnen haben. Dennoch war der Abschluß kein völliger. Denn obwohl die absolute Prädestinationslehre in ihrer anstößigsten Form ausgeschlossen ist, sind doch die dahinter liegenden schweren Probleme nur übergangen, nicht ausgeglichen, weshalb wir den alten Streit im Mittelalter bald wieder werden ausbrechen sehen.

Beilage.

Das Bekenntniß lautet wörtlich:

Ac sic *secundum suprascriptas sanctarum scripturarum sententias vel antiquorum patrum definitiones* hoc Deo propitiante et praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita *inclinatum et attenuatum* fuerit *liberum arbitrium*, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit.

Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere.

Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.

Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus et post baptismum cum ipsius adjutorio ea, quae sibi sunt placita, implere possimus. Unde manifestissime credendum est, quod et illius latronis, quem Dominus ad paradisi patriam revocavit, et Cornelii centurionis, ad quem angelus Domini missus est, et Zacchaei, qui ipsum Dominum suscipere meruit, illa tam admirabilis fides non fuit de natura, sed divinae largitatis donum.

Dritter Abschnitt.

Die Kirche.

Die dogmatische Bewegung unserer Periode kehrt am Ende des nunmehr durchlaufenen Abschnitts wieder in ihren Anfang, in die Lehre von der Kirche zurück; aber so, daß sich damit der Uebergang ins Mittelalter anbahnt. Der Uebergang bestand darin, daß, was ursprünglich von der ganzen Kirche, oder doch von dem Amte und von der Gemeinde galt, immer mehr auf den Klerus, auf den Episkopat übertragen, derselbe mit immer höheren, theils priesterlichen, theils regiminalen Privilegien ausgestattet, und so zu einem nicht nur bevorzugten (s. oben S. 107), sondern herrschenden und heilsvermittelnden Stande emporgehoben wurde. Am Ende unserer Periode war es schon so weit gekommen, daß der Episkopat im eigentlichsten Sinne zum Repräsentanten der Kirche geworden war. Selbst der Gedanke des Primates war wenigstens ausgesprochen.

Dieser Uebergang zur Hierarchie vollzog sich nicht ausschließlich auf dem dogmatischen Gebiete, vielmehr vorzugsweise auf dem der Kirchenverfassung, deren Geschichte wir hier voraussetzen [1]), und zwar nur sehr allmählig. Aber die ersten Spuren davon finden wir doch schon bei Cyprian († 258).

Cyprian geht von demselben Begriff der katholischen Kirche aus, wie wir ihm oben bei Irenäus und Tertullian begegneten, als der Einen großen sichtbaren, bischöflich verfaßten Gemeinschaft der Gläubigen. Gleich ihnen legt er Alles Gewicht auf die geschlossene Einheit der Kirche und bindet das Heil der einzelnen Glieder an die Zusammen-

1) Vgl. Neander und Baur, Ritschl.

gehörigkeit zu ihr: habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem; der vom Baum des Lebens losgerissene Zweig verdorrt [1]). Diese Einheit der Kirche setzt er objectiv in die des Glaubens (fides quae creditur), worunter er die in der Kirche überlieferte Lehre, insbesondere das Bekenntniß zu Vater, Sohn und Geist versteht; subjectiv in die Einheit der Gesinnung, in die Eintracht des Friedens und der Liebe unter den Gliedern, im Gegensatz zu allen eigensüchtigen und separatistischen Tendenzen: unitas et dilectio, concordia, mutuae concordiae glutinium [2]). Und zwar denkt er diese Einheit nicht als eine starre, einförmige, sondern als einen Organismus, der eine reiche Mannichfaltigkeit in sich schließt: Ein Licht, das sich in vielen Strahlen bricht, Ein Baum, der sich in viele Aeste verzweigt — aber aus Einem Stamm, aus Einer Wurzel [3]). Am Episkopate hat sie ihr Centrum. Aber Cyprian gründet und bindet sie an den Episkopat in einer Weise, die über die ältere Anschauung hinausgeht. Die Bischöfe sind ihm nicht mehr (wie bei Irenäus) Nachfolger der Apostel und Repräsentanten der Kirche, weil Träger der apostolischen Tradition, sondern das eigentliche Fundament und der organisirende Faktor derselben. „Es ist eine göttliche, auf Mtth. 16, 18. 19 zurückgehende Anordnung: divina lege fundata ordinatio, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur; wer sich von der Einheit mit dem Bischof lossagt, verläßt eben damit die Gemeinschaft der Kirche" [4]).

Diese Steigerung der episkopalen Amtsstellung hängt dann weiter zusammen mit einer Reihe von Prärogativen, wie wir sie zuvor noch nicht finden: die ausschließliche Spendung der Sakramente, die Handhabung der Schlüsselgewalt in der kirchlichen Disciplin (binden und lösen), die Ordination und Confirmation, ein sonderlicher Beistand des

---

1) S. seine berühmte Schrift de unitate ecclesiae, die auch wir hier zu Grunde legen, c. 5 u. 6. Epist. 55, 20: christianus non est qui in Christi ecclesia non est ... esse martyr non potest qui in ecclesia non est. — 2) de unit. 4 (in fine) 6. 12. 13. 14. 15. 23. 24. ep. 68, 3. — 3) A. a. O. 5. unitas inseparabilis. — 4) Epist. 33, 1. Vgl. Ep. 66, 8: ecclesia a Christo non recedit et illi sunt ecclesia: plebs sacerdoti unita et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse.

heiligen Geistes zu den einzelnen Amtshandlungen, die oberste Leitung der Gemeindeangelegenheiten, die ausschließliche Entscheidung über die Lehre auf den Synoden u. s. w. — überhaupt ein höherer priesterlicher Charakter. Cyprian betrachtet sie, obwohl sie als einzelne vom Volke erwählt sind, doch als recht eigentlich von Gott erwählt und gesetzt, er nennt die Kleriker sacerdotes, die Priester einmal geradezu dispensatores Dei [1]). So nahe ist er daran, sie zum wesentlichen Kern der Kirche, ja zu einem privilegirten Stand von Regenten und Heilsvermittlern für die Gemeinde (Laos oder Plebs) zu machen. Doch nur erst nahe. Denn immer schlägt auch bei ihm noch die altkirchliche Anschauung durch: quod ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus constituta sit [2]). Es war sein Grundsatz, „die kirchlichen Angelegenheiten nicht ohne den Beirath der Presbyter und Diakonen und nicht ohne die Zustimmung des Volkes zu verwalten“ (ep. 14); selbst die Excommunication erklärt er für eine Sache, „die in unser aller gemeinsame Berathung und Beschließung fällt“, weshalb er es nicht wage, für sich allein dem allgemeinen Urtheil vorzugreifen [3]). Die Wahl des Einzelbischofs geschieht und hat zu geschehen von dem Clerus und von der Gemeinde [4]), — ein Satz, der noch bis gegen Ende unserer Periode gilt (Ambrosius, Augustin, Leo), nur daß Maß und Art der Betheiligung der plebs nicht genauer bezeichnet wird. Das suffragium des Volkes erscheint dem Cyprian als divinum judicium (ep. 59). Man hat in solchen Aeußerungen einen Widerspruch gegen seine obige Anschauung gefunden; sie war jedenfalls noch nicht die allgemeine, aber sie zeigt uns die Ansätze zu jener Umbildung, von der wir sprechen. Ein Jahrhundert später war die priesterlich-hierarchische Stellung des Clerus um eine bedeutende Stufe vorgerückt [5]). —

Jeder auf die bezeichnete Weise gewählte Einzelbischof besitzt nach Cyprian volle Unabhängigkeit und Selbstständigkeit in seiner Diöcese. Er steht allen Collegen völlig gleich. „Er verwaltet das Amt lediglich nach eigenem, bestem Ermessen; keiner kann von dem Andern ge-

---

1) Ep. 73, 7. Vgl. Ritschl, a. k. Kirche S. 589 ff. — 2) ep. 33, 1. ep. 62: ecclesia i. e. plebs in ecclesia constituta. — 3) Ep. 26, in einem Schreiben an seinen Clerus. — 4) ep 67. — 5) Schon in den sog. „apostolischen Constitutionen“, die nicht viel jünger als Cyprian sein können.

richtet werden, wie er auch selbst keinen Andern zu richten hat. Nur dem Herrn und seinem Gewissen ist er von seiner Verwaltung Rechenschaft schuldig" [1]).

Mit derselben Energie wie die Selbstständigkeit hebt nun aber Cyprian auch die Einheit des Episkopats hervor: episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur [2]). Wie nämlich die Einheit der Einzelgemeinde auf der Einheit mit dem Einzelbischof, so beruht die der Kirche auf der Einheit ihrer Repräsentation, des Episcopates. In diesem Interesse schreitet der afrikanische Bischof fort bis zur Idee des Primates. Er sagt [3]) zu Matth. 16, 18. 19: „Du bist Petrus" u. s. w., und Joh. 20, 21—23: „Um die Einheit der Kirche zu offenbaren, habe der Herr den Ursprung dieser Einheit als von Einem anfangend, durch seine Autorität festgesetzt [4]). Ohne Zweifel waren auch die übrigen Apostel dasselbe was Petrus war, mit gleicher Ehre und Vollmacht begabt, aber der Anfang geht von der Einheit aus, damit die Kirche Christi als Eine dargestellt werde. Exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur [5]). Auf diese Eine Kirche deutet das Hohelied (Eine ist meine Taube) und der Apostel Eph. 4: „Ein Leib und Ein Geist" u. s. w. Petrus oder die cathedra Petri ist also der Repräsentant und Ausgangspunkt der einen bischöflichen Gewalt, und wer sich von dieser cathedra, auf welche die Kirche erbaut ist, trennt, reißt sich von der Kirche selbst los. Cyprian meint damit keineswegs einen einzelnen bischöflichen Stuhl, auch den römischen nicht. Was er von der cathedra Petri sagt, findet seine Anwendung auf alle von den Aposteln begründeten Bischofsstühle, auf Jerusalem, Antiochien, Ephesus u. A., oder vielmehr es ist eine

1) ep. 72 an den römischen Bf. Stephan: qua in re nec vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habet in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus.

2) de unit. eccl. c. 3: eine solidarische Einheit, in welcher jeder Einzelne die Totalität des Ganzen in sich darstellt, jeder für das Ganze haftet. Vgl. ep. 52. — 3) de unit. eccl. 4 nach dem von den spätern Interpolationen gereinigten Texte bei Goldhorn und Härtel. — 4) ut unitatem manifestaret, (manif. nicht „sichtbar, greifbar" machen, nach römischer Uebersetzung, sondern das Gesetz der Einheit zu offenbaren) unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. — 5) A. a. O. Vgl. ep. 43, 5: Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una supra petram fundata, und ep. 73, 7.

ideelle cathedra, „die Einheit der Bischöfe wird von ihm in der Person des Petrus angeschaut, welcher die auf die Bischöfe übergegangenen apostolischen Attribute zuerst empfangen hat" (Ritschl). Ausdrücklich hat sich der afrikanische Bischof späterhin gegen die Erhebung eines Bischofs über den andern erklärt; mit Heftigkeit weist er die Anmaßungen des römischen Stephanus ab — er verwahrt sich gegen jeden „Terrorismus von andern Kollegen"; — aber an einer Stelle nennt er doch den römischen Stuhl die cathedra Petri, und die römische Gemeinde die ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est (ep. 59, 19). So war das verhängnißvolle Wort ausgesprochen, und die römischen Bischöfe wußten die kirchlich-politische Stellung, in der sie sich befanden, mit dieser Deutung des Schriftwortes geschickt genug zu verbinden, um ihren Anspruch auf den Primat durchzuführen.

Was nämlich die Auslegung der Stelle Matth. 16 betrifft, so hatten die griechischen und lateinischen Väter unter dem Felsen theils den Glauben des Apostels, theils Christum selbst, theils auch die Person Petri, als des freudigen, muthigen Bekenners verstanden. In seinem Bekenntniß sahen sie das Fundament der Kirche [1]; auf den römischen Bischof und auf dessen Amtsnachfolger wurde sie erst seit dem fünften Jahrhundert und zwar von diesen selbst bezogen; mit voller Bestimmtheit zuerst von Leo. — Was aber die bevorzugte kirchliche Stellung des römischen Stuhls betrifft, so war dieselbe theils und vor Allem durch die politische Bedeutung Roms als Metropole des Reiches und des abendländischen insbesondere bedingt, theils durch die treue Bewahrung der altkirchlichen Tradition, durch wohlbemessene, conservative, diplomatische Haltung der römischen Bischöfe in den

---

1) S. den genauen Nachweis von J. Langen: „das vatikanische Dogma von dem Universalepiskopat in seinem Verh. zum N. Tst. und zur patristischen Exegese" 1871, S. 39—60. Diese drei Deutungen fließen bei den VV. häufig ineinander. Z. B. Augustin retract. 21: „Ich habe irgendwo gesagt von dem Apostel Petrus, daß auf ihn, als auf den Felsen, die Kirche gebaut sei. Aber ich weiß, daß ich nachher die Worte oft so verstanden habe, daß der Fels Christus sei, auf dem die Kirche, durch Petrus repräsentirt, aufgebaut worden. Welche von diesen Meinungen die wahrscheinlichere sei, mag der Leser entscheiden". Serm. 295 (V, 1356) sagt er: Claves non homo unus, sed unitas accepit ecclesiae; hinc ergo Petri excellentia praedicatur, quia ipsius ecclesiae universitatis et unitatis figuram gessit. Ueber die patrist. Auslegung von Luc. 23, 32 s. Langen S. 70 ff., von Joh. 21, 15—18 S. 79 ff.

(späteren) Lehrstreitigkeiten unterstützt, und sodann von ihnen selbst mit eben so viel Geschick als Consequenz ausgebeutet. Vor Cyprian hat nur Irenäus einen Vorrang der römischen Kirche vor allen übrigen behauptet [1]). Von dem Concil zu Sardica (347) wurde dem römischen Bischof Julius eine gewisse richterliche Autorität für besondere Fälle zugesprochen [2]), was dann seine Nachfolger als ein allgemeines Recht geltend zu machen suchten. In dem pelagianischen Streit erhoben sie wiederholt diesen Anspruch. Auf der Synode zu Chalcedon wurde den römischen Legaten der Vorsitz eingeräumt. Dasselbe Concil sprach dem Patriarchen von Constantinopel (Neu-Rom) den nächsten Rang nach und die gleiche Würde mit dem römischen zu, worüber sich Leo auf das mißmuthigste beschwerte: „der ihm gebührende Primat sei nicht sowohl durch die politische Bedeutung der Stadt, als dadurch begründet, daß er der Nachfolger und Stellvertreter Petri, des Primas unter den Aposteln sei“ .. „So wenig hat der römische Bischof seine hohe Würde der Stadt Rom als der Hauptstadt des Reiches zu verdanken, daß sie vielmehr durch Petrus die Hauptstadt der Welt in viel höherem Sinn geworden ist“. Hier trifft also, wie gesagt, die politische und die religiöse Begründung des Primates zusammen.

In diesem Sinne hatte sich schon Innocentius I. ums J. 415 und später Gelasius ausgesprochen. Am entschiedensten und consequentesten aber Leo I. „Der ganze Organismus der Kirche schien ihm durch göttliche Anordnung darauf angelegt, daß die bischöfliche Würde, von Stufe zu Stufe höher steigend, in dem Apostel Petrus, als dem Haupte der Kirche, ihre höchste Spitze hatte, von welcher die ganze Regierung der Kirche ausging, um alle Glieder des großen Körpers

---

[1]) In der berühmten Stelle adv. h. III. 3, 2: ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam. Wahrscheinlich schrieb Iren.: διὰ τὴν ἱκανωτέραν ἀρχαιότητα (Alterthümlichkeit, Ursprünglichkeit) συμβαίνειν (concordare cum ea). Vgl. die Anmkg. von Stieren I, 429. Dazu Ritschl 572: „dem Zusammenhang nach ist damit nicht mehr gemeint, als dieß, daß sich Irenäus begnügen könne, die durch die bischöfliche Nachfolge vermittelte Ueberlieferung des Glaubens blos in der römischen Gemeinde anstatt in allen andern nachzuweisen, weil wegen des hervorragenden Alterthums jener zu erwarten sei, daß die übrigen Gemeinden mit derselben übereinstimmen“. — [2]) Nur für seine Person, nicht dem römischen Stuhl.

zur Einheit eines organischen Ganzen zu verknüpfen". Er trägt bereits das stolze Gefühl der späteren römischen Kirchenfürsten in sich und spricht es auch in seinen Briefen offen aus[1]). — Die morgenländische Kirche war nun freilich weit entfernt, diesen Anspruch auf die Oberherrschaft anzuerkennen; als eine Anmaßung wies sie denselben zurück. Auch die afrikanische wahrte dagegen ihre Selbstständigkeit. Ueber Cyprian gegen Stephanus s. S. 563. Im Rückblick auf die Controverse zwischen beiden erklärte Augustin, der Ausspruch des Stephanus sei, als der eines Einzelnen, noch keine kirchliche Entscheidung gewesen: erst mit dem Decret eines großen (plenarium) Concils sei eine wirkliche und allgemeine Verpflichtung zur Annahme gesetzt. Im pelagianischen Streit mußte sich Zosimus eine energische Zurechtweisung von denselben afrikanischen Bischöfen gefallen lassen, die auch den Beschluß von Sardika beharrlich zurückgewiesen hatten. „Wir sind entschlossen, uns diese Anmaßung nicht gefallen zu lassen", schreiben sie an Bonifacius I. im J. 419. — Indessen wurden sie doch allmählig fügsamer gegen die römischen Ansprüche, und der Widerspruch der griechischen Kirche verlor an Bedeutung in dem Maße, als der Zug der kirchlichen Bewegung ins Abendland überging[2]). Der römische Stuhl war bestimmt, das Christenthum zu den germanischen Völkern hinüberzuleiten. Er wird also die Idee der hierarchischen Monarchie, die wir bei ihm bereits so stark ausgebildet fanden, auf diesem Wege auch mit herübernehmen.

Nach einer andern Seite bildete sich die Idee der Kirche in den donatistischen Streitigkeiten aus. Es handelte sich hier neben andern mehr personellen Fragen und im Zusammenhang mit der Lehre von der Taufe (Wiedertaufe) um das Verhältniß der unwürdigen Glieder

---

1) „Obwohl die Würde des Priesterthums eine gemeinsame ist, muß es doch innerhalb derselben Unterordnungen geben (Bischöfe, Erzbischöfe, Metropoliten), per quos ad unam Petri sedem universalis ecclesiae cura confluerct et nihil usquam a capite suo dissideret... Hujus muneris sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro, apostolorum omnium summo, principaliter collocaret et ab ipso, quasi quodam capite, dona sua velit in corpus omne manare, ut exsortem se mysterii intelligeret divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere. Ep. 14 u. 10. S. Baur a. a. O. 239. — 2) S. das Nähere bei Baur, Gesch. der christl. Kirche 2, 239—250. Der Papst und das Concil von Janus S. 68—84.

zur Kirche, näher um die Frage, ob das Dasein der Bösen — Traditoren, Abfällige, überhaupt notorische Sünder — in der Kirche das substanzielle Wesen derselben aufhebe oder nicht[1]). Beide Parteien gingen dabei von der Voraussetzung aus, daß die sichtbare, verfaßte Kirche unmittelbar auch die wahre sei und sich vollständig mit ihr decke. Die Donatisten behaupteten, wenn die Kirche unwürdige Mitglieder in ihrem Schooße dulde, oder ohne gründliche Buße wieder aufnehme, so verliere sie dadurch den Charakter der Reinheit und höre auf, die Kirche (die heilige) zu sein, wovon dann die weitere Folge sei, daß auch ihre sakramentlichen Handlungen ungiltig werden, wie Cyprian bereits gelehrt (s. u.). So erklärten sie ihre Kirchengemeinschaft für die wahre katholische — als der treuen Bewahrerin aller göttlichen Gebote, von wegen der Legitimität, Vollständigkeit und Integrität der in ihr vorhandenen Gnadenmittel gebühre ihr dieser Name[2]) — und separirten sich von der großen (zunächst abendländischen), von welcher sie hinwiederum bekämpft und vielfach bedrängt wurden. In dem Gefühle, daß sie die ächte alte Märtyrer-Kirche, die Kirche der treuen und verfolgten Bekenner des Herrn seien, jene die große Babel, schieden sie sich von ihr: „Gehet aus von ihnen, rühret kein Unreines an u. s. w.[3]). Die Katholiker hingegen, Optatus von Mileve und Augustin an der Spitze, behaupteten, daß die Kirche durch die Beimischung unwürdiger Glieder den Charakter der wahren noch keineswegs verliere, vielmehr werde dieser Charakter begründet durch die Katholicität, d. h. die Verbreitung über den ganzen Erdkreis, welche, auf göttlicher Verheißung ruhend, in fortschreitender Verwirklichung begriffen sei — die Universalität[4]). Gerade jetzt, wo das Christenthum nach langer Bedrängniß seinen Siegeslauf durch die Welt begonnen habe, wo die Beherrscher des römischen Reiches sich vor dem

---

1) Augustin, breviculus collationis cum Donatistis III, 8 vom J. 411 (bei Migne Bd. IX). — 2) ex observatione praeceptorum divinorum atque omnium sacramentorum .. nomen catholicum (sagten sie) non ex universitate gentium, sed ex plenitudine sacramentorum esse institutum. Vgl. Aug. brevic. III, 3. ep. 93. — 3) Am stärksten spricht sich in diesem Sinne aus Petilian, vgl. Aug. cont. lit. Pet. I. Vgl. Bindemann, der h. Augustin 3, 1 S. 247 ff. — 4) Optatus de schism. Donat. II: eam esse ecclesiam catholicam, quae est in toto terrarum orbe diffusa. Z. B. August. ep. 170.

Kreuze beugten, die alten Götterbilder gestürzt, die Tempel verlassen würden und die Kirche frei und weithin ihre Pfähle ausstecke, — durch diese Thatsachen schien Gott dem Augustin wie mit erhobenem Finger darauf hinzudeuten, daß diese große universale Gemeinschaft die Kirche der erfüllten Verheißung, die Kirche des Herrn sei [1]). Darauf hin sprachen die Katholiker den Donatisten als einer separatistischen Gemeinde diesen Charakter ab. Wie sollte denn diese kleine Sekte in einem Winkel von Afrika darauf Anspruch machen dürfen, die Eine wahre Kirche zu sein, und welches Recht sollte sie haben, den übrigen Kirchengemeinschaften dieses Prädikat zu verweigern? (paucitas vestra non est ecclesia Christi). So wurde denn dort die Reinheit, hier die Universalität zum Wesensbegriff der Kirche erhoben, beides aber auf die sichtbare Kirche bezogen. Damit drohte sich dieselbe in zwei Theile zu spalten, deren jeder ein unveräußerliches Merkmal der „wahren Kirche" darstellte. Allein die „katholische" konnte sich des Prädikats der Heiligkeit unmöglich begeben, sie hätte sich sonst selbst aufgegeben. Sie suchte es daher zugleich mit der Universalität zu behaupten. Man läugnete, daß die Kirche durch Duldung unwürdiger Glieder aufhöre, die wahre zu sein, wofür man sich auf die Gleichnisse vom Unkraut auf dem Acker und von den Fischen im Netz berief, — „wenn die äußere Gemeinschaft der Bösen die Guten befleckt, dann gibt es überhaupt keine Kirche; innerlich soll man sich von ihnen scheiden und bei äußerlich hervortretenden notorischen Sünden väterliche Disciplin mit Ernst und Geduld anwenden" [2]). Man setzte die Heiligkeit der Kirche in ihre objective Seite, theils in den Besitz der Sakramente, theils in die Immanenz des Geistes Christi, oder man verlegte sie in das Jenseits, in die triumphirende Gemeinde [3]). Und eben hier, in den Verhandlungen darüber geschah es, daß Augustin, indem er die Bösen als ein bloses Accidenz an der Substanz der Kirche bezeichnete,

---

1) Augustin de unit. eccl. 2: catholicam nominaverunt majores nostri ecclesiam, quia per totum est. Ebd. c. 4. 17. Epist. 105. 185 und Bindemann S. 181. 259. — 2) de bapt. VII. de unit. eccl. 13. 14 Bindemann 208 ff. — Zu dem Gleichniß Mtth. 13 bemerkten die Donatisten, daß unter dem Acker nicht die Kirche, sondern die Welt zu verstehen sei. — 3) Collat. c. Donat. III, 20: eandem unam sanct. ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram, nunc habere malos mixtos, tunc non habituram.

zur Unterscheidung einer wahren Kirche, welche der eigentliche Leib des Herrn ist, und einer, die es nur zu sein scheint, gelangte: in ecclesia catholica bonos et malos esse, aber sie verhalten sich zu einander wie der Waizen zum Unkraut auf dem Acker. Wiederholt wenn es sich um die Frage nach der Wirkung der Taufe oder nach der Zugehörigkeit zur Kirche handelte, bestand er zwar darauf, daß ihr die Schismatiker nicht angehören, „weil sie in hochmüthiger Selbstverblendung sich von der Gemeinschaft des kirchlichen Friedens und der christlichen Liebe ausschlössen“, aber er wandte sofort denselben Grundsatz, ihn erweiternd, auf die Kirche überhaupt an: „non omnes, quos generat ecclesia (per baptismum), ad ejus pertinent unitatem, quae usque in finem perseverantes salvat .. neque enim hi soli ad eam non pertinent, qui separationis aperto sacrilegio manifesti sunt, sed etiam illi, qui in ejus unitate corporaliter mixti per vitam pessimam separantur. Was hilft Evangelium, rechtgläubiges Bekenntniß, wenn die Liebe fehlt? Beharren sie in dieser Verkehrtheit, so waren sie zwar von der Kirche geboren, nec tamen ad ipsam ecclesiam pertinent. Die Kirche hat in sich fleischlich Gesinnte und geistlich Gesinnte; nur letztere gehören ihr wahrhaft an: et semper ab illius ecclesiae, quae sine macula et ruga est, unitate divisus est, etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur. Mögen sie den Schein haben, daß sie in ihr stehen (intus), oder offenkundig draußen seien, wie die Häretiker, Fleisch bleibt Fleisch und ausgeschlossen von dem Reiche Gottes“. Unkraut wächst nicht nur draußen, sondern auch drinnen[1]). — Allerdings ist außer der Kirche kein Heil, wie Cyprian mit Recht gesagt hat, aber das Reich Gottes werden diejenigen nicht besitzen, die böse (gegen den Glauben und die Liebe) leben, wie Paulus Galat. 6, 19 und Ephes. 5, 6 schreibt. „Setzen wir also, es sei einer keusch, enthaltsam, nüchtern, gastfreundlich, wohlthätig, geduldig — ja er sei getauft und habe das Evangelium: aber ein Häretiker, so wird er zweifelsohne allein deshalb, weil er ein Häretiker ist (propter hoc solum

---

1) de baptismo c. Donat. I, c. 10. 11. 17. III, 8. IV, 9 fragt er: an extra unitatem ecclesiae non habet sua Christus et in unitate ecclesiae habet sua diabolus? Vgl. 10. 14. 17.

quod haereticus est), das Reich Gottes nicht besitzen. Aber auch umgewendet: es sei einer ein Ehebrecher, Hurer, Trunkenbold u. s. w., aber ein Katholiker, so wird er deshalb allein, weil er ein Katholiker ist, das Reich Gottes nicht besitzen. Keiner von beiden gehört dem Leibe Christi, der Einen Taube (der wahren Kirche) an, weil beide im Widerspruch mit dem rechten Glauben und mit der geistlichen Liebe stehen und leben" [1]). Was zum (wahren) Gliede der Kirche macht, ist die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, rectitudo fidei et charitatis, wobei jedoch das Hauptgewicht auf der Liebe liegt [2]).

Augustin unterscheidet also sehr bestimmt zwischen ecclesia und ecclesia sancta, zwischen der äußerlichen Kirchengemeinschaft und der Gemeinschaft der innerlich mit Christo verbundenen Glieder der Kirche. Nur auf letztere bezieht er den Begriff der wahren Kirche, sowie die rühmenden Prädikate, die ihr die Schrift theils bildlich, theils unbildlich beilegt. Anderwärts bezeichnet er diesen Unterschied, noch significanter als den zwischen „einem wahren und einem blos scheinbaren Leibe Christi [3]) (corpus domini verum atque permixtum, corpus verum atque simulatum, de doctr. chr. III, 32), und in der Schrift de unit. eccl. c. 25: multi sunt in sacramentorum communione cum ecclesia et tamen non sunt in ecclesia [4]). — So nahe kommt er dem ächt evangelischen Kirchenbegriff.

---

1) A. a. O. IV, 18—21. Vgl. VI, 1 ff.: der Katholiker, der die Liebe nicht hat und auf bösen Wegen geht — intus videtur esse, cum foris sit .. malos non pertinere ad sanctam ecclesiam Dei, quamvis intus esse videantur. Ebd. 21. VII, 49 (97). V, 16: non omnes qui tenent ecclesiam tenent et habent vitam aeternam. IV, 3: Vor Gottes Augen, der die Zukunft durchschaut, multi qui aperte foris et haeretici sunt multis et bonis catholicis (sc. die es gegenwärtig sind, aber nicht bleiben) meliores sunt. id. V, 27. — 2) Entsprechend seiner sonstigen Lehre s. oben S. 514. Vgl. de bapt. c. Don. I, 9. 10. IV, 17. VII, 49, insbes. contr. Cresconium gr. I, 29: ad ecclesiae unitatem non pertinet qui non habet charitatem. c. lit. Pel. II, 95: dissensio et divisio facit haereticos, pax vero et unitas facit catholicos.

3) de civ. D. III, 1 und XVIII, 47 wird dieses Verhältniß nicht blos auf Israel, sondern selbst auf die Völkerwelt angewendet, in welcher es auch einzelne Erwählte gebe. — 4) Vgl. de bapt. c. D. VII, c. 51 (99): alios ita esse in domo Dei ut ipsi etiam sint eadem domus Dei, quae dicitur aedi-

Aber all dieß, der heilige Geist, der Glaube und die Liebe findet sich nach Augustin doch nur in der (katholischen) Kirche und durch sie. Außer ihr sieht er nichts als Unkraut, nicht blos bei den Häretikern, auch unter den Schismatikern, in der donatistischen Gemeinschaft, unerachtet jener an sich guten Stücke, ja ungeachtet desselben Glaubensbekenntnisses — nur Gottentfremdung, weil starrsinnigen Hochmuth und lieblosen Separatismus [1]). Man kann nicht ungerechter, nicht partheiischer urtheilen. Und so kommt er denn doch wieder zurück auf jene sichtbare, katholische, verfaßte Kirche, außer welcher kein Heil. Nur innerhalb ihrer und in der Verbindung mit ihr besteht die seligmachende Geistesgemeinschaft mit dem Haupte. Von ihr ist es gemeint, wenn er de unit. eccl. 4 sagt: ad ipsam salutem ac vitam aeternam nemo pervenit, nisi qui habet caput Christum; habere autem caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia. Und ebend.: „Der ganze Christus ist das Haupt und der Leib. Das Haupt ist der eingeborene Sohn Gottes, der Leib die Kirche. Wer in der Lehre von dem Haupte mit der Schrift nicht übereinstimmt, gehört, wenn er auch in der äußer-

---

ficari super petram, quae unica columba appellatur, quae sponsa pulchra sine macula et ruga .. alios autem ita constat in domo, ut non pertineant ad compagem domus nec ad societatem salutiferae pacificaeque justitiae, sed sicut esse palea dicitur in frumentis. Vgl. Ep. 93, c. 9: Ipsa est ergo ecclesia, quae intra sagenam dominicam cum malis piscibus natat, a quibus corde semper et moribus separatur atque discedit, ut exhibeatur viro suo gloriosa non habens maculam neque rugam. Corporalem autem separationem in littore maris, hoc est in fine saeculi expectat, corrigens quos potest, tolerans quos corrigere non potest: non tamen propter eorum quos non corrigit iniquitatem ipsa bonorum deserit unitatem.

[1]) A. a. O. III, 16: Quodlibet (donum sp. s.) haeretici et schismatici accipiant: charitas proprium donum est catholicae unitatis et pacis. Dasselbe contra Cresc. gr. 13—14; die Hauptfrage ist: Quid in ecclesia quae sanctum corpus Christi est, proprie possit accipi, quod praeter illam non potest accipi? .. Antwort: die sancta charitas; .. diese gießt der heil. Geist aus in den Herzen. Oder auch so: Wer von Euch zu uns kommt, empfängt was er zuvor nicht hatte: primitus ipsam ecclesiam, et in ea pacem, charitatem, unitatem per fontem ejus proprium atque invisibilem Spiritum sanctum. Vgl. Epist. 185: qui praeciditur de Christi justi corpore, nullo modo potest tenere spiritum justitiae.

lichen Gemeinschaft mit der Kirche steht, ihr dennoch nicht an. Aber auch wer Alles, was die Schrift vom Haupte lehrt, festhält und sich der Einheit der Kirche nicht anschließt, gehört ihr nicht an".

Wir haben also an Augustin einen Typus sowohl des evangelisch-protestantischen, als des specifisch katholischen Kirchenbegriffs.

Noch weit schärfer als Augustin schied Jovinian die innere und die äußere Seite der Kirche. Die wahre Kirche ist ihm die Gemeinde der Heiligen, der durch den lebendigen Glauben an den Erlöser zur Gemeinschaft Eines göttlichen Lebens verbundenen Menschen; die Braut des Herrn, die nie ohne ihren Bräutigam ist, unbefleckt, irrthumslos, stets die reine Jungfrau. Ihre Glieder sind nur die von Gott Erleuchteten und Geheiligten, durch die Wiedergeburt von dem heiligen Geiste (nicht durch die äußere Taufe) erzeugt. Innerhalb dieser christlichen Glaubens- und Lebenseinheit erkennt er aber keinen Unterschied sittlicher Standpunkte, keinen Unterschied von guten und besseren Werken und von ewigen Belohnungen an. Von da aus bekämpft er dann mit großem Ernste die herrschende Aeußerlichkeit des kirchlichen Lebens, die falsche Werthschätzung des Mönchthums, des ehelosen Lebens, der Verdienstlichkeit des Fastens, überhaupt der mönchischen Askese, weshalb er von vielen Seiten heftig angegriffen, von dem römischen Bischof Siricius auf einer Synode v. J. 390, dann auch von Ambrosius excommunicirt, aufs gehässigste und leidenschaftlichste von Hieronymus bekämpft wurde. Er hatte in der That den herrschenden Schaden ins Herz getroffen; begreiflich, daß sich die ganze Stimmung der Zeitgenossen von ihm aufs Empfindlichste verletzt fühlte [1]). Neander hat ihn nicht mit Unrecht „den Protestanten seiner Zeit" genannt. Nur darf dabei nicht übersehen werden, daß Jovinian innerhalb des christlichen Lebens wie keinen stufenweisen Fortschritt, so auch keine innere Abnahme desselben gelten ließ nnd so bis zu der Behauptung der völligen Sündlosigkeit und der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes der Wiedergeborenen kam: eos qui plena fide renati sunt, a diabolo non posse subverti [2]).

---

[1]) Selbst Augustin rechnet ihn zu den Häretikern! T. VIII, p. 45. X, 2 p. 1414. 1418. — [2]) S. Neander, Denkwürdigkeiten Bd. 2 S. 289—298. Zöckler: Hieronymus 419. Ueber Vigilantius und dessen Opposition gegen den Märtyrerkultus, gegen Reliquienverehrung und die Wirksamkeit der Gebete für Verstorbene s. Herzog's R.-Encycl. Bd. XVII.

Weit mehr in Uebereinstimmung mit der älteren patristischen Anschauung hat Vincentius in seinem commonitorium den Begriff des Katholischen bestimmt. Er basirt ihn auf die Tradition. Sein Absehen ist auf eine Regel gerichtet, wonach man den katholischen Glauben am sichersten von der Häresie unterscheiden könne. Auf vielfache Nachfrage bei den ausgezeichnetsten Männern ist er dafür nur auf die heilige Schrift und auf die Tradition der katholischen Kirche gewiesen worden. Die heilige Schrift sei zwar für sich allein völlig ausreichend dazu, da sie aber von Verschiedenen verschieden ausgelegt wird, bedürfe es zum richtigen Verständniß derselben noch die Autorität der Kirche [1]). In der katholischen Kirche aber hat als Regel zu gelten, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est. Dieß ist das wahrhaft Katholische, wie schon das Wort besagt. Die Merkmale desselben sind also: universitas, antiquitas, consensio. Der Allgemeinheit folgen wir, wenn wir das glauben, was die ganze Kirche bekennt; dem Alterthum, wenn wir uns an das halten, was die heil. Vorfahren und VV. gelehrt haben; der Uebereinstimmung, wenn wir innerhalb des Alterthums an die Erklärungen aller, oder doch fast aller Priester und Lehrer uns anschließen. Diesen Grundsatz erläutert und bewährt der Verf. an der Kritik der namhaftesten Häresien und nicht ohne einen tadelnden Nebenblick auf Augustin [2]). Er ist zum herrschenden in der Kirche geworden.

Das Verhältniß von Kirche und Staat, seitdem das Christenthum Staatsreligion geworden war, den Gewinn und den noch größeren Nachtheil, der ihm daraus erwuchs, darzulegen, liegt außerhalb unserer Aufgabe. Aber die Theorie, welche Augustin in seiner großartigen religionsgeschichtlichen Apologie des Christenthums (de civitate Dei) darüber aufgestellt hat, dürfen wir um ihrer nachwirkenden Bedeutung willen nicht übergehen. Er stellt da als die beiden großen die ganze Weltgeschichte beherrschenden Gegensätze einander gegenüber: das Reich Gottes und das Reich der Welt, die civitas Dei und die civitas

---

1) c. 2: necesse .. ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.

2) Daß Vincentius Semipelagianer war, wurde im vorig. Stad., und daß er einen wachsthümlichen Fortschritt in der Dogmenbildung annahm, S. 19 bemerkt.

diaboli, Kirche und Staat. Beide haben ihren Ursprung im Jenseits, in der Geisterwelt, und gewinnen dann in dieser Welt geschichtliche Gestalt. Das Wesen der irdischen Stadt ist die Selbstliebe, die bis zur Verachtung Gottes führt, das Wesen der himmlischen die Gottesliebe, die bis zur Selbstverachtung geht. Jene umfaßt die Menschen, die nach dem Fleische und im Frieden des Fleisches leben wollen (was freilich zugleich die Quelle der heftigsten Dissidien ist), diese die Menschen, die nach dem Geiste und nach dem Frieden des Geistes leben wollen (XIV, 28). Beide Strömungen gehen die ganze Weltzeit hindurch neben einander her und berühren sich zugleich vielfach. Erstere, von Kain ausgehend, hat ihre Stätte im Heidenthum, näher in der großen assyrisch-babylonischen, hernach römischen Weltmonarchie; letztere, von Abel ausgehend, hatte sie vornehmlich im Judenthum (obwohl sie auch darüber hinausreichte, Hiob u. a.), seit der Erscheinung Christi in der Kirche (dem Centrum der Weltgeschichte). Obwohl mit seiner Erscheinung die eigentliche Entscheidung bereits eingetreten ist, dauert doch die Vermischung beider und die Befeindung, Versuchung und Bedrängniß der Gottesstadt durch das Weltreich fort bis zum endlichen, verheißenen gewissen Sieg durch die Wiederkunft des Herrn, welche nach dem Ablauf der letzten sechsten Weltperiode erfolgen wird. Mit ihr tritt die schlüßliche, völlige Scheidung, für die Welt das Gericht der Verdammniß, für die Gemeinde Gottes der Sabbath der Geschichte ein, wo die Erwählten selig in Gott ruhen werden und kein Abend, sondern nur noch der Tag des Herrn folgen wird, der durch die Auferstehung geheiligt ist (XXII, 30). Bis dahin wird die Stadt Gottes in Niedrigkeit und durch die Mühsal der Arbeit und durch die Gefahren der Anfechtung für die künftige Erhabenheit erzogen; in Glaubensgerechtigkeit und Hoffnung reift sie nur langsam der ethischen Vollkommenheit entgegen. Bis dahin pilgern ihre Glieder als Fremdlinge durch die Welt, ohne sich in ihr anzubauen, denn ihre Heimath ist die Stadt der Heiligen im Himmel, wo dereinst alle ihre Bürger mit wiedererstandenen Leibern bekleidet versammelt werden, um mit dem Herrn ewig zu herrschen (XV, 1, 2) [1]).

Bei dieser seiner Anschauung sollte man erwarten, daß Augustin

---

[1]) Vgl. Bindemann 846 ff. Böhringer 1, 3 und Schmid, in den Jahrb. für deutsche Theol.

den Staat (als den Organismus des Weltreichs) und die Kirche weit auseinanderhalten und sich jeder Einmischung der Staatsgewalten in die kirchlichen Dinge widersetzen würde. Er hat sich auch wirklich noch im Anfang der donatistischen Händel gegen die Anwendung von Gewaltmaßregeln ausgesprochen: „Es gefällt mir nicht, daß durch irgend eine menschliche Macht die Schismatiker zur Kirchengemeinschaft gezwungen werden" [1]); aber J. 400 als die afrikanischen Bischöfe gegen die erneuerten Gewaltthätigkeiten der Donatisten und Circumcellionen auf Erneuerung und Verschärfung früherer Staatsgesetze drangen, ließ er sich nicht nur von seiner früheren Ansicht abbringen, er unternahm es sogar, die Anwendung von Zwangsmaßregeln gegen Feinde der Kirche zu rechtfertigen. In einem Briefe an Vincentius — ich wollte er hätte ihn nicht geschrieben [2]) — wendete er den allgemeinen Grundsatz, daß aufrichtige Liebe häufig die Mittel des Zwangs und der Züchtigung zu ergreifen habe (der Vater gegen den entarteten Sohn, der Herr gegen den ungehorsamen Knecht) auch auf das Gebiet des Glaubens und der Kirche an, er berief sich dafür auf das coge intrare des Gleichnisses, auf alttestamentliche Beispiele (Sara und Hagar), auf den Zweck der Strafe als eines heilsamen Mittels zur Besserung und auf die Erfolge, die auf diesem Wege bereits an den Donatisten erzielt worden seien [3]). Es braucht nicht erst gesagt zu werden, wie verhängnißvoll für die Zukunft die Sanktionirung dieser damals freilich längst nicht mehr neuen Praxis durch die Autorität des angesehensten Kirchenlehrers geworden ist.

1) Vgl. Ep. 93, 5: mea sententia erat: neminem ad unitatem Christi esse cogendum; disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus. — 2) Ep. 93, vgl. ep. 185. — 3) Ja er scheut sich nicht einmal auszusprechen: si verum dicere volumus, est persecutio injusta, quam faciunt impii ecclesiae Christi, et est justa persecutio, quam faciunt impiis ecclesiae Christi, Ep. 185, 2. Vgl. Ep. 93: von jeher hätten die Bösen den Guten, die Guten den Bösen Verfolgung bereitet, aber in verschiedener Absicht, jene indem sie durch Ungerechtigkeit Schaden zufügten, diese indem sie durch Zucht zur Besserung ermahnten. Je nach dieser verschiedenen Absicht bemesse sich, ob es unrecht oder recht gethan sei. — Dagegen hielten die Donatisten die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat im Prinzipe fest, während sie freilich thatsächlich an Gewaltthätigkeiten und Verfolgungen ihre Gegner noch überboten; was ihnen dann hinwiederum Augustin vorhielt; daß er seinerseits für ein möglichst mildes Strafverfahren gegen die Donatisten war, ändert am Prinzipe nichts.

Und sie hing zusammen mit einem auch von ihm als Theorie zum erstenmal ausgesprochenen Gedanken, mit dem Gedanken des christlichen Staates. Der Staat ist nämlich nach Augustin seiner Idee nach das Gebiet der Gerechtigkeit, die bürgerliche Rechtsordnung das Abbild der göttlichen, die Aufgabe der obrigkeitlichen Gewalten die Handhabung des Rechts zu Gunsten der Guten, zur Bestrafung der Bösen (de civ. D. XIX, II, 21 ganz incl. c. 21—24). Unter dem Heidenthum war nun das Alles durch Mißbrauch häufig genug gerade ins Gegentheil verkehrt. Daher die Verfolgungen gegen die Kirche, Ps. 2, 1. 2. Nunmehr aber, da das Christenthum zur Herrschaft gelangt ist und auch weltliche Herrscher sich ihm unterworfen haben, nun erfüllt sich die Verheißung des Psalm 2, V. 10—11: So lasset euch nun weisen ihr Könige und dienet dem Herrn mit Furcht. Damit ändert sich das Verhältniß. Ein christlicher König (rex christianus) hat kraft seines Amtes Gotte damit zu dienen, daß er Gesetze, die das Rechte gebieten und das Gegentheil verwehren, gibt und mit Energie handhabt. Das Gebiet dieser Pflicht erstreckt sich aber auch auf die Kirche seines Herrn, auf den Schutz und auf die Vertheidigung derselben gegen Unbilden. Nicht umsonst ist der Obrigkeit das Schwert in die Hand gegeben: sie soll es brauchen gegen die Verächter der Wahrheit und des Rechts, gegen die Verstörer der Religion[1]). Mit diesen Grundsätzen rechtfertigt Augustin nicht nur die älteren kaiserlichen Strafgesetze gegen das Heidenthum als leges religiosas, er vindicirt der christlichen Obrigkeit das Recht, in die inneren Angelegenheiten und Dissidien der Kirche einzugreifen: „Unter den Werken des Fleisches, von denen der Apostel (Galat. 6) sagt, daß sie von dem Reiche Gottes ausschließen, nenne er auch die Häresien, und wenn nun bei einigen derselben Niemand die Pflicht des Kaisers mit Strafen einzuschreiten in Abrede stellen werde, ob denn nicht eben diese Pflicht auch auf die übrigen Werke sich erstrecke, die doch von dem Apostel unter dem gleichen Gesichtspunkt betrachtet würden, und namentlich auch auf die seelen-

---

[1]) Zu Ps. 72, 11: quis mente sobrius regibus dicat, nolite curare in regno vestro a quo tenetur vel oppugnetur ecclesia domini vestri? non ad vos pertineat, in regno vestro quis velit esse sive religiosus sive sacrilegus?.. Serviant reges terrae Christo etiam leges ferendo pro Christo.

mörderischen Werke der Häresie?" — Warum sollte also die Kirche bei ihrem gegenwärtigen Verhältniß zum Staate nicht das Recht haben, das Einschreiten der christlichen Obrigkeit zu verlangen, „warum sollte sie, da ihr diese Macht zur Seite steht, ihre verirrten Kinder nicht zur Rückkehr zwingen, wenn diese Andere zwangsweise ins Verderben gebracht haben? Gehört dieß nicht ad diligentiam pastoralem? Es handelt sich ja dabei um das Heil der Seelen, es handelt sich um die Erhaltung der katholischen Wahrheit, um den Schutz der katholischen Kirche". Bis zu diesem Aeußersten führt den Augustin die Consequenz seines Kirchenbegriffs [1]). Wir sehen im voraus die unheilvolle Tragweite davon.

---

1) Ep. 93. Ep. 105, insbes. Ep. 185 (bei Migne IX, 799—810) und contra Parmen. I, 10.

Peripherisches.

Im Zusammenhang mit der dargelegten Lehre von der Kirche und dem eigenthümlichen Sakramentsbegriff Augustins (s. u.) erhielt die Lehre von der Taufe einige nähere, von den bisherigen abweichende Bestimmungen. Die Frage nach der Taufe der Häretiker und Schismatiker gab dazu den Anlaß [1]).

Es war seit dem zweiten Jahrhundert wenn nicht allgemeiner doch in den meisten Kirchen herrschender Grundsatz, daß die Ketzertaufe ungiltig sei; dagegen in der römischen Kirche hielt man sie, wenn sie anders auf den Namen der Trinität oder doch Christi ertheilt worden war [2]), für giltig — und ergänzte sie beim Eintritt in die Kirche durch Handauflegung. Der Bischof Cyprian von Karthago vertheidigte (nach dem Vorgang Tertullians, de bapt. 15) die erstere, auch in Afrika herkömmliche Sitte auf Grund seiner obigen Anschauung von der Kirche und seiner realistischen auf eigener Erfahrung ruhenden Ueberzeugung vom Wesen und von der Wirksamkeit der heiligen Taufe. Sie ist ihm die Thür zum Leben, sie wirkt Vergebung und Reinigung von Sünden, sie wirkt die Wiedergeburt durch den heiligen Geist, sie macht den Empfänger zum Tempel des dreieinigen Gottes [3]). Wie nun die Kirche nur Eine ist, so auch die Taufe (unum baptisma — quia una ecclesia). Und diese Eine Taufe kann und darf nur in der Einen katholischen Kirche

---

1) Wir knüpfen damit an S. 404 und 424 oben an.

2) Vgl. Neander I, 2 S. 373. — 3) Ep. 73: remissio peccatorum et sanctificatio .. inde (a bapt.) incipit omnis fidei origo et ad spem vitae aeternae salutaris ingressio. So eng verknüpft Cypr. Taufe, Sündenvergebung und Wiedergeburt, daß er Ep. 73, 12 sagt: Si baptizari quis apud haereticos potuit — utique et remissam peccatorum consequi potuit. Si peccatorum remissam consecutus est, et sanctificatus est. Si sanctificatus .. templum Dei.

ertheilt werden. Denn nur sie hat die Macht und das Recht, Sünden zu vergeben, sie allein besitzt den heiligen Geist und in ihren Clerikern die legitimen Organe zur Mittheilung desselben. Ihre Taufe ist also immer wirkungskräftig [1]). Hiegegen extra ecclesiam baptisma esse non potest. Die von den Häretikern ertheilte Taufe ist daher, auch wenn sie legitim vollzogen wird, auch wenn die Empfänger den Glauben der Kirche äußerlich bekennen, doch keine Taufe, und müssen dieselben, wenn sie in die Kirche aufgenommen werden wollen, nicht sowohl wiedergetauft (rebaptizare) als erst getauft werden. So streng bindet Cyprian Giltigkeit und Heilswirkung der Taufe an die Kirche und deren Organe [2]), wobei er jedoch voraussetzt, daß sowohl die Spender als die Empfänger ächte Glieder der Kirche sind und als solche, ihres Geistes theilhaftig, im Glauben derselben stehen [3]). Die Unbeflecktheit des Bischofs durch notorische Sünden (Todsünden) ist unerläßliche Bedingung. Den Häretikern fehlt der wahre Glaube, der sich nur innerhalb der Kirche findet [4]), während man bei Katechumenen, die vor der Taufe oder als Märtyrer sterben, um ihre Seligkeit nicht besorgt zu sein braucht, wenn sie im Glauben der Kirche standen.

---

1) S. die vorige Anmkg. und ep. 74: baptisma esse sine spiritu s. non potest. — 2) Ep. 73 ad Jubajanum, der Beschluß der afrik. Synode v. J. 256. Vgl. ep. 71. ep. 73, 21: haeretico nec baptisma publicae professionis nec sanguinis proficere ad salutem potest: quia salus extra ecclesiam non est. — 3) ep. 73, 4: Si fides una est nobis et haereticis, potest esse et gratia una. Si eundem Patrem, Fil. et Spir. s. eandemque ecclesiam profitentur nobiscum .. potest illis et baptisma unum esse, si est fides una. Sed longe alia est apud Marcionem .. et apud caeteros haereticos fides. Auf den Unterschied zwischen Häretikern und Schismatikern geht Cypr. nicht ein. — 4) Ep. 66, 5—7. ep. 70, 2: Quis potest dare, quod ipse non habeat, aut quomodo potest spiritualia agere, qui ipse amiserit spiritum s.? — Ep. 73 zu Joh. 20, 21—23: unde colligimus, non nisi in ecclesiae praepositis et in evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere, remissam peccatorum dare, foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit, qui aut ligare possit aliquid aut solvere... Ep. 72: Oportet sacerdotes et ministros, qui altari et sacrificiis deserviunt, integros et immaculatos esse. — Manche mit Cypr. sonst Uebereinstimmende scheinen von dieser Bestimmung abgesehen zu haben.

Wesentlich derselben Ansicht war noch Ambrosius [1]).

Der heftige Streit, der sich darüber zwischen Cyprian, dem sich die afrikanischen Bischöfe anschlossen, und zwischen dem anmaßenden römischen Stephanus entspann und der bis zu einer Kirchentrennung führte, gehört in die Kirchengeschichte; die Weise aber, wie Augustin im Kampf mit den Donatisten die römische Praxis vertheidigte, enthält ein folgenschweres dogmatisches Moment.

Es erklärt sich aus der Combination seines Kirchenbegriffs mit seinem Sakramentsbegriff. Er bestimmt denselben, zuvor so überaus schwankenden, näher. Die Sakramente, Taufe und Abendmahl [2]), sind ihm die Mittel, die den Zusammenhang der Einzelnen mit der Kirche vermitteln und festigen. Gliedliche Einverleibung in den Organismus des Leibes Christi und damit in den Bereich, innerhalb dessen sein Geist Glauben und Liebe wirkend waltet, ist ihre Wirkung. Ihr eigenthümliches Wesen definirt er so: invisibilis gratiae visibile signum ... näher sacramenta sunt signacula rerum divinarum visibilia, sed res ipsae invisibiles in eis honorantur. Sie tragen also den Charakter der Bildlichkeit, „sie werden Sakramente genannt, weil in ihnen ein anderes gesehen (videtur), ein anderes gedacht wird" (intelligitur). Die durch die Zeichen versinnbildlichte Sache (res sacramenti) ist die Gnade, die heilende, heiligende [3]); das, was beide, das sacramentum und die res sacramenti, verbindet, das Wort der Einsetzung: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum (tract. 80, 3 in Joh.). Die Wirkung dieser im Sakrament versinnbildlichten Gnade ist aber nicht in der Weise an die sichtbaren Zeichen gebunden, daß sie ihnen inhärire und mittelst derselben sich vollzöge (wie bei den meisten griechischen VV.), sie beruht auf der Freiheit des göttlichen Geistes, des Spenders der Gnaden, und ist durch die subjective Gesinnung des Empfängers bedingt: Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti (26, 11).

1) S. Deutsch a. a. O. S. 41.

2) Aug. braucht das Wort häufig im weitesten Sinn von den verschiedenen Cultushandlungen, im engeren Sinn von Taufe und Abendmahl: sacramenta quibus formatur ecclesia. Vgl. zum flgd. den Artikel „Sakramente" von Steitz, Herzog's Real-Encycl. XIII. — 3) de catech. rud. 26. ep. 98. Tract. in Joh. 26, 15. Serm. 272. de bapt. V, 21.

Aus diesen folgereichen Bestimmungen ergibt sich nun dem Augustin einerseits die schlechthinige Nothwendigkeit der Sakramente zum Heil [1]), andererseits, daß die Ungläubigen zwar das Sakrament (das Bild der Gnade) aber nur die Gläubigen die Gnade selbst empfangen.

Die Anwendung, die er von diesen Grundsätzen in dem donatistischen Streite macht, und die weiteren Consequenzen, die er daraus zieht, sind folgende:

Der Akt der Taufe ist so gethan, daß durch die äußerlich leibliche Handlung der ministri Gott (Christus, der heilige Geist) selbst innerlich wirkt, was das Sakrament bedeutet: Vergebung der Sünden und Wiedergeburt [2]); daher die objective Heiligkeit desselben: baptisma ipsum per se sanctum est, propter illum, cujus est [3]). Während nun aber Cyprian aus seinem Kirchenbegriff die Ungiltigkeit der Ketzertaufe folgert, sucht Augustin aus seinem Sakramentsbegriff zu erweisen, daß die Taufe überall, wo sie richtig, d. h. im Namen der Trinität, ertheilt wird, ihren sacramentalen Charakter, ihre objective Geltung habe und behalte, auch bei den Häretikern und Schismatikern: nämlich vermöge dessen, nicht was sie von diesen hat, sondern was ihr von der Kirche her eignet. Denn die Häretiker vollziehen, indem sie taufen, wenn auch unrechtmäßiger Weise, doch immer nur die Eine Taufe, die sie von der Kirche herübergenommen haben, und wir Katho-

---

1) Ep. 55: praeter baptismum et participationem mensae dominicae non solum ad regnum coelorum sed nec ad salutem et vitam aeternam posse quemquam pervenire. Vgl. in Joh. 26, 15.

2) Am vollständigsten Ep. 98 zu Joh. 3, 5: aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae et Spiritus s. operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens vinculum culpae, reconcilians bonum naturae, regenerat hominem in uno Christo, ex uno Adam generatum. de bapt. I, 11. IV, 24. Serm. 71 (V, 1). Die remissio culpae wird besonders in den antipelag. Schriften betont, z. B. de pecc. mer. I, 39 cont. duas epist. Pel. I, 13. — 3) Die vorige Anmkg. und de bapt. IV, 11. 22: sacramentum — quod ministrorum opere corporaliter adhibetur, sed per quod Deus consecrationem hominis spiritualiter operatur. cont. Cresc. gr. II, 21: invisibiliter per ministros ille baptizat, cujus est visibile baptisma et invisibilis gratia. Sermo 100, 10: Spiritus dimittit, non vos .. Deus baptizat, non vos. Epist. 105.

liker anerkennen deshalb hinwiederum in ihrem Lager das Feldzeichen unseres Imperators (imperatoris nostri signa IV, 10). Daher: extra ecclesiam (catholicam) potest esse baptismus. Christi baptisma ubique sanctum est, et quamvis apud haereticos et schismaticos tamen haeresis et schismatis non est. Die Unwürdigkeit der Spender oder Empfänger ändert daran nichts [1]), weil das Sakrament nicht auf deren Subjectivität, sondern auf Gottes Wort und Geist beruht. Mit höchster Energie und Entrüstung erklärte sich Augustin von da aus gegen die Wiedertaufe. Er sah in ihr den frevelhaften Versuch einer Menschenhand, das göttliche Geschenk der Taufgnade wieder aus den Seelen zu reißen (sacramenti violatio atque rescissio), es handle sich dabei um Seelenheil und Seelentod: „Thue es nicht, ruft er einem donatistischen Bischof zu, habe Erbarmen mit einer fremden Seele und habe Erbarmen mit deiner eigenen Seele" (Ep. 106).

Hiernach, scheint es, wird er der Taufe auch bei den Häretikern oder doch bei den Schismatikern eine Heilswirkung zuerkennen müssen. Aber sein Begriff von der (kath.) Kirche und von der Separation gestattet ihm diese Consequenz nicht. Und so schreitet er fort zu dem weiteren Satz: sacramentum in schismate acceptum prodesse non potest. Den Häretikern und donatistischen Separatisten gibt die Taufe keinen Theil am Reiche Gottes, keine Sündenvergebung, keine Gotteskindschaft, weil ihnen das Band zur Kirche, die Gemeinschaft des Friedens und der Liebe fehlt. Nur innerhalb der katholischen Kirche kann sie ihre Segenswirkung ausüben: baptismus ecclesiae potest esse extra ecclesiam, munus autem beatae vitae (salus) non nisi intra ecclesiam reperitur [2]). Die Härte dieses Grundsatzes mildert sich jedoch sofort dadurch, daß ihn Augustin — entsprechend seiner Unterscheidung

---

1) de bapt. I, 19. 11. IV, III, 10. 11. 21: non auget aut minuit baptismi sanctitatem vel bonum vel malum hominis meritum. V, 21: nulla eorum perversitate violari potest sive intus sive foris. VI, 21. c. Cresc. I, 29. Es verhält sich damit wie mit dem objectiven Worte Gottes, welches heilig bleibt, auch wenn es von unheiligem Munde ausgesprochen, wahr, auch wenn es nicht verstanden oder mißbraucht wird.

2) de bapt. I, 10. 11. IV, 1. 17. 22. 23. VI, 12: potest quis baptizari aqua et non nasci de spir. s., c. Crescent. 26. 28.

zwischen corpus domini verum et simulatum und gemäß seinem Sakramentsbegriff — auch auf die Glieder der Kirche selbst anwendet. „Auch innerhalb ihrer (intus) sind Taufe und Sündenvergebung keineswegs unzertrennlich verbunden, so wenig als Taufe und Herzensbekehrung." Wer sie als Heuchler empfängt, hat keinen Theil am Himmelreich, eben so wenig, wer als Geiziger, Habsüchtiger, Liebloser, Lasterhafter u. s. w. Er spricht sich darüber a. a. O. IV, 24 so aus: „Sündenvergebung kann zwar ohne die Taufe nicht ertheilt werden, wohl aber Taufe ohne Sündenvergebung, und dieß ist überall der Fall, wo die rechte Herzensgesinnung fehlt. Erst durch die Verbindung von Bekehrung und Taufe wird das Heil gewirkt. Bei Abraham trat zu der Gerechtigkeit des Glaubens die Beschneidung als Zeichen der Gerechtigkeit hinzu, bei Cornelius schloß sich an die Heiligung durch die Gnade des heiligen Geistes das Sakrament der Wiedergeburt an. Keines ohne das Andere [1]). Dieß ist die Regel. Ausnahmsweise könne auch Herzensbekehrung ohne Taufe zum Heile führen, wie bei dem Schächer am Kreuz, wo dann Gottes sonderliche Gnade den Mangel des Sakraments ersetze, oder umgewandt bei Kindern, die in den Gemeinglauben der Kirche getauft werden und wenn sie auch noch keinen bewußten Glauben haben, doch der Gnade kein positives Hinderniß entgegenstellen) [2]); nicht aber da, wo sich der Mensch mit Willen vom Sakramente ausschließt, denn dieß sei Verachtung desselben, Versündigung daran". A. a. O. macht Augustin noch bestimmter den Segen abhängig von der Friedensgemeinschaft mit der Kirche, überhaupt von der Liebe, die der heilige Geist in's Herz ergießt und die der Sünden Menge bedecket [3]). Er geht auf diesem Wege so weit, daß er Wesen und Segen der Taufe aufs

---

[1]) Vgl. IV, 25. 26: Quibus rebus ostenditur, aliud esse sacramentum baptismi, aliud conversionem cordis, sed salutem hominis ex utroque compleri; nec si unum horum defuerit, ideo putare debemus, consequens esse, ut et alterum desit ff. IV, 22. — [2]) Ep. 98, 9: parvulus (qui) etiam si fidem nondum habeat in cogitatione, non tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum ejus salubriter participet. Serm. 294. 12. 18. contr. duas epp. Pelag. I, 40. — [3]) Z. B. a. a. O. I, 9. 11. III. 13—16. 18. cont. lit. Petil. p. 333: dissensio et divisio facit haereticos, pax vero et unitas (et charitas) facit catholicos.

schärfste scheidet, ja bisweilen ihr an sich alle und jede Wirkung abzusprechen scheint [1]).

Dennoch ist dieß Augustins Meinung nicht; der Widerspruch gegen die oben behauptete Nothwendigkeit des Sakraments ist nur ein scheinbarer. Denn nicht nur spricht er es häufig als allgemeinen Grundsatz aus: sacramento divina virtus assistit, sive ad salutem bene utentium, sive ad perniciem male utentium (de bapt. III, 12 c. Cresc. I, 26); er wirft selbst einmal die Frage auf: was denn die Taufe als solche wirke? und antwortet: „jedenfalls viel (plurimum valet), obwohl, worin es bestehe, schwer zu sagen sei" (IV, 23); er sagt, daß sie dem Täufling einen character dominicus verleihe, den auch Häresie und Abfall nicht austilge, daß ihr eine göttliche Kraft beiwohne, die weder durch die aequitas eines Menschen vermehrt, noch durch die iniquitas irgend eines gemindert wird [2]); er gibt es zu, daß auch die Kirche der Donatisten Kinder erzeuge, d. h. Wiedergeburt wirke — wenn auch nur für einen verschwindenden Moment [3]). Und dieß ist eben jene Einpflanzung in den Organismus des Leibes Christi, von der wir sagten [4]). — Vermöge dieses Verhältnisses geschieht es, daß sobald auf Seite des Täuflings Bekehrung eintritt, die Kraft der einmaligen Taufe bei ihm wirksam wird zur Erlassung der Sündenschuld und zur Heiligung [5]); ja daß sie überhaupt durch das ganze Leben des Christen hindurchwirkt, als die bleibende Voraussetzung der Vergebung und Reinigung bis in das Reich der Herrlichkeit hinein [6]). Es gehört zu den

1) A. a. O. III, 14: non interest, cum de sacramenti integritate et sanctitate tractatur, quid credat et quali fide imbutus sit ille qui accipit sacramentum. Interest quidem plurimum ad salutis viam, sed ad quaestionem sacramenti nihil interest. VI, 12: potest quis baptizari et non nasci de Spiritu s. Vgl. Anmkg. S. 582.

2) V, 15. VI, 1. c. Cresc. 1, 30. ep. 173. Tract. in ep. Joh. V. — 3) I, 10. — 4) S. Dieckhoff, theol. Zeitschrift, Jahrg. 1, Heft 4 S. 538. 549. — 5) de bapt. c. Don. I, 12. II, 7: tunc prodesse coepit ad remissionem peccatorum et ad sanctificationem vitae. III, 10. 13: incipit valere idem baptismus ad dimittenda peccata. — 6) Hptst. de nupt. et conc. I, 33: Sic hoc (Ephes. 5, 25 ff.) accipiendum est, ut eodem lavacro regenerationis omnia prorsus mala hominum regeneratorum mundentur atque sanentur, non solum peccata, quae omnia nunc dimittuntur in baptismo, sed etiam quae posterius humana ignorantia vel infirmitate

schönsten, selten beachteten Zügen der Augustinischen Lehre, diesen Punkt wenigstens angedeutet zu haben, während er den organischen Zusammenhang zwischen Geist, Wort und Element noch nicht klar genug durchschaut hat [1].

Dieser Mangel macht sich weit stärker in seiner Lehre vom **Abendmahl** geltend, worüber er sich übrigens nur kurz ausspricht. Anknüpfend an seinen Sakramentsbegriff (epist. 98, 9) betrachtet er Brod und Wein als figura corporis et sanguinis Christi, als ein signum seines Leibes [2], und versteht unter dem Uebersinnlichen, auf welches dieses sichtbare Zeichen hindeutet, bald den geistlichen Leib des Herrn (die societas corporis et membrorum suorum), die heilige Kirche, bald die Gemeinschaft mit Christo selbst [3]. Ueber den Genuß aber sagt er: „Christi Leib essen und sein Blut trinken, das heiße in Christo bleiben und ihn bleibend in sich haben", ja sogar: manducare carnem Christi id est recordari in memoria quod pro nobis caro ejus crucifixa est [4].

---

contrahuntur: non ut baptisma, quoties peccatur, toties repetatur; sed quia ipso, quod semel datur, fit, ut non solum antea, verum etiam postea quorumlibet peccatorum venia fidelibus impetretur. Quid enim prodesset vel ante baptismum poenitentia, nisi baptismus sequeretur, vel postea, nisi praecederet? Hier der Grund der täglichen Erhörung der fünften Bitte des VU. Itemque eleemosynarum largitas et beneficentia quantalibet cui tandem ad dimittenda sua peccata prodesset, si baptismus non esset? Postremo regni coelorum ipsa felicitas, ubi non habebit ecclesia maculam ... quorum erit, nisi baptizatorum?

1) Daß dabei seine Prädestinationslehre mit eingewirkt habe, finde ich in den ang. Schriften nicht ausgesprochen. — Die noch viel schärfere Scheidung der bez. Momente bei Jovinian scheint auf einer völlig spiritualistischen Ansicht zu beruhen.

2) in Ps. 3, 1. c. Adiamant. 12, 3. de doctr. christ. 16. — 3) Orat. in monte 77, 7. tract. in Joh. 26, 15. de civ. D. XXI, 25. Vgl. die Negation: de pecc. merit. et rem. II, 26: quod (catechumeni) accipiunt, quamvis non sit corpus Christi, sanctum tamen est, quoniam sacramentum est. — 4) in Joh. tr. 26, 18. de civ. D. XXI, 25. 4 zu Joh. 6, 57. Serm. 130: manducare heißt refici, bibere = vivere, vitam habere .. tunc autem hoc erit, si, quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritualiter manducatur, spir. manducetur. — de doctr. chr. 16. Dazu tract. in Joh. 25, 12: quid paras dentem et ventrem? Crede et manducasti.

Anderwärts drückt sich Augustin wohl realistischer und dem liturgischen Sprachgebrauch entsprechender aus z. B. ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dat [1]); allein er lehrt ausdrücklich, daß Christus nach dem Hingang zum Vater nur seiner Gottheit, nicht auch seinem an einem bestimmten Ort im Himmel existirenden Leibe nach auf Erden gegenwärtig sei: secundum corpus in coelo est [2]). Er ist also Symboliker im eigentlichsten Sinne, wie er denn auch hier die geistliche Mittheilung ganz von den sichtbaren Elementen trennt [3]). — Dem analog gestaltete sich auch seine Lehre vom Opfer im Abendmahl. Er nennt es sacrificium corporis Christi, sagt auch ohne weiteres, daß da Christi Leib und Blut geopfert werde, meint aber keine wirkliche, wiederholte Opferung des Leibes Christi, sondern es ist ihm das Bild eines zweifachen Opfers, des am Kreuz geschehenen: memoria peracti sacrificii, und der dankbaren Hingabe der erlösten Seele, der Selbsthingabe der Gemeinde in Glauben und Liebe [4]).

Mit dieser seiner Gesammtanschauung steht indessen Augustin ziemlich allein [5]). Die übrigen lateinischen VV. gehen in der von Ambrosius eingeschlagenen Bahn. Leo I. gehört jedenfalls nicht zu den Symbolikern. Denn er ermahnt Serm. 91, 3 (zu Joh. 6, 53): „Ihr sollt an dem heiligen Tische so theilnehmen, ut nihil prorsus de veritate corporis et sanguinis Christi ambigatis, und setzt zum Beweis hinzu: hoc enim ore sumitur, quod fide creditur, und von der Wirkung sagt er, „sie sei keine andere, als daß wir in das Fleisch und

---

1) Die oft angef. Worte: hoc agnoscite in pane, quod pependit in cruce, hoc in calice, quod manavit ex latere wollen sich bei Aug. nicht finden. Sie stehen weder in den Serm. ad neoph., noch de pecc. mer. et remiss. II, 16. — 2) Serm. 264, 4. ep. 187, c. 3 u. c. 13: Christum — ubique totum praesentem esse non dubites tamquam Deum — et in loco aliquo propter veri corporis modum (T. II, p. 835. 848. tr. in Joh. 27: cum sit in coelo, non est in terra). Vgl. Rückert 368. — 3) Doch führt Rückert 370 einige Stellen an, aus denen man für sich genommen auf eine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes schließen könnte. de bapt. c. D. V, 9. Es sind dieß wohl Anklänge an seinen Lehrer Ambrosius. — 4) de civ. D. X, 5. c. Faust. m. XIX, 18 ennar. in Ps. IV, u. T. IV, 19.

5) Nur Fulgentius v. Ruspe, wahrscheinlich auch Facundus v. Hermiane theilen sie, Rückert 373. 374.

Blut, das wir empfangen, übergehen, um nicht nur geistlich, sondern auch dem Fleische nach mit ihm eins zu werden" [1]). Also reale Gegenwart und mündlicher Genuß. Den Ausdruck „Verwandlung" braucht er wohl nicht. Daß derselbe übrigens damals schon häufig in dem späteren Sinne genommen wurde, ersieht man daraus, daß Bischof Gelasius I. von Rom es für nöthig hielt, sich ausdrücklich dagegen zu erklären: „Obwohl wir durch das Sakrament des Leibes und Blutes Christi göttlicher Natur theilhaft werden: tamen non desinit substantia vel natura panis et vini" [2]). Aber Cäsarius v. Arles läßt seine Gegenwart im heiligen Male durch eine wunderbare, schöpferische Wirkung vermittelt werden und spricht (zum ersten Male) die Vorstellung aus, „daß das kleinste Stück des dargereichten Leibes so viel enthalte, als das Ganze, und jedes Theilchen den ganzen Leib: tantum est in exiguo, quantum esse constat in toto.

Mittlerweile hatte sich auch im Abendland die Idee des Opfers im Zusammenhang mit der Verwandlungstheorie weiter ausgebildet. So symbolisch Augustin darüber dachte, so drückt er sich doch auf eine Weise aus, als ob er eine Opferung im eigentlichen Sinne meine, er nennt es sacrificium verissimum, und was darin geopfert wird, den Leib Christi. Als eine allgemein anerkannte Vorstellung setzt er das voraus. Ambrosius hatte gesagt: Christus assistit, quando Christus immolatur; eine ihm zugeschriebene (spätere) Schrift spricht nicht nur die Verwandlung in der stärksten Form aus, sondern combinirt sie aufs engste mit dem Opfer [3]). Leo betrachtet die Abendmahlsfeier als das „das alttestamentliche Passah ergänzende und erfüllende Opfer, in welchem Leib

---

1) Serm. 63, 7. ep. 59, 2. — 2) Münscher I, 504.

3) de sacramentis IV, 5 zu 1 Kor. 11, 26: Memores gloriosissimae ejus passionis et resurrectionis et ascensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, calicem sanctum et panem vitae, et petimus, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum .. sicut suscipere dignatus es sacrificium patriarchae nostri Abrahae .. Indem wir den Tod des Herrn verkündigen, verkündigen wir die Vergebung der Sünden: quotiescunque effunditur sanguis, in remissionem peccatorum funditur .. debeo illum semper accipere, ut semper mihi peccata dimittantur. Opp. Ambr. II, 465. Migne.

und Blut des Herrn Gotte als hostia dargebracht wird", ohne auch nur mit einem Wort auf eine symbolische Oblation hinzudeuten. Die Ausdrücke conficere corp. et sang. Christi und offerre sind bereits ganz allgemein geworden. — Dazu kommt der Gedanke, daß die bei diesem Opfer von der Gemeinde gesprochenen Gebete denen, für welche sie dargebracht werden, zum größten Nutzen gereichen, auch den Seelen der abgeschiedenen Gläubigen. Wir sind dieser Vorstellung schon früher in der griechischen Kirche begegnet [1]), jetzt auch im Abendland. Ausgehend von dem Gedanken, daß die diesseitige streitende Kirche mit der Gemeinde der Vollendeten Einen großen Organismus bilde, schrieb man diesen Fürbitten eine bis ins Jenseits hinüberreichende Kraft zu: „Nimmermehr sind die Seelen der frommen Verstorbenen von der Kirche getrennt, sonst würde bei der Communion des Leibes Christi ihrer nicht gedacht werden".. „Es ist nicht zu läugnen, daß die Seelen der Verstorbenen durch die Frömmigkeit der Ihrigen erleichtert werden (relevari), wenn für sie Fürbitten geschehen oder das Opfer des Mittlers dargebracht wird, oder Almosen in der Kirche gegeben werden", predigt Augustin [2]). An denselben Gedanken schloß sich bei ihm auch der von einer Läuterung abgeschiedener Seelen in der Zeit zwischen dem Tode bis zur Auferstehung an. „Sie werden da aufbehalten in geheimen Kammern, so wie jede entweder Ruhe oder Elend verdient, je nachdem sie gehandelt hat bei Leibesleben [3]). Der durchschlagende Unterschied zwischen ewiger Seligkeit und ewiger Verdammniß, zwischen Gottlosen und Gerechten bleibt; aber unter den letzteren gibt es solche, die noch auf einer sittlichen Mittelstufe stehen, die auf den guten Grund (Christus) auch Heu und Stoppeln bauen. Nach 1 Kor. 3, 13 können nun auch derartige Christen selig werden, jedoch wie durch's Feuer, d. h. nicht ohne den Schmerz, der mit dem Läuterungsfeuer der Trübsal und mit der Hinwegschmelzung der unlautern und irdischen Elemente, die sie noch an sich haben (denn dieß

---

1) Bei Cyrill v. Jerus. cat. myst. 8—10. Da heißt es: „Wenn wir Gotte für Verstorbene, auch wenn sie Sünder sind, Gebete darbringen, bringen wir den für unsere Sünden geschlachteten Christus dar, ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον θεόν. Vgl. Chrysostomus S. 404. — 2) enchirid. c. 30. Serm. 172. — 3) enchirid. c. 10, 110.

sind die Stoppeln), unzertrennlich verbunden ist. Tale aliquid, setzt Augustin hinzu, etiam post hanc vitam fieri, incredibile non est, man kann fragen: ob etwa einige Gläubige durch ein Reinigungsfeuer, je nachdem sie vergängliches Ding mehr oder minder geliebt haben, langsamer oder schneller gerettet werden"[1]). Also ein ignis purgatorius nach dem Tode. Gerade denjenigen nun, die in diese Kategorie fallen, sind die Fürbitten, Oblationen und Almosen der Kirche sonderlich von Nutzen. „Denen sie aber nützen, nützen sie dazu, ut sit plena remissio aut certe tolerabilior fiat ipsa damnatio"[2]). Nur erst als eine Vermuthung spricht das Augustin aus. Er läßt es zweifelhaft, ob es nicht mit dem Feuer des Weltgerichtes zusammenfalle. Aber schon Cäsarius beschreibt das Feuer, von welchem 1 Kor. 3, als ein solches, durch welches diejenigen, so noch geringere ungebüßte Sünden haben, longo tempore cruciandi sunt, ut ad vitam aeternam sine macula et ruga perveniant, während die mit schweren Sünden beladenen in das ewige Feuer des Todes gestürzt werden[3]).

Alle diese Momente faßt dann Gregor der Große in Eins zusammen. Er lehrt im Abendmahle eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, wozu der heilige Geist durch seine Infusion bei der Consecration die irdischen Elemente macht. Jeder einzelne Christ, der es empfängt, mit welcher Gesinnung immer, genießt den Einen Leib des Herrn, jeder das Ganze: in singulis portionibus totus est Christus. Und dieses Sakrament ist zugleich ein Opfer, — ein sich stets wiederholendes Opfer (quotidianum immolationis sacrificium) zu unserer Versöhnung: „So oft wir ihm das Opfer seines Leidens darbringen, so oft erneuern wir seine Passion zu unserer Absolution"[4]). Allerdings hat dieses Opfer auch nach Gregor eine innerliche Seite. Es ist dabei darauf abgesehen, daß wir uns selber in Reue und Buße Gotte darbringen, in Hingabe des Herzens und Vergebung gegen Andere uns selbst zur Hostie machen; dann erst kommt es zu gute; aber diese subjective Seite fällt mit der objectiven in Eins zusammen. In ihm wieder-

---

1) enchir. c. 69. de div. quaest. T. VI, 156. — 2) A. a. O. c. 110. Zum Ganzen de civ. D. XXI, 24. 26. — 3) Baur, D.-G. 2, 1 S. 433.
4) Lib. sacrific. V.

holt sich der Tod des Eingeborenen, welcher, obgleich er als der Auferstandene nicht mehr stirbt, in sich unsterblich und unvergänglich lebend (vivens) doch pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur [1]). „Kein Gläubiger kann zweifeln, daß in dem Augenblicke solchen Opfers bei der Stimme des Priesters sich der Himmel öffne und die Chöre der Engel herabsteigen, daß das Irdische mit dem Himmlischen verbunden und das Sichtbare mit dem Unsichtbaren eins wird". Es wirkt Vergebung der Sünden auch für die Verstorbenen, Befreiung aus irdischer und geistlicher Gefangenschaft, Linderung oder Vorbeugung des Fegfeuers. Die Gebete, die dabei für Lebende und Todte dargebracht werden, haben eine sonderliche Kraft. Doch fällt hier Communion und Immolation noch in Eins zusammen, und auch der Gedanke eines sacrif. memoriae klingt noch immer durch [2]).

Damit stehen wir am Schluß.

---

[1]) Dial. IV c. 58. — [2]) A. a. O.: ejus quippe ibi corpus sumitur, cujus caro in populi salutem partitur, ejus sanguis non jam in manus infidelium sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus, quale sit hoc nobis sacrificium, quod absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur. Sein canon missae ist die bleibende Grundlage der römischen Liturgie geworden. Lau: Greg. der Gr. 486.

Abschluß und Uebergang ins Mittelalter.

Es war die Aufgabe der nunmehr von uns durchlaufenen Periode, die großen Centraldogmen aus dem christlichen Gemeinglauben herauszuarbeiten. Diese Aufgabe hat sie, wenn auch nicht vollständig, doch zum größern Theile gelöst. Die griechische Kirche hat die auf der objectiven Seite des Christenthums liegenden Momente, die Dogmen von der Gottheit des Sohnes, von der Trinität und von der Person Christi herausgebildet; die abendländische hat das erfahrungsmäßige Bewußtsein der Sünde und Gnade, göttlicher Gnadenwirksamkeit und menschlicher Thätigkeit ins Wort gefaßt und symbolisch fixirt; insbesondere die eminente Bedeutung der freien Gnade Gottes in Christo für das Heil des Menschen hat sich herausgestellt: Alles dieß unter langen schweren Kämpfen mit grundstürzenden Irrthümern. Die Resultate dieser Arbeit werden als unveräußerlicher Erwerb auf die Folgezeit übergehen.

Neben diesen Centraldogmen hat sich uns auch eine Fülle von Erkenntnissen, Anschauungen, Gedanken über die darum her liegenden Stücke des christlichen Glaubens, über Erlösung und Versöhnung, über Sakramente, Heilsaneignung und christliches Leben dargeboten: noch nicht abgeschlossene Dogmen, erst Ansätze dazu, — theils im harmonischen Zusammenklang mit dem großen Hauptdogma, gesunde Schößlinge an dem reifenden Baum der christlichen Erkenntniß, theils aber auch unevangelische, falsch gesetzliche, hierarchische, von einer äußerlichen Auffassung des Christenthums zeugende Auswüchse. Der folgenden Periode bleibt also noch Arbeit genug. Es wird sich fragen, welche von diesen Elementen den Sieg behalten.

Als die wichtigsten Angelpunkte, durch welche hindurch der Uebergang aus der alten Kirche in das Mittelalter sich vermittelte, sind zu bezeichnen Johannes v. Damaskus, Aur. Augustinus und der pseudonyme Dionysius Areopagita.

Johannes hat in seinem Hauptwerk, der ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρϑ. πίστεως, den gesammten Stoff der griechischen Theologie zusammengefaßt und systematisch zusammengeordnet, in einfacher Reihenfolge und unter reichlichster Benützung der namhaftesten Väter. Aus ihnen, namentlich aus Athanasius, Basilius, Gregor v. Nyssa, Chrysostomus (auch Dionys. Areop.), ganz besonders aber aus Gregor v. Nazianz, dem Theologen, entnahm er sowohl das Material als die Beweismittel, häufig in wörtlicher Anführung. Eigenthümlich ist ihm nur die sorgfältige, schulmäßige Begriffsbestimmung und die scharfsinnige, dialektische Behandlung einiger Dogmen, wobei er dem Aristoteles und Porphyrius folgt. In der Christologie B. 3 hat er das Meiste geleistet; in B. 4 die Lehren von den Sakramenten eingehender, die von Glauben, Heilsordnung, Heiligung u. s. w. nur dürftig und ungenau erörtert. In der griechischen Kirche erlangte seine Dogmatik ein fast symbolisches Ansehen. Der mittelalterlichen Scholastik hat sie vornehmlich die Kenntniß der morgenländischen Theologie vermittelt [1]).

In noch weit höherem Maße gilt dieß von Augustin (mit Ambrosius). Denn dieser geistvollste aller Väter hat außer der Trinität die sämmtlichen anthropologischen Lehrstücke selbstständig und aufs scharfsinnigste durchgearbeitet, man kann wohl sagen, den gesammten dogmatischen Stoff thetisch, speculativ, apologetisch und polemisch verarbeitet, und nach allen Seiten über alle dogmatischen, ethischen und kirchlichen Fragen einen reichen Schatz in seinen zahlreichen Schriften niedergelegt. Es ist aber nicht blos diese Detailarbeit, was seine Bedeutung erhöht ist seine ganze einheitliche Anschauung von dem Wesen des Christenthums, als der tiefinnigen, persönlichen und zugleich kirchlich

---

1) S. den eingehenden Art. von Landerer in Herzog's Real-Encycl. Bd. VI, 745: „Johannes gehört durch seine Art und Weise überhaupt jener Uebergangszeit an zwischen der productiven Periode der alten Kirche und der systematisch verarbeitenden, dialektischen der mittelalterlichen Scholastik, welche Uebergangszeit einen überwiegend receptiven, compilirenden, traditionalistischen Charakter an sich trägt".

vermittelten Glaubens-, Liebes- und Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott — die Versenkung in die Tiefen des religiösen Gemüthes, der Zug der mystischen Intuition, der seiner dialektisch-scholastischen Behandlungsweise der Gegenstände zur Seite geht. So ist er die höchste Autorität für das Mittelalter, der Vater der Scholastik und (wenigstens indirekt) der Mystik geworden.

Ersterer vornehmlich dadurch, daß er neben dem religiösen Inhalt auch ein Prinzip der wissenschaftlichen Methode aufstellte, welches für die Zukunft maßgebend geworden ist. Es ruht, ähnlich dem origenischen, auf der Gewißheit, die Augustin schon aus der Beschäftigung mit dem Platonismus aufgegangen war, daß es eine objective absolute Wahrheit gebe, für welche die menschliche Vernunft das Organ ist [1]); auf seinem spätern Standpunkte faßt es sich in die beiden Sätze zusammen: fides praecedit intellectum; nisi credideritis, non intelligetis, und: intellectus est merces fidei [2]). Der Inhalt der fides ist die götlich geoffenbarte Heilswahrheit, wie sie in der heiligen Schrift niedergelegt und in der kirchlichen Lehre ausgeprägt ist. Dieses Object hat der Glaube zunächst einfach hinzunehmen — alles Glauben und Wissen beruht im letzten Grunde auf Autorität; von da aus aber kann und soll es auch zum Wissen kommen. Die Vernunft soll diesen Inhalt, der selbst, weil göttlich geoffenbart, wesentlich vernünftig ist, denkend erfassen, durchdringen, spekulativ begreifen, und es so zum intelligere bringen, dessen höchstes Ziel die göttliche Trinität, und welches eine höhere Stufe als der blose Glaube ist: tempore autoritas, re autem ratio prior est [3]). Die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß beruht im Allgemeinen darauf, daß ein absoluter Gegensatz zwischen dem göttlich Geoffenbarten und der in ihrem innersten Grunde gottverwandten menschlichen Vernunft nicht besteht, das Gelingen aber ist nicht nur durch die Energie der

---

1) Ausführlich in Ritter's Geschichte der christl. Philos. Bd. 2, 217 ff. 238.
2) ep. ad Consent. 120, 5: fides praecedit rationem, qua cor mundatur .. ratio vera ad intelligentiam perducit, cui fides animam praeparat; habet et fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse, quod nondum videt. — 3) Porro autem, qui vera ratione jam quod antea credebat intelligit, profecto praeponendus est ei, qui cupit adhuc intelligere, quod credit. — contra Cresconium gram. Ueber Werth und Grenze der Dialektik, T. IX. de doct. christiana, Anleitung zum Schriftverständniß.

intellectuellen Thätigkeit, es ist zugleich durch den Willen, durch die liebende Versenkung in den Gegenstand bedingt. Denn wahrhaft erkannt wird das Göttliche so weit als man es erlebt [1]). Auf diesem Wege kann es geschehen: ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias.

Bei der Darstellung verfährt dann Augustin so, daß er überall von der Schrift, als von der höchsten Autorität, ausgeht, — er ist ein Schrifttheologe wie keiner vor ihm; aber die Autorität der Schrift beruht ihm doch wieder auf der der Kirche, die ihm dieselbe überliefert und verbürgt, und so stehen bei ihm die beiden Sätze, ohne sich auszuschließen, nebeneinander: ego vero evangelio non crederem, nisi ecclesiae catholicae me moveret autoritas, und: solis eis scripturarum libris, qui canonici appellantur, hunc honorem deferre (didici), ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmiter credam. In Schrift und Kirche lebt derselbe Geist. — Daneben bedient sich Augustin stets auch der Dialektik, die er aus seinen platonisch-aristotelischen Studien gewonnen hat, mit Meisterschaft, insbesondere liebt er die Distinction und Fragform, und ist dadurch auch formell das Vorbild der Scholastik geworden.

Der dritte, Dionysius Areopagita, ein fingirter Name, wird gewöhnlich als der Begründer der mystischen Theologie im engeren Sinne bezeichnet. Seine berühmten Schriften: de divinis nominibus, de hierarchia coelesti und de hierarchia ecclesiastica, erst seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts bekannt, gehen auf den späteren Neuplatonismus (insbes. auf Proklus † 488) zurück, und enthalten ein wunderliches System, welches in einer Vermischung neuplatonischer und christlicher Ideen besteht, oder vielmehr eine Einkleidung des Neuplatonismus in christliche Formen ist.

Der Grundgedanke des Systems ist, daß das höchste Ziel der Spekulation die unmittelbare Anschauung des Absoluten, das Absolute selbst aber das schlechthin Eine, Einfache und Bestimmungslose sei, — ein Sein, welches zwar Grund alles Seienden, selbst aber über alles Seiende weithin hinaus, ein schlechthin qualitätsloses Sein, ein

---

1) de morib. eccl. cath. 47: vita aeterna est totum praemium, cujus promissione gaudemus .. quid ergo agendum est, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena charitate diligamus.

Sein = Nichtsein ist: das Ueberseiende, Unnennbare. Alles concrete Sein ist Ausfluß aus diesem Letzten, ähnlich der Ausstrahlung aus der Sonne: eine unendliche Reihe geistiger, himmlischer, engelischer Potenzen bis zu den Menschen und den leblosen Wesen herunter, durch deren Gesammtheit hindurch das Eine Absolute sich darstellt und offenbart. — Aehnlicher Weise besteht auch in der Kirche eine Stufenreihe von Ordnungen (Hierarchen, Priester, Liturgen) und von Weihungen, heiligen Gebräuchen (Sakramenten), welche das Uebersinnliche abzubilden und zu ihm aufzuführen den Zweck haben.

Die Aufgabe nun ist, durch all diese Stufen hindurch und mittelst ihrer zu dem Letzten und Höchsten emporzudringen. Der Weg dazu aber ist nicht der des verstandesmäßigen, reflectirenden Denkens, sondern ein theils intellectueller, theils praktischer Prozeß, näher, er ist der Weg der Verneinung und Bejahung, der Abstraction von allem Sichtbaren, Sinnlichen, und der Erhebung darüber mittelst ethischer Reinigung von allem Irdischen, wodurch man zum unmittelbaren Schauen (unio mystica) aufsteigt, oder vielmehr in den absoluten Grund sich versenkt, der ein heiliges, unaussprechliches Dunkel ist (*κάθαρσις, φωτισμός, τελείωσις*). Die Weisheit, die diesen Weg lehrt, ist die mystische Theologie. Der Mönch Maximus hat diese Schriften des Areopagiten, die eine so seltsame Mischung von philosophisch-pantheistischen und phantastischen Elementen sind und bald zu großem Ansehen gelangten, commentirt, Joh. Scotus Erigena in's Lateinische übersetzt[1]).

---

1) Vgl. Baur, K.-Gesch. II, 59 ff. Herzog's Real-Encyc. und Jahrb. f. d. Theologie Bd. XI, Heft 2 (1866) v. Steitz.

1170105

Thomasius
Die christliche dogmengeschichte.

Trygve R Skarsten

Volum

lume 2

Klaiber

Dogmengeschichte.

Die
Christliche Dogmengeschichte

als

Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs

dargestellt

von

D. Thomasius,

Geheimen Kirchenrath und ordentl. Professor der Theologie in Erlangen.

†

Zweiter Band.
Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1876.

Die

Dogmengeschichte

des Mittelalters und der Reformationszeit

dargestellt

von

D. Thomasius,

Geheimen Kirchenrath und ordentl. Professor der Theologie in Erlangen.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1876.

Druck von E. Th. Jacob in Erlangen.

Vorwort.

„Ob und wie bald es mir gelingen wird, in einem zweiten Bande das Mittelalter und die Reformationszeit, wofür die Vorbereitungen vorliegen, vollständig zu bearbeiten, hängt von dem ab, was mir noch an Kraft und Lebenszeit zu schenken Gott gefällt".

Mit diesen Worten schloß am 11. April 1874 der Verfasser des vorliegenden Werkes die Vorrede zum ersten Bande. Er arbeitete seitdem unermüdlich, soweit seine sinkenden Kräfte es gestatteten, an der Vollendung der Aufgabe; noch seine letzten wissenschaftlichen Gedanken galten diesem Lieblingswerke seines Lebens. Aber es war ihm nicht vergönnt, den Abschluß zu schauen. Ehe er die in der Ausarbeitung noch vorhandenen Lücken ausfüllen und zur letzten Feile die Hand anlegen konnte, nahm ihn Gott am 24. Januar 1875 hinweg.

Es ist der Wunsch meines theuren Lehrers und Collegen gewesen, daß ich sein hinterlassenes Manuscript, so weit nöthig, ergänzen und zum Drucke fertig machen möchte. Der Ausführung dieses Wunsches habe ich mich unterzogen, sobald meine Zeit es gestattete. Selbstverständlich mußte ich es dabei als meine Aufgabe ansehen, den Lesern möglichst die Arbeit

des seligen Verfassers zu bieten und Eigenes, wo es irgend ging, fern zu halten. Ich habe mich daher bei dem mir übergebenen Manuscript auf genaue Durchsicht des Textes wie der Anmerkungen beschränkt, nur hie und da leichte Satzveränderungen mir gestattet und auch an Literatur nur von dem seit des Verfassers Tode Erschienenen das Beachtenswerthe nachgetragen. In Ausfüllung der Lücken ließ ich mich von derselben Rücksicht leiten und die Durchführung ward mir dadurch erleichtert, daß ich zwei gutgeschriebene Collegienhefte aus dem letzten Jahrzehnt in Händen hatte. Thomasius hat in seinen Vorlesungen ziemlich denselben Gang innegehalten, wie in diesem Werke. Den konnte ich also entnehmen und auch einigermaßen den Umfang des noch Auszuarbeitenden berechnen. Darnach habe ich mich gerichtet. Möchten diese Ergänzungen nicht als ein zu fremdartiger Bestandtheil in dem Werke erscheinen!

Alles von mir Eingefügte, besonders S. 121—124, 130—170, 210—213, 429—444, ist durch eckige Klammern [—] kenntlich gemacht.

Das Register verdankt der Leser dem Fleiße des Herrn Stud. W. Rosenbauer.

Erlangen, den 21. April 1876.

D. G. Plitt.

Inhalt.

Zweite Hauptperiode.

Die Kirche des Mittelalters.

Das Mittelalter.

Johannes von Damaskus bezeichnet den Schlußstein der Entwicklung in der griechischen Kirche. Getrennt von der abendländischen setzte sie ihr kümmerliches Leben noch eine Weile fort: innerlich in einzelnen unfruchtbaren Streitigkeiten (Monotheletismus, Bilderstreit u. s. w.) sich zersplitternd, äußerlich von dem Erzfeind des Christenthums, dem Muhamedanismus bedroht. Für unsere Aufgabe hat sie weiter keine Bedeutung mehr. Wir sind von nun an ausschließlich an das Abendland gewiesen.

Hier war unter den eisernen Tritten der Völkerwanderung das römische Reich allmählig zum größeren Theil zusammengebrochen und die germanischen Nationen traten nun auf den Schauplatz der Weltgeschichte, Völker von einer edeln, lebensfrischen Natur, mit tiefem, reichem Gemüthe, mit den Tugenden der Treue und „Fidelität" begabt, und damit recht eigentlich für das Christenthum prädisponirt [1]), — aber rauh und uncultivirt wie die Länder, aus denen sie gezogen waren. Ueber das weite Gebiet des römischen Reiches verbreiteten sich ihre einander drängenden Schaaren, über die Donauländer, den Rhein aufwärts und abwärts, nach Italien, Gallien, Hispanien bis hinüber nach Afrika, und unter den Verheerungen, die sie anrichteten, sank auch die christliche Kultur zusammen bis auf einzelne Reste, welche die Anknüpfungspunkte werden sollten zwischen der alten und der mittleren Zeit.

Insonderheit die römische Kirche war durch alle sie überfluthenden Stürme hindurch stehen geblieben, ja sie hatte in sofern an Bedeutung gewonnen, als sie im Abendlande unbestritten die erste Stelle einnahm und um so höher steigen mußte, je mehr die morgenlän-

---

*) S. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 1, 248 ff.

dische zerfiel. Der Stuhl Petri ragte da über alle anderen Bischofssitze hoch empor und war bestimmt, die Vermittlung zu bilden, durch welche die christliche Bildung zu den germanischen Völkern hinübergeleitet werden sollte. Gregor der Große († 604) bezeichnet ganz diese Stellung. Er schließt die Reihe der alten Väter und beginnt die Reihe der römisch-katholischen Kirchenfürsten, man könnte sagen: er ist der letzte Kirchenvater und der erste römisch-katholische Papst.

Außerdem waren es vornehmlich die irischen (gälischen) und britannischen Klöster, in welchen sich die Ueberbleibsel der alten christlichen Kultur erhalten hatten, wo von frommen Mönchen die heiligen Schriften gelesen und Werke griechischer und lateinischer Väter gesammelt und aufbewahrt worden waren. In ihnen erwachte (seit 500) ein lebendiger Missionsgeist, der seine Sendboten nach dem unwirthlichen Wasgau, der Schweiz, dem Mittel- und Oberrhein, nach dem nördlichen Frankreich u. s. w. herübersandte und vielerorten Cönobien gründete, die, unabhängig von Rom, das Christenthum verbreiteten [1]). Auch in den Donauländern, unter den Alemannen, am Oberrhein und in Spanien waren mannigfache Reste des Christenthums stehen geblieben und leuchteten einzelne ausgezeichnete Bischöfe wie Sterne in der Nacht. Ueberhaupt war der Boden, auf dem sich die germanischen Nationen niederließen, insofern vom Christenthum tingirt geblieben, als die Eroberer dasselbe nicht nur nicht ausrotteten, sondern selbst die rechtlichen und kirchlichen Ordnungen der Besiegten stehen ließen; sie vermischten sich allmählig mit ihnen.

Von den bezeichneten Punkten aus und auf mannichfaltigen Wegen drang also das Christenthum in die germanischen Stämme ein, in die einen früher, so vornehmlich die Franken, den mächtigsten derselben, in die andern später, und man kann die Zeit von Chlodwig (495) bis auf Karl d. Gr. als diejenige Periode bezeichnen, in der sich die Christianisirung derselben vollzog. Für sie alle sollte das Christenthum der Sauerteig werden, der ihre noch rohe Natur durchdrang, das Lebensprinzip, aus dem sich ihre ganze religiöse und nationale Eigenthümlichkeit entwickeln sollte. Wie ein Reis, das

1) Columban, Gallus, Emmeran, Kilian, Rupert, Willebrord u. s. w. s. Rettberg a. a. O.

einem alten Stamme eingepfropft wird, war es der griechisch-römischen Welt mitgetheilt worden, der germanischen wird es eingepflanzt wie eine lebenskräftige Wurzel, die erst den Baum aus sich hervortreiben soll.

Durch den Umstand aber, daß, wenn auch nicht die Bekehrung, doch die kirchliche Organisirung und Zusammenfassung dieser Germanen unter den Einflüssen Roms geschah, geriethen sie frühzeitig in ein Abhängigkeitsverhältniß zu dem päpstlichen Stuhl. Insbesondere war es Bonifacius, der seine ganze methodische erfolgreiche Thätigkeit darauf richtete, eine auf festen Grundsätzen und Einrichtungen beruhende deutsche Kirche zu gründen und dieselbe für diesen Zweck in die unmittelbarste Beziehung zur römischen Kirche zu setzen, die in ihm, dem Angelsachsen, schon nach den Traditionen der englischen Kirche (Gregor d. Gr. und Augustinus) einen ihrer treuesten Verehrer hatte"[1]). Durch ihn wurde der bereits vorhandene Begriff von der göttlichen Autorität des Episkopates, als des Inhabers der gesammten Kirchengewalt, von seiner mittlerischen Stellung, von dem gegliederten Organismus der Hierarchie, und von dem Papste, als dem Vikar Petri (noch nicht Christi) in den der abendländischen Kirche neugewonnenen Gebieten eingebürgert. Und es will schon hier daran erinnert sein, wie sehr diese Beeinflußung die ganze weitere Entwicklung der Kirche des Abendlandes zunächst in Verfassung und Ordnung, hernach auch im Dogma bedingen mußte.

In welcher Form hat nun der germanische Westen den christlichen Glauben überkommen? Die Antwort ist: nicht in der Gestalt einer noch flüssigen, mündlichen Ueberlieferung, auch nicht eines sich erst ausgestaltenden Glaubens, sondern in der Form eines fertigen Lehrbegriffs. Die Arbeit der Dogmenbildung war zum größeren Theile bereits vollendet, die Ergebnisse derselben lagen in festen ausgeprägten Bestimmungen vor, eine ganze Reihe von Dogmen war zum symbolischen Abschluß gelangt, durch kirchliche, theilweise sogar staatliche Gesetze sanctionirt. In dieser fest ausgeprägten Gestalt ging also der christliche Glaube auf die Germanen über, und die Aufgabe war nun nicht, in dem Allen wieder von

---

[1]) S. Rettberg a. a. O. 337- 412. — Baur, KG. des Mittelalt. 9 ff.

vorn anzufangen, sondern das Ueberlieferte sich anzueignen, zu assimiliren und auf Grund desselben weiter zu bauen. Es liegt daher im ganzen Gang der Geschichte begründet, daß sich das Mittelalter zuvörderst mit der Sammlung und Aneignung des überkommenen Stoffs beschäftigte — und es währte bei dem allgemeinen Bildungsstand jener Bevölkerungen, und bei dem Mangel an wissenschaftlicher Vorbildung unter der Geistlichkeit lange, bis es zur Aneignung auch nur der Elemente christlicher Bildung kam. Man denke nur an die Zustände im Frankenreich. Dann erst ging es an das Durchdringen, Verarbeiten und Systematisiren des Ueberlieferten, und hierin hat allerdings das Mittelalter Glänzendes geleistet (die Scholastik). An Anlaß zu weiterer dogmenbildender Thätigkeit fehlte es auch nicht, denn neben den bereits symbolisch zum Abschluß gekommenen Dogmen waren andere erst in der Entwicklung begriffen, oder kaum in Angriff genommen, wie die soterologischen und soteriologischen (Versöhnung, Rechtfertigung, Heilsordnung, Sakrament). Aber gerade hier hatten sich bereits manche, den ächt christlichen Prinzipien widersprechende Elemente namentlich auf dem Gebiete der Praxis festgesetzt: eine große Aeußerlichkeit des kirchlichen Lebens, eine Ueberschätzung der klösterlichen Frömmigkeit und Askese, eine übertriebene Werthschätzung einzelner angeblich verdienstlicher Leistungen, — kurz, ein starker gesetzlicher Zug hatte sich weithin geltend gemacht. Und so lag die Gefahr nahe, daß jene Elemente auch auf die Doktrin, in die sie ja bereits sich einzuschleichen begonnen hatten, eine schädliche Rückwirkung äußern würden. Dazu kommt dann noch ein weiteres durchschlagendes Moment, welches den ganzen Charakter dieser Zeit und die ganze religiöse Anschauung derselben bestimmte: die Gestalt, welche die Idee der Kirche im Abendland und insonderheit in den römischen Bischöfen gewonnen hatten. Es ist dies die Idee der römisch-katholischen Kirche mit dem Papst an der Spitze, wie wir sie bereits am Schluß der vorigen Hauptperiode sich haben bilden sehen (Leo, Gelasius, Gregor d. Gr.) und wie sie sich nunmehr mit energischer Consequenz entwickelte. In dem Maße als dieß geschah, kam auch die ganze Dogmenbildung in die Hände dieser Kirche, und die Folge war, daß hinter ihrer Autorität das Ansehen der heil. Schrift (faktisch) zurücktrat, der Glaube an Christum zum Annehmen der formulirten Lehre, ja

zum Gehorsam gegen die Institutionen der Kirche umschlug, das ganze Christenthum je mehr zu einer großartigen Gesetzesanstalt und zu einer völkerbeherrschenden Monarchie ausartete. Damit hing es zusammen, daß der bereits verworfene, aber noch nicht völlig überwundene Semipelagianismus wieder aufkam und im Bunde mit den kirchlich-hierarchischen Tendenzen auf die gesammte Dogmenbildung Einfluß übte. Eine Umbildung des Lehrbegriffs im Sinn und Geist der Hierarchie stand in Aussicht. Dieß will nicht so verstanden sein, als ob diese schlimmen Folgen sofort eingetreten wären — selbst die Idee des römischen Kirchenthums hat sich nur allmählig entwickelt und nur unter harten Kämpfen mit den staatlichen Mächten durchgesetzt, — was wir davon sagten, sind vorgreifende Folgerungen, die ihren Nachweis später erwarten: aber der ganze Zug der Zeit drängte dahin.

So ist es denn gekommen, daß die Lehrbildung im Mittelalter nicht mehr das Bild eines organischen Fortschritts wie in der alten Kirche darbietet, vielmehr eher das Bild einer Verbildung, einer Hineinbildung in die Prinzipien des Hierarchismus und Ergismus. Insbesondere auf der subjectiven Seite der christlichen Lehre, also an den Punkten, die von der alten Kirche noch nicht symbolisch fixirt waren, zeigt sich dieses allmählige Verderbniß; gesundere Fortbildung nur an ein paar vereinzelten Dogmen. Deshalb bietet auch das Mittelalter für unsere Aufgabe, welche nicht Darstellung der Theologie, sondern des kirchlichen Lehrbegriffs ist, verhältnißmäßig nur Weniges dar.

Alles Hiehergehörige fällt in die Zeiträume von Gregor I. bis Gregor VII., und von dem letzteren an bis zur Reformation [1]). In diese zwei Abschnitte theilt sich die Dogmengeschichte des Mittelalters, und diese Eintheilung trifft mit dem Gang der allgemeinen Geschichte zusammen.

---

[1]) Diese Grenze will für d. Folgende wohl beachtet sein.

Erster Abschnitt.

Das siebente bis elfte Jahrhundert.

Wir können diesen Abschnitt als eine Periode des Uebergangs bezeichnen. Es befindet sich noch Alles im Fluß der Sammlung und Ergänzung des von der Patristik überlieferten Stoffs. Die dogmengeschichtliche Bewegung betrifft solche Lehren, die in der alten Kirche noch nicht zum völligen Abschluß gekommen waren: die Christologie, die Prädestination und das Abendmahl[1]).

I. Der adoptianische Streit.

Der adoptianische Streit führt uns an die Grenze der altkirchlichen Christologie, aber ohne sie zu fördern, zurück[2]). Es war die Frage: in welchem Sinne Christus seiner menschlichen Natur nach Sohn Gottes sei, ob naturâ sive adoptione. Wir wissen nicht näher, was den spanischen Bischof Elipandus von Toledo veranlaßte, diese Frage bei dem Bischof Felix von Urgel (einem Städtchen in den Ostpyrenäen) in Anregung zu bringen und damit eine tiefgreifende Controverse zu entzünden. Viele spanische Bischöfe schlossen sich dem achtzigjährigen, in hohem Ansehen stehenden Elipandus und dem jüngeren Felix an. Die fränkische Kirche trat ihnen entgegen. Auf mehreren Synoden, zu Regensburg 790, zu Frankfurt 794, zu Aachen 799 wurde darüber verhandelt, zahlreiche Streitschriften gewechselt[3]), selbst der König Karl ließ sich persönlich darauf ein.

---

1) Auch der Unterschied zwischen Cardinal=Dogmen und Peripherischem fällt weg.

2) [In der Vorlesung hat der Vfr. den adoptianischen Streit in unmittelbarem Anschlusse an den monotheletischen behandelt.] — 3) Die bedeutendsten sind die von Alcuin und Agobard v. Lyon. Die hiehergehörige Literatur in den Werken Alcuin's.

Die Tendenz der Adoptianer war, der Menschheit Christi innerhalb der Personeinheit eine selbstständigere Stellung, als die kirchlich gewordene Lehre ihr zu gewähren schien, zu sichern; das Resultat, daß sie auf eine nestorianisirende Auffassung hinauskamen. Eins mit den Gegnern in dem Bekenntniß, daß Christus sowohl seiner göttlichen als seiner menschlichen Natur nach der Sohn Gottes sei, stellten sie die Behauptung auf, daß er als Mensch es nicht in derselben Weise sei und sein könne, wie er es als Gott ist. Als Gott ist er der wahre wesentliche Sohn Gottes, von Natur (nicht durch Gnade), aus dem Wesen des Vaters gezeugt (filius Dei proprius et naturalis), als Mensch ist er Sohn nicht von Natur, sondern vermöge eines Aktes der Gnade Gottes, die ihn, den in der Zeit gezeugten, von der Jungfrau durch den heil. Geist empfangenen, zum Sohne angenommen, in die Würde und Ehre der Gottessohnschaft aufgenommen habe, secundum dignitatem et adoptionem, mithin auch Gott nicht wesentlich, sondern nur dem Namen nach, nuncupative [1]). Eben durch diese Adoption habe der Gottessohn den Menschensohn aufs innigste dergestalt mit sich vereinigt, daß er Gottes Sohn wurde (in Dei filio verus filius), weshalb denn Christus Eine Person zu nennen sei [2]). Der Hauptsatz also: Christus, seiner Menschheit nach filius Dei adoptivus.

Der Hauptgrund, den die Adoptianer dafür einsetzten, war: daß eine Zeugung aus Gott weder ein Akt der Freiheit noch der Nothwendigkeit, sondern nur des göttlichen Wesens (der Natur) sein könne, und daß aus dem Wesen der Gottheit nicht ihm nicht Wesensidentisches, Zeitliches, Geschöpfliches gezeugt, sondern nur Wesensverschiedenes, Kreatürliches von ihr gesetzt werde, aus Gnaden, freiem Willen, göttlicher Vorherbestimmung und Aufnahme. Wie

---

[1]) Schreiben der Adoptianer an die gallischen Bischöfe (Alcuini Opp. II): Credimus et confitemur Deum Dei filium, lumen de lumine, Deum verum ex Deo vero, ex patre unigenitum sine adoptione; primogenitum vero in fine temporis, verum hominem assumendo de virgine in carnis adoptione; unigenitum in natura, primogenitum in adoptione et gratia. — [2]) Alcuini adversus Felicem libri VII, lib. I, 1: novo et inaudito sanctae Dei ecclesiae nomine nuncupativum Deum nominare illum non timet, dividens Christum in duos filios, unum vocans proprium, alterum adoptivum, et in duos Deos, unum verum Deum, alterum nuncupativum Deum.

also Christus als Gott aus der Substanz Gottes erzeugt ist, so ist er als Mensch aus dem Fleische der Maria geboren. Mit der Negation dieser Sätze werde entweder der Unterschied zwischen Gottheit und Menschheit in Christo, oder seine wahre Menschheit geleugnet [1]). Eben damit löse man seine so tröstliche Aehnlichkeit mit den Gläubigen auf. Wie könnten wir Glieder Gottes oder Christi nach seiner Gottheit werden? [2]). Auch auf die Väter und auf die Schrift beriefen sich die Adoptianer für ihre Lehre, z. B. auf 1 Kor. 11, 3. Matth. 19, 17. Joh. 1, 14. 1 Joh. 3, auf Luc. 2, 52, auf den Unterschied zwischen Eingeboren und Erstgeboren u. s. w. Aber weder jene dialektischen, noch diese exegetischen Argumente konnten die Gegner überzeugen; die angeführten Synoden verwarfen den Adoptianismus als eine Erneuerung des Nestorianismus.

Und, auf den Hauptpunkt hin angesehen, mit Recht. Denn er setzt in Christo, indem zwei Söhne Gottes, ein zwiefaches Ich, zerreißt also die Personeinheit.

Doch ist es schwierig zu sagen, in welchem Sinne. Denn einmal bleibt es unklar, wie sich nach ihm die assumtio und adoptio verhalte, indem beide bald in eins zusammenzufallen, bald letztere erst mit der Taufe einzutreten scheint; und dann: ob die Unterscheidung der zweifachen Sohnschaft sich decke mit dem Unterschied der Naturen, oder ob sie in die beide zusammenfassende Person selbst hineinfalle, was ich für das Wahrscheinliche halte, weil doch die Adoptianer die Einheit der Person bestimmt bekennen und festhalten zu wollen erklären, also etwa Ein Ich mit einem Doppelbewußtsein? Zu einem einheitlichen, gottmenschlichen Subject haben sie es jedenfalls nicht gebracht. In der That scheint auch Felix seiner Sache selbst nicht recht gewiß gewesen zu sein, weil er seine Lehre mehrmals widerrufen und dann wieder aufgenommen hat.

Eine Förderung der Christologie überhaupt hat diese ganze Controverse nicht ausgetragen; eher eine Sistirung ihrer Fortbewegung, sofern man von da an das Uebergewicht des Göttlichen noch ängstlicher als bisher festhielt [3]).

---

1) Bei Alcuin cont. Fel. III, c. 2, c. 7, c. 17. IV, 2. — 2) II, 4. 11.

3) [Vgl. dazu Bach, die Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1873, I, 103 ff., und Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, Berlin 1875, I, 10.]

Anders verhält es sich mit dem tief eingehenden Streit über die Prädestination, der uns auf Augustin zurückführt.

II. Der prädestinatianische Streit.

Der Anfang unserer Periode ist noch ganz von Augustin beherrscht. Er galt dem Abendlande als die höchste Autorität, als Muster und Vorbild der Orthodoxie, die Abweichung von ihm als Häresie. Aber die Augustinische Lehre von der absoluten Prädestination, — diese zwar nicht kirchlich sanctionirte, aber auch noch nicht überwundene Seite seines Systems widerstrebte fortwährend dem ethisch-religiösen Bewußtsein, und darum blieb auch der von der Kirche verurtheilte Semipelagianismus noch immer eine Macht. Wie sein Schatten ging er dem Augustinismus zur Seite. Dazu kam, daß besonders unter den Mönchen neben den augustinischen Schriften auch die des Cassian in Brauch und Ansehen standen, Schriften, die vom semipelagianistischen Geiste durchdrungen, eine Hauptquelle desselben waren; ferner das Gewicht, das man überhaupt auf die mönchische Frömmigkeit, auf äußerliche Zucht und Askese, und im Zusammenhang damit auf äußerliche Werke und auf Verdienste legte: so geschah es, daß die semipelagianische Anschauungsweise gleichsam unter der Hand und ohne daß man es beabsichtigte, sich wieder einschlich.

So sehen wirs gleich an Gregor dem Großen. Er ist ganz gut augustinisch, d. h. er will es sein. Er lehrt mit den Worten des gefeierten Kirchenlehrers über Sünde und Gnade (gratia praeveniens et subsequens), er läßt mit ihm alle Anregung zum Guten von der Gnade ausgehen: gleichwohl hebt er unter den Folgen des adamitischen Falls vornehmlich nur die negative Seite, die sinnliche Schwäche (infirmitas), die geistliche Blindheit, den Verlust der Gerechtigkeit und Unschuld hervor, er bezeichnet den natürlichen Menschen nicht als erstorben, sondern nur als krank (aegrotus), läßt ihm noch immer ein Wollen des Guten, „er kann den Versuch zu guten Werken machen, wenn auch nicht ohne Hilfe der Gnade sie vollbringen"[1]), und betrachtet das Gute einer-

[1]) S. die Belege bei Lau: Gregor der Große S. 388. S. 401. 405. In den Homilien zu Ezechiel lib. I hom. 6 c. 11 sagt er sogar: considerandum

seits als Werk Gottes, andrerseits als Werk des Menschen: bonum, quod agimus, Dei est et nostrum; Dei per praevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem [1]). Daher fehlt ihm auch der Gedanke des Verdienstes nicht. Er stimmt dem Augustinischen Satze: merita nostra sunt Dei munera zu, aber er versteht ihn so, daß, was von Seite Gottes ein Geschenk der Gnade ist, auf der andern Seite auch wieder Verdienst des Menschen ist. Er sagt: daß wir uns zum Danken verpflichtet fühlen, geschehe in dem Bewußtsein, daß uns das Geschenk Gottes zuvorkommt, und hinwiederum, daß wir mit Recht auf Belohnung Anspruch machen (retributionem meritam), drücke das Bewußtsein aus, quod obsequente libero arbitrio bona elegimus, quae ageremus [2]). Es erhellt dieß noch näher aus seiner Lehre von der Aneignung des Heils: die Bedingungen dafür sind der Glaube, die vorangehende Buße und die nachfolgenden Werke. Alle drei sind unerläßlich, aber die Hauptsache liegt an der poenitentia mit ihrem Schmerze, ihrem Bekenntniß und ihrer Fleischesertödtung, welche eine Ergänzung der durch Christum geleisteten (nicht vollständigen) satisfactio ist. Der Glaube wird in augustinischem Sinne als die Zustimmung zur göttlichen Offenbarung gefaßt, aber auch strenge von der vita fidei unterschieden. Pönitenzen und gute Werke müssen ihn erzeugen, wenn er uns rechtfertigen, heiligen, selig machen soll. Wie die Werke nichts nützen ohne den Glauben, so der Glaube nichts ohne die Werke: unum sine altero nihil prodesse valet, quia nec fides sine operibus, nec opera adjuvant sine fide, nisi fortasse pro fide perficienda fiant (für den Glauben genommen werden) sicut Cornelius ..... Daraus folgt dann weiter, daß der Mensch, auch der Gläubige, der Vergebung

---

est, quosdam sanctorum et ante legem fuisse, qui naturali legi districte (genau) viverent, et omnipotenti Deo placerent. — Electorum multi apud omnipotentem Deum perfecti et ante legem fuerunt.

1) Moralia XXXIII, 21; XXIV, 10: quia praeveniente gratia in operatione bona nostrum arbitrium sequitur, nosmet ipsos liberare dicimur, qui liberanti nos Domino consentimus; XVIII, 40: daß der freie Wille die Macht hat, die göttliche Gnade anzunehmen, sobald sie zuerst sich ihm dargeboten hat, lehrt das Beispiel des Schächers am Kreuze. — 2) A. a. O. XXXIII, 21.

seiner Sünden und seiner Seligkeit nie sicher sein kann; er schwankt beständig zwischen Furcht und Hoffnung, weil er nicht weiß, ob das Maaß seiner Buße und Heiligung ausreichend ist.

Schon aus diesen Mittheilungen läßt sich auf Gregor's Lehre von der Prädestination schließen. Er hat Stellen, die eine Erwählung einzelner bestimmter Personen zur Seligkeit durch die freie Gnade Gottes behaupten (**certus numerus electorum**), er erblickt den Grund dieser Auswahl in einem geheimen Rathschluß Gottes, er weist einmal sogar die Einmischung des göttlichen Voraussehens in sie ab: dennoch gründet er sie in der Regel auf die Präscienz. Ein **decretum absolutum** im Sinne einer Doppelwahl kennt er nicht: „Gott hat von Ewigkeit diejenigen erwählt, von denen er vorherwußte, daß sie seine Gnade annehmen und darin bis zum Ende beharren"[1]). Der Grund der **reprobatio** liegt in dem Menschen selbst; die Verworfenen empfangen nur, was sie durch ihren eigenen Ungehorsam verdienen. Gott selbst ist nicht Urheber ihrer Schuld, er befreit sie aber auch nicht von der Schuld, weil sie die Mittel, die er ihnen durch die **gratia praeveniens** gibt, nicht annehmen[2]). Dieß ist die Verhärtung: ein Entziehen der göttlichen Barmherzigkeit vermöge seiner Gerechtigkeit. Daß deshalb Niemand seiner Erwählung gewiß sein kann, haben wir bereits gesehen.

So vielfach und weit weicht also Gregor von Augustin, ohne es sich selbst klar gemacht zu haben, ab. Selbst solche, die sich strenger an ihn anschließen, wie Beda und Alcuin, wagen es nicht, die volle Consequenz seines Systems zu vertreten.

Nur hieraus läßt es sich erklären, daß man es auffallend finden konnte, als der Mönch Gottschalk aus dem Kloster Orbais (zwischen Chalons und Paris), der Sohn eines sächsischen Grafen Berno, die augustinische Prädestinationslehre erneuerte und mit einer eigenthümlichen Modifikation vortrug[3]). Dieses Eigenthümliche bestand darin, daß er den Begriff der absoluten Prädestination nicht blos auf die Frommen und auf die Seligkeit,

---

1) Mor. XVIII, 29; Homil. in Ezech. I, 9: suos et electos nominat, quia cernit, quod in fide et bono opere persistant, vgl. Lau a. a. O. 415. — 2) Mor. XXIX, 30. 14.

3) Die Acten darüber bei Mauguin: veterum auctorum, qui saec. IX de praedestinatione scripserunt opera II vol. 1650.

sondern auch auf die Verdammten und auf die ewigen Strafen bezog, während noch Augustin sich darüber lieber nur mehr negativ ausgedrückt, d. h. nur von einer Ueberlassung der Bösen an die verdienten Strafen geredet hatte. Gottschalk lehrte also eine doppelte Prädestination; gemina est praedestinatio, sagte er ausdrücklich in seinem Bekenntniß, sive electorum ad vitam sive reproborum ad mortem oder noch bestimmter: Deus incommutabilis ante mundi constitutionem electos incommutabiliter per gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter reprobos per judicium justum incommutabiliter praedestinavit ad mortem aeternam, und dabei legte er den Nachdruck gerade auf die Person. Gott — so sagt er — habe das ewige Leben den Auserwählten und die Auserwählten zum ewigen Leben, ebenso die ewigen Strafen den Verdammten und die Verdammten zu den ewigen Strafen prädestinirt, denn außerdem wäre die Prädestination etwas Unbestimmtes [1]). Daher die Consequenz, daß Gott nicht die Seligkeit Aller wolle und daß Christus nur für die Prädestinirten gestorben sei. Keineswegs aber bezog Gottschalk die Prädestination auf das Böse oder gar auf die Sünde selbst, sondern einerseits auf das beneficium gratiae, andererseits auf das judicium justitiae, was Beides unter den Begriff des bonum zusammenfalle [2]). Insofern lehrte Gottschalk nur Eine Prädestination. Den Unterschied macht nur die Verschiedenheit des Objects, sofern das Object bei den Guten die Seligkeit, bei den Bösen die Strafe ist (una quidem sed tamen gemina), aber selbst dieser Unterschied hebt sich darin wieder auf, daß beides Beschluß der Gnade und Gerechtigkeit Gottes ist, und als solches unter den Begriff des Guten fällt; omne bonum aut Deus aut ex Deo.

Das innerste Motiv seiner Lehre war die absolute Unveränderlichkeit und Allmacht Gottes (Deum omnipotentem et incommutabilem praedestinasse); daneben gedenkt er zwar auch der göttlichen Präscienz, — sie ist von der göttlichen Prädestination unzertrennlich, — aber nicht als ob die Auswahl zur Seligkeit von Seiten

1) Nimirum sine causa et ipsis praedestinasses mortis perpetuae poenam, nisi et ipsos praedestinasses ad eam. Non enim irent nisi destinati, neque profecto destinarentur, nisi essent praedestinati. —

2) Wie Fulgentius von Ruspe, dem Gottschalk seine Theorie entnommen hat.

Gottes bedingt wäre durch das vorausgesehene Verhalten der Erwählten, — sie sind alle böse und die electio gründet lediglich in der freien Gnade, — die Präscienz hat hier nur Bedeutung für die Prädestination, um die göttliche Gerechtigkeit zu wahren: „weil er die übeln Thaten der Bösen und ihr eigenes Beharren in der Sünde auf's Gewisseste voraussah, hat er sie zum Tode verdammt. Sie haben denselben verdient, er ist ein ganz gerechtes Gericht" [1]).

Diese Darstellung der Prädestinationslehre, die sich nur formell von der Augustinischen unterscheidet, hatte Gottschalk dem Bischof Notting von Verona mitgetheilt. Notting setzte den Erzbischof Rabanus von Mainz, der von früher her Gottschalk's Feind war, von ihr in Kenntniß, und von diesem wurde sie dahin mißgedeutet, als lehre Gottschalk, Gott zwinge die Verworfenen, auch wenn sie selig werden wollen, auch wenn sie mit wahrem Glauben und guten Werken nach dem ewigen Leben trachten, dennoch ins Verderben zu gehen. Die Schrift selbst wurde auf einer Synode zu Mainz im J. 848 als häretisch verurtheilt und ihr Verfasser, der sich der Synode in Ueberzeugung von der Kirchlichkeit seiner Lehre ohne Weiteres gestellt hatte, dem Erzbischof Hinkmar von Rheims, in dessen Sprengel Gottschalk's Kloster gelegen war, zur Bestrafung überantwortet. Dieser jedoch mißhandelte den ihm Uebergebenen grausam, und nachdem er ihn auf einer Synode zu Chiersy 849 von Neuem hatte verdammen lassen, schickte er ihn in das Kloster Hautvilliers (in der Diöcese Rheims) zu lebenslänglicher Gefangenschaft, ohne daß Gottschalk sich zum Widerruf bewegen ließ, weil er seine Lehre für die ächt augustinische hielt.

Zahlreiche Stimmen erhoben sich sofort für den so ungerecht mißhandelten Mönch, namentlich der Bischof Prudentius v. Troyes, Remigius v. Lyon, der gelehrte Mönch Ratramnus in Corbie, der Abt Servatus Lupus v. Ferrières, während R. Maurus und Hinkmar mit ihren Gesinnungsgenossen Pardulus, Bischof von Laon, Amolo von Lyon, dem Vorgänger des Remigius, dem Magister

---

1) In seiner zweiten Confession: Deum praescisse et praedestinasse homines electos ad vitam gratis aeternam, et diabolum ... cum hominibus reprobis propter praescita certissime ipsorum propria futura mala merita praedestinasse per justissimum judicium suum in mortem sempiternam.

Florus und selbst Johannes Skotus um so beharrlicher fortfuhren, ihn zu verketzern.

So kam es zum heftigen Streit, der jedoch den wirklichen Gegensatz der Richtungen nur schwer erkennen läßt, weil es sich, wenigstens anscheinend, mehr nur um den härteren oder milderen Ausdruck für die augustinische Lehre handelte. Beide Parteien kamen in der Anerkennung derselben, insbesondere auch in der Gnadenwahl überein; der Unterschied war nur der, daß Rabanus und Hinkmar zwischen Prädestination und Präscienz unterschieden, dergestalt, daß sie die göttliche Prädestination auf die Erwählung zum Leben bezogen, den Rathschluß der Verwerfung aber auf die göttliche Präscienz gründeten, und ihn nicht auf die Personen, sondern auf die Strafen bezogen wissen wollten. Sie drückten sich also so aus: Gott hat denen, welche er als Böse voraussah, die ewigen Strafen, nicht sie zu den ewigen Strafen prädestinirt. Dabei hielten sie fest, daß Christus zum Heile Aller gestorben sei, setzten aber gleichwohl hinzu, daß nur diejenigen selig werden, welchen Gott nach seinem verborgenen Rathschluß die erforderliche Gnade ertheile, womit sie offenbar doch wieder eine doppelte Prädestination der Sache nach lehrten, nur daß sie das Wort vermieden. Die Gegenpartei: Ratramnus, Remigius &c. lehrten eine doppelte Prädestination bezüglich der Personen, der Frommen zum Leben, der Bösen zu den ewigen Strafen; aber mit der zwiefachen Beschränkung, daß Gott nicht zum Bösen, nicht zur Sünde, prädestinirt habe und daß die Verwerfung der Gottlosen in der Präscienz ihren Grund habe, womit also doch wieder das zugestanden war, was die andere Partei auch angenommen hat; für die Gottlosen sei Christus **nicht** gestorben; wobei sie jedoch zugaben, daß die Wirkung der Erlösung sich auf die Gesammtheit der Getauften erstrecke, um die Bedeutung des Sakramentes der Taufe zu retten [1]).

Genau in diesem Sinne fielen die Bestimmungen der beiden Synoden aus (853), die in dieser Sache gehalten wurden, die der

---

1) Die Hauptschriften sind: Hinkmar's de praedestinatione Dei et libero arbitrio und des Remigius de tribus epistolis, nämlich drei Briefe von Hinkmar und Pardulus an die Lyoner.

Synode zu Chiersy, welche die Lehre Hinkmar's, und zu Valence, welche die Gegenlehre von einer doppelten Prädestination unter den angegebenen Modificationen aussprach. Wir geben sie unten [1]).

So subtil und unklar erscheint sachlich die Differenz, weshalb man sie so häufig für einen blosen Wortstreit erklärt hat. Aber mit Unrecht. Denn einmal war das Interesse auf beiden Seiten ein verschiedenes: den ersteren war es darum zu thun, die göttliche Causalität bezüglich des Bösen abzuwehren, letzteren die Uebermacht

---

1) Capita Synodi Carisiacae (J. 853).

cp. 1: Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit et in paradiso posuit, quem in sanctitate justitiae permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam. Caeteros autem, quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit: poenam autem illis, quia justus est, praedestinavit aeternam. Ac per hoc unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus, quae ad donum pertinet gratiae aut ad retributionem justitiae.

Ebd. cp. 2: Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum recipimus: et habemus liberum arbitrium ad bonum praeventum et adjutum gratiâ, et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratiâ. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum et gratia de corrupto sanatum. — cp. 3: Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum: quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.

Synode zu Valence (J. 855).

Fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem; in electione tamen salvandorum misericordiam Dei praecedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere justum Dei judicium. Praedestinatione autem Deum ea tantum statuisse quae ipse vel gratuita misericordia vel justo judicio facturus erat. In malis vero ipsorum malitiam praescisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est.... Ebd. Verum aliquos ad malum praedestinatos esse divina potestate, videlicet ut quasi aliud esse non possint, non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione (sicut Synod. Arausica) illis anathema dicimus.

Es scheint, daß der römische Stuhl diesen Sätzen beigestimmt habe. Weizs. 574.

der göttlichen Gnade und die Consequenzen derselben zu wahren; sodann aber standen beide überhaupt auf einem verschiedenen Standpunkt: denn während erstere die augustinischen Prämissen theilten, waren ohne Zweifel Rabanus und Hinkmar semipelagianisch gesinnt. Rabanus sprach es ganz offen aus, daß dem Menschen, wo es auf den Willen ankömmt, die Wahl des Besseren frei gelassen ist (electio melioris proprio relinquitur arbitrio); daß er, wenn Gottes Güte ihn leitet, durch den rechten Glauben und durch gute Werke den ewigen Lohn verdienen kann; er geht so weit auszusprechen: virtus fidei salvat hominem; der in der Liebe thätige Glaube vera salus est hominum. Ueber den Umfang des göttlichen Rathschlusses denkt er universalistisch [1]. Hinkmar ist vorsichtiger; er hüllt sich mehr in Augustinische Formeln, aber seine wahre Meinung läßt sich doch dahinter entdecken. Er schwächt den augustinischen Begriff von dem totalen Unvermögen des natürlichen Menschen ab [2], er sei krank und unkräftig zu allem Guten; die Gnade sei dazu schlechterdings nothwendig, aber sie hebe den Willen nicht auf, sondern gebe ihm die Anregung (non abolente, sed adolente gratia liberum arbitrium). Insbesondere erleichtert er sich den Angriff dadurch, daß er die Gegner mit jenen sog. Prädestinatianern (die wir Thl. I, S. 550 kennen lernten) identificirt und sich so den Anschein gibt, für Augustin zu streiten. Im Allgemeinen scheint Hinkmar die Zeitstimmung für sich gehabt zu haben. Aber durch die von ihm veranlaßte Einmischung J. S. Erigenas that er seiner Sache großen Schaden: denn indem dieser von seinen pantheistischen Principien aus Gottschalk bekämpfte, negirte er nicht nur den Begriff der Prädestination und ihren Unterschied von der Präscienz, sondern stellte eine Reihe von Sätzen auf, die ihm von beiden Seiten den Vorwurf der Häresie eintrugen [3]. Zu einer Vermittlung kam es nicht.

---

[1] S. Weizsäcker, das Dogma v. d. göttl. Vorherbestimmung im 9. Jahrh., in den Jahrb. für deutsche Theol. Bd. IV, Heft 3, 1859, S. 527 ff. — [2] Weizsäcker a. a. O. 547—550. Hinkmar's Bestreben ist darauf berechnet zu täuschen, wenn er versichert: wir haben in Adam die Freiheit des Willens verloren, die wir durch Christum wiedererhalten haben — und in demselben Athem: wir haben den freien Willen nicht gänzlich in Adam verloren. — [3] S. Erigena: de divina praedestinatione, gegen ihn: Prudentius de praedestinatione, Florus: advers. J. Scoti erroneas definitiones. Er sagt: von

Die Folge war eine Spaltung der beiden fränkischen Kirchen. Doch brachte es eine allgemeine Reichsversammlung zu Savonières (Vorstadt von Toul) 859 zu einem vorläufigen Compromiß: die Entscheidung solle einer späteren Zeit überlassen bleiben.

So resultatlos war die ganze Controverse — und doch so bedeutungsvoll; denn sie präformirt den Standpunkt und die Tendenz, welche die gesammte spätere Theologie des Mittelalters in diesem Dogma beherrschte: Voraussetzung des Augustinischen Systems, aber Erweichung und Modification desselben durch semipelagianische Elemente — ein kunstreicher, theilweise unwahrer Vermittlungsversuch heterogener Bestandtheile.

III. Der Abendmahlsstreit.

Das Mittelalter hat das Dogma vom Abendmahle in einer noch unfertigen und schwankenden Gestalt überkommen. Die zwei Auffassungsweisen des 4. und 5. Jahrhunderts in der abendländischen Kirche, die realistische, zur Annahme einer Verwandlung übergehende, und die symbolisch spiritualistische Augustin's finden wir auch hier wieder; die erstere hatte ihren Anhalt an den liturgischen Formeln: conficere corpus et sanguinem Christi, consecrare in substantiam corporis et sanguinis Christi, worauf sich Alcuin bezieht. In der Karl dem Gr. beigelegten Schrift über den Bildercultus heißt es: Christus habe nicht imaginarium quoddam indicium, sed sui sanguinis et corporis sacramentum uns ertheilt; non enim sanguinis et dominici corporis mysterium imago jam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra sed corpus [1]). Die Augustinische Auffassung theilen oder scheinen zu theilen derselbe Alcuin, Beda venerabilis und der Mönch Druthmar, der da sagt: sanguis per hoc figuratur und setzt hinzu: Wie einer der auf Reisen geht seinen Freunden ein Liebespfand hinterläßt, damit sie alle Tage dasselbe wiederholend seiner nicht vergessen, so hat uns zu thun der Herr befohlen, transferens spiritualiter corpus in pa-

---

den Syllogismen Erigenas: commentum diaboli potius, quam aliquod argumentum fidei. Ueber das Nähere s. Baur, Dogmengeschichte 2, 139, Weizsäcker a. a. O. 555.

1) Baur, Dogmengeschichte 2, 161.

nem, vinum in sanguinem; Amalarius von Metz: hic panis est figura corporis mei; Walafried Strabo: Christus übergab seinen Jüngern corporis et sanguinis sui sacramenta in panis et vini substantia, und lehrte sie in commemorationem sanctissimae suae passionis ea celebrare [1]) Beide Anschauungen gingen noch nebeneinander her und flossen auch wohl ineinander über bei dem Schwanken zwischen Bild und Sache und bei dem elastischen Begriffe der Verwandlung, der sowohl im spiritualistischen als im realen Sinne genommen werden konnte.

Erst Paschasius Radbert aus dem Kloster Korbie [2]) that den entscheidenden Schritt, welcher dem bisherigen Schwanken ein Ende machte. Schon im J. 831 hatte er seine Theorie in der berühmten Schrift: Liber de corpore et sanguine Domini ausgesprochen. Sie blieb anfangs ziemlich unbeachtet. Aber im J. 844 überreichte er sie mit einer Zueignung Karl dem Kahlen und von da an erregte sie allgemeine Aufmerksamkeit. Er ist der Urheber der specifisch römisch-katholischen Transsubstantiationslehre. Das Neue daran ist nicht der Gedanke einer Verwandlung überhaupt (Chrysostomus, Ambrosius, Joh. v. Damaskus), sondern die Art und Weise, wie er sie bestimmt und begründet. Paschasius beruft sich nämlich dafür obenan auf die göttliche Allmacht, welche wie aus Nichts alle Dinge, so auch aus dem was ist ein Anderes schaffen und in ein Anderes, als es war, verwandeln könne. Wollen und Thun ist bei Gott eins (c. 1). In diesem Zusammenhang lehrt er: Leib und Blut des Herrn werden im Abendmahl stets auf's neue geschaffen (creantur). Derselbe heilige Geist, welcher das Fleisch Christi in der Jungfrau gewirkt hat, macht durch die Consecration die Substanz des Brodes und Weines zu Christi Leib und Blut. Es ist dieß eine Neuschöpfung, oder vielmehr eine Umschaffung durch einen Akt der Allmacht (ex substantia

---

1) S. Rückert in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theol., Jahrg. 1, 25 ff.

2) Einer der bedeutendsten Vorläufer der Scholastik, bes. durch seine Schrift de fide, spe et charitate, welche eine Art Summa des Augustinischen Systems ist; s. Steitz, Herzog's R.-Enc. 12, 488 ff. Zum Flgd. vgl. Rückert, bei Hilgenfeld a. a. O., Dieckhoff: evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter 1851, und Steitz a. a. O.

panis et vini), also eine Verwandlung im eigentlichsten Sinne, ein Wunder, wodurch es sich ermöglicht, daß Christus täglich in der Messe aufs neue geopfert wird (c. 3. 8. 9). Die Hauptstelle lautet so: Christus voluit, in mysterio hunc panem et hoc vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione spiritus sancti potentialiter creari, creando vero quotidie mystice immolari [1]). Ferner: substantia panis et vini in Christi carnem efficaciter interim mutatur, ita, ut deinceps post consecrationem jam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur; cp. 4, 1; 8, 2. Es ist dies der Substanz nach derselbe Leib, in welchem Christus geboren wurde, gelitten hat, auferstanden ist und uns im Himmel als Hoherpriester bei Gott vertritt, obwohl von dem im Himmel befindlichen, an einem bestimmten Orte beschlossenen Leib des Herrn zu unterscheiden; gleichsam ein schöpferisches Ueberquellen aus demselben, eine Mittheilung ex ipso et ab ipso, wofür Paschasius das Bild der Vermehrung in der Wüste, des Waizenkorns oder auch des Oelkrugs der Sarepterin gebraucht. Die Verwandlung selbst geschieht auf mystische Weise, innerlich (mystice creare, mysterium), daher der bildliche Charakter des Sakraments nicht aufgehoben wird. Brod und Wein sind nach außen hin ein Bild des gebrochenen Leibes (figura), für die sinnliche Wahrnehmung bleibt Gestalt, Farbe und Geschmack zurück, innerlich aber und wesentlich sind sie dieser selbst (veritas), wie es der Glaube faßt, denn nur ihm ist das Geheimniß zugänglich, nur er vermag uns über das Sichtbare zu erheben und etwas anderes innerlich zu schauen, als was der fleischliche Mund berührt [2]). — Wie sich der Leib, in welchem der Herr das heil. Mahl eingesetzt, zu dem, welchen wir empfangen, verhalte, wird nicht näher erörtert, jedenfalls aber dieser als der den Schranken der Natürlichkeit entnommene, geistlich, vergöttlicht, verklärt gedacht [3]).

---

1) Die Auslegung: der Potenz nach, ist irrig, s. Dieckhoff S. 27; es ist = efficaciter. — 2) Figura videtur esse dum frangitur, dum in specie visibili aliud intelligitur, quam quod visu carnis et gustu sentitur, 4, 1. — 3) c. 8, 2: Disce o homo aliud gustare quam quod ore carnis sentitur, aliud videre, quam quod oculis istis carneis monstratur; disce, quia Deus spiritus illocaliter ubique est; intellige, quia spiritualia haec sunt nec localiter, sic utique nec carnaliter ante conspectum divinae majestatis in sublime feruntur.

Diese Lehre basirt Paschasius auf die wörtlich zu verstehenden Einsetzungsworte, ohne sie jedoch wirklich daraus zu erweisen; er beruft sich dafür auf eine Reihe von Erscheinungen, in welchen man Christi Fleisch und Blut in der Hand des Priesters auf dem Altar gesehen (c. 14, 1). Das Wunderbare an der Sache dürfe uns überhaupt nicht irren. Als den Zweck dieser Gabe nennt er die Vergebung der Sünden, insbesondere der leichteren und täglichen, und die Vereinigung mit Christo, die Incorporation in ihn, wodurch er uns in seinen mystischen Leib versetze, c. 4. Als Ursache der Verhüllung gibt er an, daß Christum vorari fas dentibus non est, ferner, damit der Genießende nicht mit Schauder erfüllt werde, endlich, damit der Glaube zur Gerechtigkeit geübt werde und Lohn empfangen möge.

So realistisch nun seine Darstellung nach der objectiven Seite hin ist, auf der subjectiven, wo es sich um den Genuß handelt, klingt doch die Augustinische Anschauung durch. Denn Genuß und Wirkung denkt er geistlich: „spiritualiter manducat et bibit homo. Alles was in diesem Sakrament gehandelt wird, ist spirituale, das Ganze muß in spiritu verstanden werden" [1]). Es soll damit unser geistleibliches Leben genährt, der ganze Mensch nach Seele und Leib in's Unvergängliche verwandelt, in Christus verklärt werden, daß Christus in uns lebt und wir in ihm [2]), daher müssen wir, um diese Wirkung zu erfahren, selbst Christi Glieder, Gläubige, sein, und wo diese subjective Bedingung fehlt, da zieht sich die Kraft des Sakraments zurück. Die Ungläubigen empfangen Christi Leib und Blut nicht, holen sich aber an dem Sakramente das Gericht [3]).

---

1) S. die vorige Anmerkung und Rückert 364. — 2) c. 19, 1: denique, non sicut quidam volunt, anima sola hoc mysterio pascitur, quia non sola redimitur morte Christi et salvatur, verum etiam et caro nostra per hoc ad immortalitatem et incorruptionem reparatur. Carni quidem nostrae caro Christi spiritaliter conviscerata transformatur. — 3) 8, 3: accipiunt mysterium ad judicium damnationis. c. 6, 2: quid est, quod manducant homines: Ecce omnes indifferenter quam saepe sacramenta altaris percipiunt? Percipiunt plane, sed alius carnem Christi spiritaliter manducat et sanguinem bibit, alius vero non, quamvis buccellam de manu sacerdotis videatur percipere. Et quid accipit, quum una sit consecratio, si corpus et sanguinem Christi non accipit? Vere, quia reus indigne accipit, sicut Paulus ap. ait, judicium sibi manducat et

So sucht Paschasius die zwei bisher neben einander hergehenden Auffassungen zu verbinden, ohne sie jedoch wirklich zu vermitteln, denn die beiden Seiten seines Systems wollen sich nicht recht decken. Ueberdieß bleiben auch einige unklare Punkte. Einmal das Verhältniß des Leibes Christi im Abendmahle zu den irdischen Elementen; denn nach den meisten Stellen erscheint es so, daß nach der Consecration nichts weiter und nichts Anderes mehr da ist, als Christi Leib und Blut (nihil aliud, quam caro Chr. et sanguis post consecrationem credenda sunt 1, 2 [1]), während andern der Gedanke zu Grunde liegt, daß man Brod und Wein als Symbole von Leib und Blut Christi empfange, also doch beides gegenwärtig sei (sanguis in calice, caro in pane), eine Vorstellung, die auch da vorwaltet, wo von der Opferung des Leibes Christi nicht nude und visibiliter, sondern in sacramento die Rede ist [2]). Sodann das Verhältniß des im Himmel befindlichen Leibes Christi zu dessen Präsenz im Abendmahl — ein Problem, das erst der spätern Scholastik in Angriff zu nehmen überlassen blieb [3]).

Seine Lehre erregte das größeste Aufsehen und fand sowohl vielfachen Widerspruch als Beifall. Man war gleichsam überrascht, ein Dogma, über dessen Inhalt man sich bisher noch keine genaue Rechenschaft gegeben hatte, mit einem Male auf einen so bestimmten Ausdruck gebracht zu sehen. Namhafte Kirchenfürsten wie Rabanus Maurus, sprachen sich dagegen aus, insbesondere der gelehrte Mönch Ratramnus aus Corbie in einer Schrift: „de corpore et sanguine Domini ad Carolum Calvum", die früher mit Unrecht dem Johannes Scotus Erigena zugeschrieben wurde. Sie ist auf Veranlassung Karls des Kahlen (840 - 877) geschrieben und läßt schon im Eingang erkennen, daß noch neben der realistisch-metabolischen die spiritualistische Ansicht fortbesteht. Karl der Kahle hatte dem Ratramnus die Frage

---

bibit, non probans se prius, nec dijudicans corpus Domini (1 Cor. 11, 29). Ecce quid manducat peccator et quid bibit? Non utique sibi carnem utiliter et sanguinem, sed judicium, licet videatur cum ceteris sacramentum altaris percipere.

1) ib. 20, 3: in calice nihil aliud bibimus, quam Christi sanguinem, in pane vero nihil praeter corpus, und so oft, 1, 6. 4, 1. — 2) S. Rückert 344 ff. 357. — 3) [Vgl. noch Bach, die Dogmengeschichte des Mittelalters, 1, 172 ff.; Reuter, Gesch. d. religiösen Aufklärung im Mittelalter, 1, 42 f.]

vorgelegt, ob der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl in mysterio fiat, an in veritate, ob sakramentlich, bildlich oder eigentlich? Ratramnus zerlegt diese Frage in zwei:

1) ob das Abendmahl etwas Geheimnißvolles enthalte, was blos der Glaube sehe und was man von dem erscheinenden oder sinnlichen Inhalt zu unterscheiden habe?, und sodann

2) ob es derselbe Leib sei, der von Maria geboren, in welchem Christus gelitten, auferstanden ist u. s. f.? [1]).

Die erste Frage beantwortet er dahin: Brod und Wein sind von dem, was der Glaube im Abendmahl empfängt, wohl zu unterscheiden; das Brod bleibt was es ist, es geht keine Verwandlung mit ihm vor, die irdischen Elemente als das Aeußere der Sache behalten ihr Wesen, ihre Eigenthümlichkeiten, aber innerlich angesehen (ex fidei contuitu), für den Glauben bedeuten sie etwas Höheres, Himmlisches, Göttliches, was nicht mit leiblichen Sinnen, sondern von der Seele empfangen und genossen wird. Sie sind also nicht wesentlich, sondern nur figurate Leib und Blut Christi. Die Veränderung, die mit ihnen vorgeht, ist eine innere, geistliche, sub velamento (äußere Hülle) corporis panis et vini spiritualiter corpus et sanguis Christi existunt. Die irdischen Elemente sind also die mysteria des Leibes und Blutes Christi.

Die zweite Frage beantwortet er dahin, daß es im Abendmahl nicht derselbe Leib Christi sei, der von der Jungfrau geborene, einst gekreuzigte, jetzt verherrlichte, sondern das Mysterium desselben [2]).

---

[1]) I. Quod in ecclesia ore fidelium sumitur corpus et sanguis Christi, in mysterione fiat an in veritate? id est utrum aliquid secreti contineat, quod oculis tantummodo fidei pateat? an sine cujusque velatione mysterii hoc adspectus intueatur corporis exterius, quod mentis visus inspiciat interius, ut totum quod agitur in manifestationis luce clarescat? II. Et an ipsum corpus sit, quod de Maria natum est, passum etc.

[2]) Non idem sunt, multa differentia separantur.. Illa caro, juxta quam crucifixus et sepultus est Christus, non est sacramentum, sed naturae veritas. Haec autem caro, quae nunc similitudinem illius in mysterio continet, non est specie caro sed sacramento: si quidem in specie panis est, in sacramento vero verum Christi corpus... Exterius igitur quod apparet, non est res, sed imago rei, mente vero quod sentitur et intelligitur, veritas rei... Quapropter cor-

Dieß sei die veritas rei. Was ist diese veritas oder res im Abendmahl? Darauf antwortet Ratramnus selbst: spiritualis verbi virtus, substantialis Verbi potestas, Verbum Dei quod est panis invisibilis. Das ist die Substanz des Sakraments. Unter diesem Wort aber versteht er das Wesentliche, den göttlichen Logos; er sagt: Verbum Dei, qui est panis invisibilis, invisibiliter in illo sacramento existens, invisibiliter participatione sui fidelium mentes vivificando pascit. Er sagt: inerat corporeis illis substantiis spiritualis Verbi potestas, quae mentes potius quam corpora credentium pasceret atque potaret.

Dieses wesentliche Wort, so verstehe ich es, verbindet sich im Abendmahl mit Brod und Wein und macht es so zu seinem Gefäß, zum Vehikel jener spiritualis operatio an der Seele, worin die Heilswirkung besteht. Beides, Object und Art des Genusses, sind also geistlich. — Dabei kann denn Ratramnus immer noch von Leib und Blut und von einer Verwandlung (convertere) reden, er kann sagen: panis per sacerdotis ministerium corpus efficitur [1]); er meint jenes figurate, dieses geistlich, innerlich, mystisch; für den Glauben sind ja nach ihm die irdischen Elemente wirklich etwas Neues geworden. Er schließt sich darin an den liturgischen Sprachgebrauch seiner Zeit an, ob mit einer beabsichtigten Unklarheit oder Selbsttäuschung über den Sachverhalt, mag dahin gestellt bleiben: aber der Sinn bleibt der obige.

Diese Theorie, die einige Aehnlichkeit mit der origenischen oder vielmehr des Gregor v. Nyssa in der alten Kirche und Reminiscenzen an Augustin hat, ist das direkte Gegentheil der des Paschasius. Er ist der Erste, der die Verneinung: Christi geschichtlicher Leib ist nicht im Abendmahle, mit dürren Worten ausgesprochen und mit Gründen zu unterstützen gewagt hat. So war sie ganz geeignet, zur Entscheidung zu drängen. Ihr Widerspruch gegen die in der Kirche herkömmliche Lehre lag offen am Tage.

In der That traten auch sehr namhafte Theologen, ein Florus v. Lyon, Remigius, Walafried Strabo u. A., überhaupt die Mehr-

---

pus et sanguis quod in ecclesia geritur, differt ab illo corpore et sanguine, quod in Christo per resurrectionem jam glorificatum agnoscitur. Hoc enim corpus pignus est et species, illud vero ipsa veritas...

1) Rückert a. a. O. 533 ff.

zahl, auf die Seite des Paschasius, wenn auch noch nicht mit völliger Entschiedenheit. Man suchte die Frage nach einer wirklichen Verwandlung noch zu umgehen, aber die Ansicht der Mehrzahl in der Kirche neigte sich doch immer entschiedener und allgemeiner der Lehre des Paschasius zu; sie wurde im Lauf dieses und des folgenden Jahrhunderts bereits so allgemein herrschend, daß die Reaction, welche Berengar von Tours im J. 1050 gegen sie erhob, nur dazu diente, sie zu kirchlicher Anerkennung zu bringen [1]).

Dieser Berengar, der berühmte, geistvolle, ja glänzende Lehrer und Kanonikus an der Domschule zu Tours (seiner Vaterstadt) hatte sich nämlich auf's Stärkste gegen die Lehre einer Verwandlung erklärt, ja sie geradezu als unvernünftig und in sich widersprechend behandelt, er hatte sie eine **ineptia** genannt. Das Gerücht davon verbreitete sich sofort durch Frankreich und Deutschland, es hieß, er habe gelehrt, non esse verum corpus Christi neque verum sanguinem, sed figuram quandam et similitudinem. Die Sache machte das größte Aufsehen. Viele seiner Freunde und Schüler, z. B. Adelmann (Diak. in Lüttich), wandten sich an ihn um Auskunft und baten ihn zu widerrufen; er selbst schrieb in dieser Angelegenheit an Lanfrank, Abt im Kloster Bec in der Normandie (1070—1089 Erzbischof von Canterbury), indem er sich gegen die Abendmahlslehre des Paschasius aussprach. Dieser Brief kam nach Rom und sein Verfasser wurde dort (J. 1050) ungehört verurtheilt; hierauf in Frankreich selbst gefangen gesetzt und wieder freigelassen ward er vor ein Concil zu Paris gefordert, von welchem er jedoch, um seine Sicherheit besorgt, weggeblieben sein soll. Im J. 1054 kam der damalige päpstliche Legat Hildebrand selbst nach Frankreich und gewährte Berengar, dem er (Synode zu Tours 1054) günstig gesinnt war, Gehör, wobei jener sich dahin erklärte, daß er Brod und Wein im Abendmahl nach der Consecration für Leib und Blut des Herrn anerkenne. Damit stellte er die fränkischen Bischöfe zufrieden, obwohl der Argwohn gegen ihn fortdauerte. Im J. 1059 begab sich dann Berengar selbst nach Rom, vertrauend auf den Schutz Hildebrand's, der daselbst be-

---

1) Vgl. über das folgende Aeußere Neander, Kirchengeschichte IV. Band, und, was das Dogmatische betrifft, Dieckhoff, die Abendmahlslehre im Reformationszeitalter Bd. I.

reits an der Spitze der Geschäfte stand. Aber er fand dort Alles so gegen sich eingenommen, daß er, von dem leidenschaftlichen und streitsüchtigen Cardinal Humbert angeklagt, sein Leben nur dadurch retten zu können glaubte, daß er ein Bekenntniß annahm, welches die Verwandlung in der schroffsten Weise aussprach: consentio Romanae ecclesiae, panem et vinum quae in altari ponuntur post consecrationem non solum sacramentum (sinnbildliches Zeichen), sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jes. Christi esse et sensualiter non solum (in) sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri. Nach Frankreich zurückgekehrt fuhr er jedoch fort, seine eigene Lehre zu vertheidigen und weiter zu entwickeln. Die Aufregung dauerte fort; im J. 1078 begab er sich abermals nach Rom (wo unterdessen Hildebrand Papst geworden war) und suchte dort durch ausweichende Erklärungen sich durchzuhelfen, aber man traute ihm nicht mehr, und er bequemte sich auf einer zweiten Synode zu Rom (1079) auf's Neue zu einem Widerruf, bereits dem dritten. Dann zog er sich, durch Alter und Kummer gebeugt, auf die Insel St. Côme bei Tours zurück, wo er in strenger Askese einsam lebte und mit der Kirche versöhnt in hohem Alter 1088 starb [1]).

Berengar leugnete in der That nicht blos die Vorstellung von einer Brodverwandlung, sondern von jeder leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl; er lehrte auch nicht, wie Ratramnus, eine Durchdringung der irdischen Elemente von dem Logos, sondern betrachtete dieselbigen als Typen des für uns dahingegebenen Leibes und Blutes Christi. Er will zwar nicht in Abrede stellen, daß Brod und Wein durch die Consecration Leib und Blut Christi würden, er braucht selbst den Ausdruck converti, conversio, aber, sagt er: „es geschehe nicht mit Zerstörung der irdischen Elemente, auch nicht durch eine Neuschaffung des Leibes Christi; es handle sich überhaupt gar nicht um die Frage nach dem „daß", sondern nach dem „wie?", wie Brod und Wein Leib und Blut Christi werden? und darauf ist die Antwort: sie wer-

---

1) Seine Lehre selbst hat er niedergelegt in der „epistola ad Adelmannum" und in Lanfrank's Gegenschrift de corp. et sang. D. adv. Ber. Turon. und „liber de sacra Coena adversus Lanfrancium" (herausgegeben von Vischer, Berlin 1834).

den durch die Consecration zum sacramentum corporis et sanguinis Christi, d. h. zum geheimnißvollen Sinnbild, zur sinnbildlichen Darstellung derselben. Brod und Wein sind Leib und Blut Christi nur, sofern sie beides bezeichnen (significant), nicht wesenhaft, nicht real; sie erinnern nur daran als signum, figura, pignus desselben; sie bewirken nur, daß die Sache in unsere cognitio, in unsere Gedanken eintritt, non in manum, non in os, in cognitionem", während Christi Leiblichkeit im Himmel ist und bleibt [1]).

Das Abendmahl ist also ein geistiges Essen und Trinken (spiritualis comestio quae fit in mente), und zwar des ganzen unzertrennten im Himmel befindlichen Christus, eine innerliche geistliche Erquickung. In diesem Sinne sagt Berengar: totum Christi corpus accipi ab interiore homine; — fidelium corde, non ore setzt er hinzu [2]). Denn wie das Object, so ist ihm selbstverständlich auch der Genuß ein geistlicher. Er besteht in der gläubigen Aneignung des Leidens und Sterbens Christi [3]).

Nur die Gläubigen empfangen seinen Leib und sein Blut [4]).

---

1) Ad Lanfr.: Sacramentum figura vel signum rei exhibitae, rei jam exhibitae commonefactoria. Ebendort: Exigit (Christus), ut per comestionem et bibitionem corporalem, quae fit per res exteriores, per panem et vinum, commonefacias te spiritualis comestionis et bibitionis, quae fit in mente de Christi carne et sanguine, dum te reficis in interiore hac incarnatione verbi et passione.

2) ad Lanfr.: per consecrationem altaris fiunt panis et vinum sacramentum religionis, ut non desinant esse quae erant, sed ut sint quae erant et in aliud commutentur. — 3) De s. coena: quod in altari ponitur, aliud quam Christum vel carnem Christi esse negare non debebis quantum ad sensualitatem sacramenti, quum negare non possis, minime afferri ad altare, minime poni in altari vel totum corpus vel portiunculam sensualiter corporis Christi, quamvis panis et vinum altaris post consecrationem sint corpus Christi et sanguis quantum ad spiritualitatem vel rem sacramenti.

4) ad Lanfr.: verum Christi corpus in ipsa mensa proponi, sed spiritualiter interiori homini, verum in ea Christi corpus ab his duntaxat, qui Christi membra sunt, incorruptum, intaminatum inattritumque spiritualiter manducari. Hoc patres publice praeconantur, aliudque esse corpus et sanguinem, aliud corporis et sanguinis sacramenta non tacent, et utrumque a piis, visibiliter sacramentum, rem sacramenti invisibiliter accipi, ab impiis autem tantum sacramenta commendant. Nihilominus tamen sacramentum secundum quendam modum res ipsas

Für diese seine Lehre beruft sich Berengar auf die Einsetzungsworte, die er tropisch deutet, auf Joh. 6 und auf Augustin. Sie läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Höchst bedeutsam aber ist die Gegenlehre bekämpft. Er entwickelt darin die ganze Kunst der neuerdings aufkommenden Dialektik; er argumentirt gegen sie weniger aus Autoritäten als aus logischen Syllogismen und allgemeinen Vernunftwahrheiten [1]); er sucht nachzuweisen, daß die Einsetzungsworte, so wie sie von seinen Gegnern gefaßt werden, einen logischen Widerspruch und eine innere Unmöglichkeit enthalten, daß die ganze Lehre voll von Ungereimtheiten stecke, daß eine fortwährende Neuschaffung des Leibes und Blutes Christi die wahre Leiblichkeit des Erlösers aufhebe, daß es ein Unsinn sei, die irdischen Substanzen durch Verwandlung absorbirt werden und doch die Accidentien fortbestehen zu lassen. Er erinnert, daß man, genau genommen, nach der Meinung der Gegner im Abendmahl eine portiuncula carnis, nicht den ganzen Leib, weil so viel ausgetheilt wird, empfange, während doch der ganze Christus gemeint ist, ferner daß man eigentlich zwei Leiber (duae carnes) Christi annehmen müsse, wenn man ihn im Abendmahl erst immer neu schaffen und ihn hier auf andere Weise existiren lasse, als er im Himmel existirt [2]).

Die Lehre Berengar's hatte jedoch die ganze Anschauung jener Zeit gegen sich; sie wurde fast allgemein verworfen, und die Heftigkeit, mit der dies geschah, der Ungestüm der Gegner, wider welchen selbst Gregor VII. den von ihm geschätzten Theologen nicht schützen konnte, zeigt, wie tief die Verwandlungslehre sich eingewurzelt hatte und mit welcher Energie man bereit war, jeden Widerspruch gegen sie niederzuschlagen. Sie wurde sofort zur kirchlichen gestempelt [3]),

---

esse, quarum sacramenta sunt universaque ratio et universa autoritas exigit.

1) [Vgl Reuter, Geschichte d. religiösen Aufklärung im Mittelalter, I, 92 ff.] — 2) S. die gründliche Darlegung Dieckhoff's S. 50 ff.

3) Das erste Bekenntniß, welches dem Berengar zu Rom unter Nikolaus II. aufgenöthigt wurde, s. S. 27 oben. Das zweite v. J. 1079 lautet: panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri redemptoris substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem J. Ch D. N. et post consecratio-

durch Lanfrank, Hugo von Langres, und namentlich durch Guitmund von Aversa literarisch vertheidigt und von Lanfrank mit folgenden Näherbestimmungen vermehrt:

a) daß nicht nur die Substanz des Leibes und Blutes Christi, sondern mit Leib und Blut der ganze Christus im Abendmahle gegenwärtig sei;

b) daß nach der Verwandlung die Species und einige andere Qualitäten (Geruch, Geschmack) verbleiben, damit den Empfänger kein Grauen überkomme. Es ist, setzt er dann hinzu, derselbe Leib, der im Himmel zur Rechten Gottes sitzt, er selbst quoad substantiam et proprietates, und doch auch wieder nicht derselbe, ipsum corpus et tamen non ipsum, insofern er nämlich hier in anderer Weise ist als im Himmel, hier im Abendmahl unter der Gestalt des Brodes und Weines unsichtbar, übersinnlich, dort im Himmel sichtbar, räumlich. Ueber Paschasius Radbertus geht er darin noch hinaus, daß er auch die Unwürdigen im Sacrament des Herrn Leib empfangen läßt, nicht zum Heil, sondern zum Gericht, und dies begründet er durch die Unterscheidung zwischen einem sacramentlichen und einem geistlichen Genuß [1]).

Auf dem 4. Laterankoncil unter Innocenz III. wurde das

---

nem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit et quod sedet ad dexteram patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere ejus effusus est, non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae.

1) Lanfr. de corp. et sang. D.: credimus terrenas substantias, quae in mensa dominica per sacerdotale ministerium divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti in essentiam dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, et ut credentes fidei praemia ampliora perciperent; ipso tamen dominico corpore existente in caelestibus ad dexteram patris immortali, inviolato, integro, incontaminato, illaeso: ut vere dici possit, et ipsum corpus, quod de virgine sumptum est, et nos sumere et tamen non ipsum. Ipsum quidem, quantum ad essentiam veraeque naturae proprietatem atque naturam: non ipsum autem, si spectes panis vinique speciem caeteraque superius comprehensa. Hanc fidem tenuit a priscis temporibus et nunc tenet ecclesia, quae per totum diffusa orbem catholica nominatur.

Dogma aufs Neue sanctionirt und mit dem Kunstwort **transsubstantiatio** bezeichnet[1]).

Damit stehen wir am Ende. Das Resultat ist, daß unser Dogma im Verlauf der mittelalterlichen Bewegung sich einseitig auf eine Spitze getrieben hat, auf der es zum Widerspruch mit der alten Kirche und zum Irrthum ausschlug. Die ganze eine Seite des Sakraments, die irdisch-sinnlichen Elemente, diese Handhabe für den Glauben, sind völlig absorbirt, denn was noch von ihnen übrig bleibt nach der Wandlung, ist ein leerer Schein. Dazu die Kluft zwischen dem Leibe des Herrn auf dem Altar und dem im Himmel existirenden.

In Rom ist diese Entscheidung zwischen Berengar und Paschasius, den beiden gleich irrigen Extremen, getroffen und unter römischen Einflüssen durchgesetzt worden.

---

1) Das Wort transsubstantiatio zuerst bei Hildebert von Lawardin, Bischof v. Tours, einem Zeitgenossen Berengar's: nec dubitare debemus quin per sacra verba benedictionis sacerdotis in verum Domini corpus immutetur: ita ut panis substantia non remaneat, sed colorem et saporem panis voluit (Christus) remanere et sub illa specie veram corporis Christi substantiam latere, ne si in ea qualitate in qua revera est appareret, verum hominem animus hominis sumere abhorreret.

Die Bestimmung des Lateranischen Concils in dem adversus Albigenses aliosque haereticos gerichteten ersten Capitel lautet also: Una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit apostolis eorumque successoribus Jesus Christus.

Erst dann wird die Abendmahlslehre aus diesen schroffen Gegensätzen heraus in eine richtige Bahn wieder hineingeleitet werden können, wenn es gelingen sollte, beide Seiten des Sakraments in ihrer Realität festzuhalten und in eine entsprechende organische Verbindung zu bringen.

Zweiter Abschnitt.

Hierarchie, Scholastik und Mystik.

I. Die Scholastik.

Die Scholastik ist eine der glänzendsten und großartigsten Erscheinungen der Geschichte. Wir bezeichnen mit diesem Worte die eigenthümliche Gestalt, die sich die christlich kirchliche Wissenschaft in der zweiten Hälfte des Mittelalters, vom 11. bis zum 14. Jahrh., im Abendlande gegeben hat. Sie unterscheidet sich wesentlich, sowohl von der Theologie der alten Kirche, der Patristik, als von der neueren protestantischen Wissenschaft, und bildet einen Haupttheil der von dem Mittelalter zu lösenden Aufgabe. Wir haben diese oben dahin bestimmt, den von der alten Kirche herausgearbeiteten Stoff, das von dieser erzeugte und sanktionirte Dogma sich anzueignen und zu verarbeiten, um es von da aus weiter fortzubilden. Hatte nun die erste Periode des Mittelalters sich darauf beschränkt, das aus der alten Kirche ererbte Material zu sammeln und äußerlich zusammenzustellen, wie dieß von Beda und von Isidor von Sevilla († 636) in seinen libri sententiarum, die eine Sammlung von lehrhaften Stellen der Väter, vornehmlich aus Augustin und Gregor dem Großen enthalten [1]), geschehen war; so galt es jetzt, dieses Material denkend zu durchdringen, durch's Denken dem Glauben zu vermitteln (denn der Glaube war selbst zum Autoritätsglauben geworden) und es in ein Ganzes zusammenzufassen. Dieß war ganz allgemein ausgedrückt, die Aufgabe der Scholastik. Ihr Anfang fällt an den Schluß des 11. Jahrhunderts.

Unter den inneren Zerrüttungen des fränkischen Reiches seit der Mitte des neunten Jahrhunderts waren die Schöpfungen Karls des Großen für wissenschaftliche Bildung wieder zu Grunde gegangen, jene berühmten, von Alcuin gegründeten Pflanzschulen für die frän-

1) Doch ist das Werk keine blose Sammlung, sondern mischt schon Fragen und Probleme ein. Hasse, Anselmus Bd. 2, 19.

kische und deutsche Kirche verödet; die merkwürdige Erscheinung des Johannes Scotus (am Hofe Karl des Kahlen), welcher sein Zeitalter an Geist und Bildung weit überragte, ging wie eine fremde Gestalt an den Franken vorüber, — sein sinnreiches pantheistisches System, in welchem sich Philosophie und Theosophie durchdrang, blieb zunächst ohne Einfluß, weil unverstanden [1]), und die Barbarei unter Klerus und Laien erreichte den höchsten Grad [2]). Seitdem aber die sächsischen Kaiser und insbesondere der Franke Heinrich III. die politische und kirchliche Ordnung in Deutschland wieder hergestellt hatten und auch die Verhältnisse in Frankreich einigermaßen geordnet waren, begann in dem romanisch-germanischen Abendlande, vornehmlich in Frankreich, Deutschland und England, ein neuer wissenschaftlicher Aufschwung, erweckt und genährt einerseits an den überkommenen Resten der Literatur aus dem vorigen Stadium, andererseits durch die erneute Verbindung mit Italien und dem griechischen Reiche, späterhin durch die glänzenden Bestrebungen der Araber in Spanien. Mit der ganzen Frische jugendlicher Begeisterung warf sich der germanische Geist in diese Richtung. Er schlug seine Werkstätte in den neuaufblühenden Klosterschulen auf: zu Chartres unter Fulbert's Leitung, zu Tours, wo sich die Jugend Frankreichs um den geistvollen Berengar sammelte, insbesondere in der Klosterschule zu Bek in der Normandie, welche von Lanfrank, dem Lehrer Anselms, gegründet, ein Herd der neuen Bildung wurde; etwas später an den von ihm selbst erzeugten Universitäten, voran in Paris, wo vom J. 1206 an die verschiedenen wissenschaftlichen Vorlesungen und Institutionen zu einer universitas zusammentraten (studium generale seu universale). Aus allen Gegenden Europas strömten hier Wißbegierige zusammen, so daß die Zahl der Studirenden eine höchst beträchtliche war. Man nannte die Stadt den Born der Weisheit, die Leuchte der Erde, den Baum des Lebens, den Sitz aller Güter des Leibes und Geistes, den Mittelpunkt der Ritterlichkeit und feinen Sitte [3]). Die Wissenschaft aber, welche

---

1) S. Christlieb, Leben und Lehre des J. Scotus Erigena, 1860. — Stöckl, Gesch. der Phil. des Mittelalters Bd. 1. — 2) Gieseler's Kirchengesch. 2, §. 27. — 3) Aber es hieß auch: O Parisius! idonea es ad capiendas et decipiendas animas; in te retinacula vitiorum. Hurter, der Papst Innocenz III. Bd. 1 S. 11 ff.

vornehmlich gepflegt ward, war die Theologie, eine ihrer Hauptlehrstätten ward die Sorbonne. — Neben Paris gelangte bald auch Oxford zu hohem Ruhme, in zweiter Linie Köln, Prag u. a. So nahm der neuerwachende wissenschaftliche Geist gleich von vorn herein die Gestalt der Schulwissenschaft an. Daher traten nunmehr an die Stelle der Kirchenväter die scholastici [1]), die magistri und doctores. Die Methode der Schule, das schulmäßig gebildete Denken macht sich an die Bearbeitung des kirchlichen Lehrstoffs, und so kann man wohl sagen, die Theologie wird jetzt zur Schulwissenschaft. Das Interesse des Wissens am Dogma tritt in den Vordergrund, während in der alten Kirche das religiöse, das Interesse des Glaubens das herrschende gewesen war.

Ferner! der neu erwachende wissenschaftliche Zug hatte sich alsbald auf die Dialektik geworfen. Angeregt durch Uebersetzungen und Commentare über einzelne Theile des aristotelischen Organons (zunächst von Cassiodor) hatte man diese wissenschaftliche Technik längst in den Kloster- und Kathredalschulen, noch ganz abgesehen von der Theologie, geübt und bis zur Virtuosität ausgebildet [2]). Selbst die Frage, ob die Realität der Gattungen und Arten zu bejahen oder zu verneinen sei, das Vorspiel nachmaliger Kämpfe, hatte man in Angriff genommen. Nunmehr, in dem Maaße als das kunstreiche Denken der Schule sich seiner Macht bewußt wurde, wandte man es auch in der Theologie an. Mit logischen Argumenten, in der Form des Syllogismus begann man die kirchlichen Lehren zu behandeln, während man zuvor ausschließlich an die Autoritäten, d. h. an die Schrift und an die Väter sich gehalten hatte. In dem Abendmahlsstreit zwischen Berengar und Lanfrank versuchte sich die junge Kunst zum ersten Male am Dogma. Mit Erstaunen bemerkte man es als eine befremdliche Erscheinung. Berengar namentlich übte sie mit eben so viel Lust als Gewandtheit: „zur Dialektik sich wenden, heiße ad rationem confugere, das sei etwas ungleich Höheres, als sich auf die Autoritäten stützen". Lanfrank wirft ihm das wie eine Art von Häresie vor: relictis sacris autoritatibus ad dialecticam confugis. Aber auch Lanfrank selbst

---

[1]) Scholastici hießen sowohl diejenigen, qui adhuc in schola sunt, als omnes, qui literis vivunt.

[2]) Hasse, Anselm 2, 22.

mußte sich von Rom aus die Weisung gefallen lassen: **ut plus sacris autoritatibus quam argumentis probaret.**

Nachdem die Dialektik in diesen Kämpfen erstarkt war, begab sie sich alles Ernstes daran, mit ihren Mitteln zunächst einzelne Dogmen zu bearbeiten, bald auch das Ganze derselben zu umfassen und als System darzustellen. Und dieß geschah *nicht* etwa nur von Einzelnen, die ganze Theologie jener Zeit ging auf diese Bestrebungen ein. Schon Paschasius R. hatte in seinem **liber de fide, spe et caritate** einen Anfang damit gemacht, der Schüler Lanfrank's aber, sein Nachfolger im Kloster Bek (1073), später auch auf dem erzbischöflichen Stuhl von Canterbury, Anselmus, ist auch der erste Scholastiker, der Meister und Begründer der Scholastik.

Ihr Entstehen fällt also der Zeit nach zusammen mit dem Höhepunkte der Hierarchie. In demselben Decennium, in welchem Gregor VII., der gewaltigste aller Päpste, den apostolischen Stuhl bestieg, setzte sich auch die Scholastik auf den Lehrstuhl, um der Christenheit die Lehre der katholischen Kirche als die absolute Wahrheit zu demonstriren und alles menschliche Denken unter die Autorität derselben zu beschließen. Man kann sie als die Hierarchie der katholischen Wissenschaft bezeichnen.

Bekanntlich theilt sich die scholastische Theologie in drei Perioden [1]).

Die erste, bis um die Mitte des 12. Jahrhunderts, ist die Periode des jugendlich frischen Aufblühens. An der Spitze die drei berühmten Namen: Anselm (1078, † 1109), Peter Abälard († 1142) und der heilige Bernhard († 1153); ersterer der Repräsentant der kirchlichen Orthodoxie, auf augustinisch-platonischem Standpunkt stehend, der tiefste Denker seines Jahrhunderts; der zweite, der leibhaftige Ausdruck des Selbstgefühls und der Kühnheit der jungen Dialektik, der zugleich in seinem **Sic et Non** die Widersprüche der patristischen Autoritäten, ohne sie zu vermitteln, nebeneinander gestellt und so gleichsam als Probleme dem Nachdenken der Zeit übergeben hatte [2]) (s. unten); Bernhard, der Mann des kirchlichen Lebens, der die Fahne der Kirche und ihre Autoritäten

---

1) Vgl. Landerer, Real-Encycl. VIII.

2) [Vgl. Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalter 1, 133 ff.]

so hoch hielt, daß er jede Abweichung davon als Häresie proscribirte[1]), aber auch, den Tiefen der mystischen Contemplation zugewendet, nur diejenige Erkenntniß göttlicher Dinge gelten lassen wollte, die auf dem Boden eines bekehrten, geheiligten Herzens erwuchs. In den Kämpfen zwischen diesen Männern messen sich die noch divergenten Prinzipien, um hernach eine gewisse Vermittlung miteinander einzugehen: die Grundanschauungen über das Verhältniß von Glauben und Wissen, über Realismus und Nominalismus. Noch in dieselbe Periode fällt auch die Blüthe der mystischen Theologie, anfangs noch im Bund mit der Scholastik, die sich dann ihr gegenüber zu voller Selbstständigkeit entwickelt (Hugo und Richard von St. Victor). Mit Robert-Pullein (sententiarum libri octo † 1153) beginnen die ersten zusammenfassenden Darstellungen[2]), und c. 1160 schuf Petrus Lombardus in seinen IV libri sententiarum die Grundlage für alle Leistungen der folgenden Zeit. Er stellt darin die Lehren der Schrift und die Zeugnisse der Väter über den christlichen Glauben zusammen (testimonia veritatis in aeternum fundata, in quo (libro) majorum exempla doctrinamque reperies), aber nicht um der Kenntnißnahme willen, sondern „zur Nachweisung und Begründung der christlichen Wahrheit", im Gegensatz zu einer falsch-dialektischen, subjectiv-willkürlichen Richtung. Er will die patristischen Gegensätze ausgleichen, die wichtigsten Fragen, deren er selbst schon eine große Zahl aufstellt, beantworten, verzichtet jedoch häufig auch darauf, seine eigene Entscheidung zu geben. Die Hauptsache aber ist die übersichtliche systematische Zusammfassung und Anordnung dieses reichen Stoffs. Es zerlegt sich in vier Bücher, das erste von Gott, das zweite vom Menschen, das dritte vom menschgewordenen Sohne Gottes, das vierte von den Sacramenten, und innerhalb derselben in zahlreiche Distinktionen und angehängte Capitel, Einzeluntersuchungen und Fragen. Gerade dadurch entsprach das Werk dem Bedürfnisse der Zeit und ist das Handbuch geworden, welches sämmtliche Scholastiker commentirten[3]).

---

1) Dieß in noch ungestümerer Weise Walther von Sct. Victor: contra quatuor Galliae Labyrinthos. — 2) Der dem Hildebert v. Lavardin, Bischof von Tours (1125) zugeschriebene tractatus theologicus, den man häufig als das erste zusammenfassende System der Scholastik bezeichnet, ist nichts anders als die von Hugo v. St. Viktor verfaßte summa sententiarum. — 3) Die

Die zweite Periode bis Ende des 13. Jahrhunderts ist die der Reife, der durchgeführten vollendeten Systematik. Die Schriften des Aristoteles, zunächst die logischen, dann auch die physischen und metaphysischen, waren vornehmlich aus Commentaren und Uebersetzungen der Araber, einzelne durch Versionen aus dem Grundtext vollständiger bekannt geworden und übten jetzt einen beherrschenden Einfluß [1]). Das augustinisch-platonische Element trat zurück. Die dialektische gegensätzliche Behandlungsweise der Quästionen durch pro et contra wurde allgemein. Die Untersuchung umfaßte das Ganze der Glaubenslehre und ließ sich auch auf die allgemeinen principiellen Fragen, auf Begriff und Erkenntnißquellen der Theologie, auf Verhältniß von Vernunft und Offenbarung ein. Ein reicher, immer massenhafter anschwellender Stoff aus den weltlichen Wissenschaften wurde mit herbeigezogen. Die Repräsentanten dieser Periode gehörten fast ausnahmslos dem Dominikaner- und Franziskaner-Orden an, waren allesammt, wenigstens eine Zeitlang, Lehrer der Theologie in Paris, zum Theil aber auch Inhaber hoher geistlicher Kirchenämter; ein Zeichen, daß nunmehr die Scholastik ganz in den Dienst der Kirche getreten ist. Es sind lauter berühmte Namen, die da begegnen. Voran Alexander von Hales († 1245), doctor irrefragabilis, der Erste, in dem sich der bezeichnete Charakter der Scholastik unseres Stadiums significant ausprägt [2]); in noch umfassenderer Weise geschah dieß sowohl formell als materiell durch Albertus Magnus, Bischof von Regensburg († 1280), von seinen Zeitgenossen als ein Wunder von Gelehrsamkeit angestaunt, doctor universalis [3]). Er hat die ganze Masse des physikalisch-naturwissenschaftlichen Wissens seiner Zeit gesammelt, die aristoteli-

---

nächstfolgenden waren Peter von Poitiers, libri quinque sententiarum und Alanus von Ryssel, libri quinque de arte seu articulis catholicae fidei.

1) Ueber das Ansehen, das er ungeachtet mehrerer Verbote 1209, 1215 in der Kirche gewann, s. Baur, Vorlesungen über die Dogmengesch. 2, 217, 218. Die Verehrung des großen Denkers kannte keine Grenzen. Er allein galt als der das Christenthum vorbereitende Philosoph. Man nannte ihn später den praecursor Christi in naturalibus, wie Joh. d. Täufer der praecursor Christi in gratuitis gewesen sei; maximus doctor et inventor legis naturae. — 2) Summa universae theologiae. Vgl. Herzog, Real-Encycl. Bd. I, 260. Stöckl II, 320. — 3) Landerer a. a. O. XIII, 679. Stöckl a. a. O. 352 ff. Seine gedruckten Schriften füllen 21 Folianten.

schen Lehren selbstständig, nicht ohne Kritik dargestellt, oft paraphrasirt und für die Theologie zubereitet; er hat mit dem dogmatischen auch den ethischen Stoff derselben zu einem Ganzen verarbeitet. Ihm folgt sein noch größerer Schüler, der Dominikaner Thomas von Aquino, der glänzendste, gefeiertste Stern am Horizont der Scholastik, der eigentliche Höhepunkt derselben, mit dem Ehrennamen angelus ecclesiae († 1274)[1]). Den Schluß bildet sein ihm an Scharfsinn noch überlegener Gegner Joh. Duns Scotus, der doctor subtilissimus, dem Franziskaner-Orden angehörig († 1308)[2]). Zwischen beiden in der Mitte der Franziskaner Bonaventura, in dem sich die edelste Mystik wiederum mit der Scholastik verband. Alle diese Theologen haben die Sentenzen des Lombarden commentirt, aber zum großen Theil auch selbstständige, den gesammten dogmatischen Stoff umfassende Systeme geschaffen (summa theologiae), die heute noch unsere Bewunderung erregen.

Die dritte Periode ist die der allmähligen Auflösung. Den ersten Schritt dazu hatte schon Duns Scotus gethan. „Durch die Energie des kritischen Denkens, in dem er sich bewegt, durch die schärfere Trennung der Philosophie von der Theologie und durch die Bestimmung der letzteren als praktischer Wissenschaft in seinem Sinne, war auch schon die Einheit des Glaubens und Wissens aufgehoben, von welcher die Scholastik im Prinzip ausgegangen war"[3]). Von da ab begann man die alten Autoritäten zu durchbrechen und neue Bahnen einzuschlagen, wie schon die Beinamen der beiden bedeutendsten Träger dieser Richtung andeuten; doctor resolutissimus hieß Wilhelm Durandus von St. Pourçain, venerabilis inceptor der Franziskaner Wilhelm Occam († 1347), von dem man das Wort an Ludwig den Bayern hat: ego te calamo defendam, tu me gladio. Er ist es, der den alten Nominalismus erneuerte und den bisher herrschenden Realismus um seine Geltung brachte. Aber

---

1) Hauptschriften: Commentar zum Lombarden, summa theologiae und contra gentiles. Vgl. Landerer, Encycl. Bd. XIII, 680; XVI, 60. — 2) Hauptschrift: quodlibeta et commentaria in libros IV sententiarum. Vgl. Landerer, Real-Encycl. XIII, 685 ff.

3) Baur, Dogmengeschichte 2, 263: „Er steht auf dem Gipfel der scholastischen Dialektik, auf welchem der scholastische Dogmatismus sich selbst überbietend und jede These durch eine Antithese negirend, in entschiedenen Skepticismus umschlug".

dieser Sieg bedeutet auch schon den Zerfall des ganzen dreihundertjährigen Baus. Mit Gabriel Biel in Tübingen († 1495) erreichte die Scholastik ihr Ende. — Diese summarischen Bemerkungen mögen hier genügen.

Für uns handelt es sich um das Wesen der Scholastik.

1) Ihr Grundprinzip ist das Augustinische: **fides praecedit intellectum,** und ihre Tendenz liegt schon vollständig ausgesprochen in dem Doppelsatze Anselms: **christianus debet per fidem ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem,** aber auch: **negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus intelligere, quod credimus.** Also: **crede, ut intelligas,** oder wie es die Victoriner ausdrückten: **studeamus ut detur nobis, quae tenemus fide, ratione apprehendere et demonstrativa certitudine firmare.** Darauf hin können wir sagen: das Charakteristische der Scholastik besteht darin, daß sie es vom Glauben zum Wissen bringen, daß sie den Inhalt des Glaubens zum Wissen erheben will; **fides quaerens intellectum.** Darauf ist ihr ganzes Bestreben gerichtet. Das ist das Große, wahrhaft Erhebende an ihr. Indessen ist damit ihre Eigenthümlichkeit noch keineswegs genügend bezeichnet. Denn so allgemein ausgedrückt findet sich jenes Bestreben in irgend einem Maße fast in jeder Periode der christlichen Kirche. Die Eigenthümlichkeit der Scholastik ergibt sich erst aus der Reflexion auf ihr Object und auf die Art ihres Erkennens.

1. Das Object ist der Glaube. Aber gleich hier begegnet uns eine gewisse Amphibolie. Denn mit diesem Wort wird bald das subjective, persönliche Verhalten des Glaubens, bald der Inhalt oder Gegenstand des Glaubens, häufig beides zumal bezeichnet. Im ersteren Sinn ist der Glaube die Hinnahme der geoffenbarten göttlichen Wahrheit, ein sowohl praktischer als theoretischer Akt, denn zum wirklichen aneignenden Glauben kommt es erst mit dem Hinzutritt des Wollens (**credere in Deum, credendo tendere in Deum**). So gefaßt hat der Glaube die Tendenz theoretisch zur Erkenntniß, praktisch zur Liebe. Im andern Sinne ist er der Glaube, **quae creditur,** und wird darunter summarisch verstanden die geoffenbarte göttliche Heilswahrheit, näher der formulirte Glaube, der

kirchliche Lehrbegriff. Anselm: „was die katholische Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt". Thomas: die articuli fidei. Je nach dem Vorherrschen dieser beiden Gesichtspunkte modificirt sich die Stellung der Scholastiker. Bei Anselm durchdringen sich beide: Er hat die christliche Offenbarung in der Form der Kirchenlehre tief in sein Gemüth und in seinen Willen aufgenommen, sie ist ihm die absolute Wahrheit und aus dieser Glaubensgewißheit erwächst ihm die Lust und der Muth zur Spekulation darüber. Indem er ihr betend und denkend nachgeht, erschließt sie sich ihm zur Erkenntniß [1]. Der die Offenbarung hinnehmende Glaube ist ihm immer zugleich eine Hingabe an sie, ein durch den Willen vermitteltes Erfahren derselben [2], daher in dem obigen Grundsatz näher so bestimmt: qui non crediderit, non experietur, ex qui expertus non fuerit, non intelliget [3]. Dasselbe gilt im Grunde auch von den Viktorinern.

In der zweiten Periode löst sich der Gegenstand mehr vom Glauben los. Damit wird das Verhältniß ein äußerlicheres: Auf der einen Seite ein Autoritätsglaube, auf der andern das kirchliche Dogma, wie es in dem herrschenden Lehrbegriff ausgeprägt, kirchlich sanctionirt vorliegt. Dieses Object hat für die Theologie schlechthinige unantastbare Autorität [4]. Sie hat es nicht erst zu produ-

---

1) Monologium c. 76, 77; proslogium c. 1: desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Hasse a. a. O. 2, 37 und Kuhn, kathol. Dogmatik 1, 425. — 2) De concord. gratiae et lib. arbitr. qu. 3 c. 6: quod autem dicis (apostolus Rom. 10), fidem esse exauditu, intelligendum est, quia (quod) fides est ex hoc, quod concipit mens per auditum, neque (tamen) ita ut sola conceptio mentis faciat fidem in homine, sed quia fides esse nequit sine conceptione. Addita namque rectitudine volendi conceptioni per gratiam, fit fides, etc. Vgl. Cur Deus homo I, c. 75, 76. — 3) De fide trinit. c. 2. [Vgl. in Bezug auf Anselm besonders die Kritik von Reuter, Gesch. d. religiösen Aufklärung im Mittelalter 1, 297 ff.]

4) Anselm de fide trin. c. 2: „Ob das wahr sei, was die allgemeine Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, darf kein Christ in Frage stellen, sondern zweifellos daran festhaltend (semper eandem fidem indubitanter tenendo), diesen Glauben liebend und nach demselben lebend, forsche er in Demuth nach den Gründen seiner Wahrheit" (quaerat rationem quomodo sit). Kann er es zur Einsicht in denselben (zum

ciren, auch nicht zu kritisiren, sie setzt es als absolute Wahrheit voraus, weil beruhend auf der Schrift und auf der heiligen Tradition — ohne zwischen beiden scharf zu unterscheiden. In zweiter Linie kommen dann die heiligen und gelehrten Väter, voran Augustin, — die Norm der Orthodoxie für das ganze Mittelalter, — dann Hieronymus, Gregorius d. Gr., Ambrosius, Gregor v. Nazianz, Johannes von Damaskus, dazu Dionysius Areopagita u. A. Werden diese Autoritäten auch nicht geradezu der heil. Schrift gleichgestellt, so ist doch die Grenzlinie zwischen ihr und ihnen gleichfalls eine sehr fließende, und so läßt sich denn als Object der Scholastik bezeichnen: der ganze von den Vätern überlieferte, im einzelnen vielfach differirende und doch wieder eine geheiligte Einheit repräsentirende dogmatische Stoff.

Die Aufgabe aber war, diesen Stoff, der ihr zunächst als ein äußerlich Gegebenes gegenüberstand, dem denkenden Bewußtsein zu vermitteln, ihn in die Mannichfaltigkeit seiner Bestandtheile zu zerlegen und in die Einheit eines Systems zu verarbeiten, welches von einem obersten Prinzip, von der Idee Gottes getragen ist. So hoch stellt sich die Scholastik das Ziel. Und dieses Ziel erhebt sie auf ihrem Höhepunkt geradezu zum Selbstzweck. Denn zwar haben die früheren Scholastiker, selbst noch Albertus Magnus, den Zweck der Theologie für einen praktischen erklärt: sie leite zur Frömmigkeit hin und durch die Frömmigkeit zur Seligkeit. Da liegt also der Zweck noch außer ihr. Aber Thomas setzte das Wesen der Seligkeit in das erkenntnißmäßige Schauen der Wahrheit und erhob damit das forschende Denken zum unmittelbaren Medium für das höchste Ziel [1]). Das ist die Apotheose der Wissenschaft.

---

intelligere) bringen, so danke er Gott, kann er es nicht, so renne er wenigstens nicht dagegen an, sondern beuge anbetend sein Haupt".

[1]) Contr. Gent. III, 25, 8: naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas. — Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum. Ibid. 50, 6: in nullo alio quaerenda est ultima felicitas, quam in operatione intellectus, quum nullum desiderium tam in sublime feratur, sicut desiderium intelligendae veritatis. Cf. Summa I quaest. 1 artic. 4: sacra doctrina non est scientia practica, sed magis speculativa ..., quia principalius agit de rebus divinis, quam de actionibus humanis: de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem,

2. Welcher Art war nun aber dieses Erkennen? Darauf antwortet der Sachverhalt: es war weder ein rein religiöses, noch ein rein spekulatives Erkennen.

Kein rein religiöses. Denn die Scholastik geht, im Ganzen angesehen, nicht aus vom persönlichen Glaubensbewußtsein, nicht von dem Heilsbedürfniß, den Heilsthaten und der Heilserfahrung, so daß sie daraus ihre Erkenntnisse hergeleitet und gewonnen hätte. Zu einer solchen Erkenntniß ließ es der scholastische Begriff weder des Christenthums überhaupt noch des Glaubens kommen. Denn das Christenthum ist ihr nichts anderes als einerseits ein Inbegriff göttlich geoffenbarter Heilswahrheiten und Glaubensartikel, andererseits eine hierarchische Institution; der Glaube aber die Annahme jener Artikel auf die Autorität der Kirche hin: das cum assensu cogitare. Er hat seinen Gegenstand noch nicht zum selbsteigenen, freien Besitz, noch nicht zum persönlichen Lebensgehalt. Der Gegenstand steht dem Subject erst als ein Aeußeres gegenüber, es sucht erst die rationes dafür, um sich desselben zu vergewissern: demonstrativa certitudine firmare, quae fides tenet; mit halb philosophischen halb theologischen Argumenten versucht es das. Das Erkennen ist vielmehr eine selbstständige Macht neben und über dem Glauben, die sich nach ihren eigenen Gesetzen bewegt (s. unten), theoretisch ein Höheres gegen den Glauben [1]): das scholastische Denken also kein religiöses, aus dem persönlichen Glauben geborenes. — Charakteristisch ist in dieser Hinsicht, wie sich Thomas über Inhalt und Nothwendigkeit einer positiven Offenbarung ausspricht: die übernatürliche Offenbarung enthält auch solche Wahrheiten, welche die menschliche

---

in qua aeterna beatitudo consistit. Ibid. art. 5 et 6: haec doctrina est sapientia = cognitio divinorum; propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (Rom. 1), sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de ipso et aliis per revelationem communicatum ... finis est beatitudo aeterna. Cf. II, 1 quaest. 3 art. 5.

1) Selbst dem Anselm ist der Glaube „ein einfaches Empfangen, eine Hingebung an die göttliche Offenbarung, die ihm als ein Uebermächtiges entgegensteht, von dem er bestimmt und beherrscht wird". Vgl. oben S. 43 Anmerkung 2. Hasse 47. 50; Bonaventura: intellectus rationi innititur, fides auctoritati; opinio verisimilitudini. Thom. Summa II. I, qu. 67, art. 3: nobilior est fides quam scientia.

Vernunft durch eigene Kraft zu erkennen vermag — und dieß deshalb, weil diese Wahrheiten durch die Vernunftforschung schwer zu ergründen und nur sehr Wenigen erreichbar seien, häufig und leicht auch sich dabei Irrthümer einmischen. Aber auch abgesehen davon würden die Menschen, wenn sie lediglich auf diesen Weg gewiesen wären, kaum in sehr langer Zeit zur Erkenntniß derselben gelangen, denn die Art dieser Wahrheiten bringt es mit sich, daß das Denken eine lange Schule durchmachen muß, bevor es in ihre Tiefen hinabsteigen kann; eine Uebung, die von der Jugend gar nicht zu gewärtigen ist, daher erst dem späteren Alter zufallen würde. Bedarf es nun schon deshalb der Offenbarung, wie viel eher um solcher Dinge willen, die uns durch das natürliche Licht nicht bekannt sein können [1]). Es ist dieß insbesondere aus folgenden Gründen nothwendig: das höchste Gut, zu dessen Erreichung der Mensch bestimmt ist, übersteigt Alles, was immer in dem gegenwärtigen Leben erfahren und genossen werden kann. Da nun aber nichts angestrebt werden kann, was nicht vorher erkannt ist, so mußte dem menschlichen Geiste auch Solches zur Erkenntniß dargeboten werden, was die Fassungskraft der Vernunft auf dem Standpunkt des gegenwärtigen Lebens übersteigt (quod totum statum praesentis vitae excedit), damit so der Mensch sich aufgefordert fühle, auch mit seinem Willen darauf einzugehen und jenem Gute nachzustreben. Selbst um die Wahrheit unserer Gotteserkenntniß überhaupt zu stützen und zu fördern, war es nothwendig, daß übernatürliche Wahrheiten geoffenbart wurden [2]). — Dazu kommt, daß, da das Uebervernünftige geglaubt werden muß, außerdem das Verdienst des Glaubens (als eines Aktes des Willens) hinwegfiele (evacuaretur meritum fidei; actus fidei meritorius) [3]). Von dem Bedürfniß einer Offenbarung für die gefallene Menschheit zur Erlösung von Irrthum, Schuld und Sünde sagt er nichts [4]). Es ist immer nur das Verhältniß des Endlichen als des Beschränkten zu dem Unendlichen, worauf er die

---

[1]) Contra gentiles I, c. 4. Summa I, qu. 1, art. 1: quia veritas de Deo, per rationem investigata, paucis per longum tempus et cum admistione multorum errorum homini proveniret. — [2]) c. Gentil. I, 5. 6. Stöckl II, 431. 442. Kuhn a. a. O. 1, 426. — [3]) Summ. th. II, 2, q. 2 art. 9. 10. — [4]) Erst spät III, 1 bei der Frage nach der Menschwerdung, und auch da nur ganz kurz. Qu. 3, art. 2.

übernünftige Offenbarung (die mit dem Begriff der Gnade zusammenfällt) gründet [1]). Ueber den Centralpunkt, an dem der christlichen Heilserfahrung Alles liegt, geht er leicht hinweg.

Wie also das scholastische Erkennen kein aus dem Glauben geborenes ist, so ist es auch kein rein spekulatives.

Als ein solches haben es allerdings bedeutende Autoritäten angesehen: Möhler, Staudenmaier, auch Kuhn: die Scholastiker hätten das Christliche als rational, das wahrhaft Rationale als das Christliche zu erweisen gesucht, somit die Vernunft zum höchsten Prinzip erhoben, Theologie und Philosophie für ein und dasselbe gesetzt [2]), und in der That, sieht man auf die Anfänge der Scholastik, so gewinnt es diesen Anschein. Anselm stellt sich trotz seines non intelligo ut credam, sed credo ut intelligam die Aufgabe, den Inhalt des Glaubens als absolute Wahrheit, als Vernunftnothwendigkeit rein a priori zu demonstriren: rationabili necessitate intelligere, esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit. Und er ist kühn genug, diese Aufgabe auch wirklich in Angriff zu nehmen. Sein platonischer Realismus bot ihm dafür die, oder schien ihm wenigstens dafür die sichere Grundlage darzubieten [3]). In seinem Monologium versucht er es, aus dem Begriff des Absoluten, den er für das nothwendige Resultat jeder denkenden Betrachtung der Welt erklärte, die ganze Gotteslehre mit Einschluß der Trinität bis zur Schöpfung zu entwickeln [4]). In seinem Proslogium führte er dann den Beweis für das dort mehr vorausgesetzte Dasein Gottes, das sogenannte ontologische Argument: daß der Gedanke: das Höchste, was sich denken lasse (id quo majus cogitari nequit), dieß gar nicht sein würde, wenn er nur in intellectu, nicht zugleich in re

---

[1]) Vgl. Summa theol. I. q. 5, art. 5: propter debilitudinem intellectus humani. Eben so, in noch höherem Maße, Albertus Magnus Summa theol. I. tr. 1. qu. 4. Stöckl II, 362. —

[2]) Vgl. darüber Landerer a. a. O. XIII, S. 662. Baur, Dogmengesch. 2, 211. In der That verhält es sich so wie Hegel sagt: „Philosophie und Theologie haben hier als eins gegolten und der Unterschied macht eben den Uebergang in die moderne Zeit aus, als man nämlich meinte, daß für die wahre denkende Vernunft etwas wahr sein könne, was es nicht sei für die Theologie. —
[3]) Hasse a. a. 2 O., 107 ff. — [4]) S. die sinnreiche Reproduction dieser Schrift von Hasse: 2, 114 ff.

existirte, daß also die Idee Gottes ihre Realität verbürge. In den berühmten zwei Büchern Cur Deus homo will er das tiefste Geheimniß des Christenthums, die Menschwerdung und Weltversöhnung, als schlechthin nothwendig erweisen, ganz absehend von Schrift und Autorität will er es thun [1]). So kühn ist der Flug, den hier die Speculation nimmt. Womit freilich Anselm über sein eigenes Princip weit hinausgeht.

Eine ähnliche Stellung scheint Abälard einzunehmen, nur daß sie auf einem weit kühleren und äußerlicheren Verhältniß zu dem Object als bei Anselm beruht. Auch er stellt das Wissen über den Glauben, d. h. auch er setzt das kirchliche Dogma als unbestreitbare Autorität voraus, aber er macht seine Wahrheit für den Menschen von der Demonstration abhängig, stellt also die Vernunft über den Glauben: „das Wissen müsse den Glauben erst begründen, indem dieser sonst nicht sicher sei, ob er Wahres glaube". Diesen Grundsatz spricht er in der introductio ad theologiam aus. Er schrieb sie, um dem Verlangen seiner Schüler zu entsprechen, die eine philosophische Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreiheit von ihm wünschten, „weil mit blosen Worten (die kirchlichen Termini) nichts gethan sei und weil man das nicht glauben könne, was man zuvor nicht verstanden hätte" [2]). Da erklärt er sich nun zunächst ganz supernaturalistisch, betont die Unbegreiflichkeit der göttlichen Geheimnisse, die Superiorität des Glaubens über die Vernunft und spricht sich aufs stärkste gegen jene „falschen Dialektiker" aus, deren Anmaßung so groß sei, daß sie meinen, es gebe nichts, was nicht durch ihre winzigen Argumente erörtert und begriffen werden könne. Ihnen gegenüber verheiße er nicht, die Wahrheit des Dogma zu beweisen, „was zu thun weder er noch ein anderer Sterblicher im Stande sei, nur Wahrscheinliches, der menschlichen Ver-

---

[1]) Das Werk zerfällt in zwei Bücher. In der Vorrede sagt Anselm: Quorum prior remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis, esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate ... ex necessitate omnia, quae de Christo credimus, fieri oportere. Vgl. I, c. 10. c. 20.

[2]) Hist. calamitatum (Migne) 141: humanas et philosophicas rationes quaerebant. Vgl. prolog in introd. Migne p. 979.

nunft Entsprechendes (rationi vicinum) und dem heiligen Glauben nicht Widersprechendes wolle er vorbringen gegen die, welche den Glauben mit menschlichen Gründen bekämpfen" [1]). Noch weit stärker aber erklärt er sich ebenda gegen den blosen Autoritätsglauben, „gegen" solche, die nicht verstehen, was sie lehren und sagen und denen der Glaube nur im Munde, nicht im Herzen sitzt. Das sei ein leichtgläubiger, vorschneller, grundloser Glaube. In dieser Opposition schreitet Abälard fort bis zu der Behauptung, daß der Glaube aus dem intellectus, aus der verständigen Prüfung der innern Gründe entspringen solle, ja bis zu dem Satze: „Nicht weil es Gott gesagt hat, wird es geglaubt, sondern weil man überwiesen wird, daß es so sei, nimmt man es an" [2]). — In der positiven Ausführung verfährt er dann so, daß er aus dem Begriff des höchsten Gutes die Eigenschaften der absoluten Macht, Weisheit, Güte entwickelt und diese mit den drei Personen der Gottheit identificirt, was offenbar ganz sabellianisch klingt und durch die hinzugefügten sinnreichen Näherbestimmungen Abälard's nicht mehr gut gemacht werden konnte [3]). Dazu kommt, daß er der vorchristlichen Philosophie eine ähnliche Stellung zum Christenthum anwies, wie einst die alexandrinische Schule, womit er die natürliche Vernunfterkenntniß überhaupt zu nahe an die göttliche Offenbarung heranrückte, ja der göttlichen Offenbarung gleich zu setzen schien, ferner, daß er das Christenthum nach seiner ethischen Seite als die Vollendung des philosophischen Heidenthums betrachtete und dagegen die Moral des Judenthums tief herabsetzte [4]); endlich, daß er in seinem Sic et Non die vielfachen Widersprüche der gefeierten Autoritäten aufdeckte und damit das Ansehen der Tradition zu erschüttern drohte, indem er den Grundsatz aufstellte: die Schriften der Väter seien nicht cum credendi necessitate, sed cum judicandi libertate zu lesen.

---

1) Introd. II, c. 2 (Migne) p. 1040. theol. chr. III, p. 1226 (Migne). — 2) Intr. II, c. 2. c. 3: nec quia Deus id dixerat, creditur, sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur. p. 1050. (Migne). — 3) Es ist der Gedanke einer Appropriation, wonach diese drei Eigenschaften zwar der Einen Gottheit, aber specialiter et proprie je einer Person eignen sollen, introd. II, c. 10. 12. — 4) theol. chr. II: moralia evangelii .. nihil aliud quam reformationem legis naturalis invenimus, quam secutos esse philosophos constat.

Am Schlusse heißt es: prima sapientiae clavis est .. frequens interrogatio; dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus, während er andererseits als die Quelle und Norm der christlichen Wahrheit excellentia canonica autoritatis V. et N. T. nur die heil. Schrift und das Symbol der alten Kirche angesehen wissen wollte, — und auch dieß nicht ohne die Bemerkung, daß selbst Propheten und Apostel vom Irrthum nicht ganz frei gewesen seien. Hinter dem Allen lag offenbar ein rationalisirender Zug, der sich dann weiter theils in einer starken Hinneigung zum Pelagianismus, theils in der Behandlungsweise der einzelnen Hauptdogmen des Christenthums ausprägte [1]). Es kam an den Tag, welche Gefahr der ganzen herrschenden Richtung von dem „Uebermuthe" dieser Dialektik drohte. Der heilige Bernhard trat ihr mit dem vollen Gewicht seines Ansehens entgegen, zürnend schrieb er nach Rom: irridetur simplicium fides, eviscerantur arcana Dei, insultatur Patribus, omnia sibi usurpat humanum ingenium, und Abälard unterlag diesem übermächtigen Gegner (Synode zu Soissons 1121 und zu Sens 1140). — Von da ab ermäßigte die Scholastik ihren kühnen Flug. Die Sentenziarier unterschieden ausdrücklich zwischen der Theologie, als der doctrina secundum revelationem, und zwischen der Philosophie, als Vernunftwissenschaft, sie erklärten: erstere stütze sich auf den Glauben als auf ihr Prinzip, letztere auf die natürliche Vernunft des Menschen; erstere sei sicherer und gewisser als jede andere Wissenschaft, weil sie auf göttlicher Inspiration und Autorität beruhe, während die andern Wissenschaften auf menschlichen Untersuchungen und Inductionen. So Albertus Magnus [2]). Noch bestimmter Thomas, der unter allen Scholastikern die Autorität der heil. Schrift und den Unterschied der Theologie von der Philosophie aufs stärkste betont. Er stellt den Satz voran: „Unser Glaube stützt sich auf die den Aposteln und Propheten zu Theil gewordene Offenbarung, welche die

---

1) Eine Auslichtung derselben nennt es treffend Kahnis, Dgm. 2, 261. Consequent hat jedoch Abälard diese Tendenzen nicht durchgeführt. — 2) Summa th. I. tr. 1. qu. 5. m 2: ista scientia innititur inspirationi factae per speciem veritatis, circa quam dubitare non licet; aliae autem innituntur inquisitionibus humanis et inventionibus a spiritu humano inventis.

canonischen Schriften verfaßt haben, nicht aber auf irgend eine Offenbarung, die irgend ein anderer Lehrer gehabt haben mag" [1]). Er bestimmt den Unterschied so: daß es die Philosophie zu thun habe mit den Prinzipien der natürlichen Vernunft und dem Gebiete derselben, die Theologie mit der göttlich geoffenbarten Wahrheit, das Verhältniß beider dahin, daß der Inhalt der letzteren über die menschliche Vernunft hinausgehe (supra rationem), zum Theil, nämlich in den Mysterien, derselben unzugänglich sei. Die sacra scientia habe daher ihre Prinzipien (quae sunt articuli fidei) nicht erst zu beweisen, was eben so unstatthaft als unmöglich [2]), sondern nur ins Licht zu setzen, durch rationes verisimiles zu erläutern, zu bestätigen. Auf den Nachweis des possibile und conveniens und auf die Widerlegung der Gegner habe sie sich zu beschränken [3]) — eine Schranke, die dann freilich die Scholastik in ihren großen Meistern vielfach durchbrach. Jedenfalls also ist ihre Erkenntnißweise keine rein spekulative und will es auch nicht sein, sondern Reflexion über den Gegenstand.

---

[1]) S. th. I. qu. 1, art. 8. Ebend.: sacra doctrina auctoritatibus canonicae scripturae utitur proprie et necessitate argumentando, auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae non quasi argumentando ex propriis, sed probabiliter. Dann die oben im Text gegebenen Worte. — [2]) Summa I quaest. 1 artic. 2: sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, non accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. art. 8: haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei, sed ex iis procedit ad aliquid ostendendum. Cf. ibid. quaest. 32 art. 1: impossibile est, rationem naturalem ad cognitionem divinarum personarum pervenire; per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea, quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea, quae pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat. — [3]) Ueberhaupt a. a. O. art. 8; II quaest. 1, art. 5. 8; contr. gent. I, 2, 4: die Philosophie entnimmt ihre Beweise aus der Natur der Dinge, die Theologie argumentirt von der ersten Ursache aus. Die Philosophie hebt an mit der Untersuchung des Wesens, der Eigenschaften der geschöpflichen Dinge und steigt von ihr auf zur Erkenntniß Gottes; die Theologie geht von der Betrachtung Gottes aus und steigt von da zu den geschöpflichen Dingen herab, um ihr Verhältniß zu Gott zu erforschen. Die Theologie hat einen erhabneren Inhalt und größere Gewißheit als die andern Wissenschaften. Summa I. quaest. 1, art. 5. Vgl. Stöckl 2, 426 f. 444—446.

Ihre Vertreter stellen sich, genau genommen, weder in das Dogma hinein, noch über das Dogma, sondern stellen sich ihm gegenüber, um darauf zu reflectiren, ihm von allen Seiten durch's logische Denken anzukommen, es dem Verstande zugänglich, begreiflich, einleuchtend zu machen, — eine Operation, zu der sie bereits eine ausgeprägte Erkenntnißtheorie und eine damit zusammenhängende Weltanschauung mitbrachten (s. nachher).

So standen also auf der einen Seite die kirchlichen Glaubensartikel und Autoritäten, auf der andern der Inhalt des denkenden Bewußtseins mit seinen formalen Prinzipien, und in der gegenseitigen Beziehung dieser beiden Faktoren aufeinander bestand die wissenschaftliche Thätigkeit der Scholastik. Es war das Bestreben, mit diesen Mitteln sich des Glaubensinhaltes zu bemächtigen, um ihn — dieß bleibt doch immer die Hauptsache — durch logische Argumentation als rationell zu erweisen[1]) und als System darzustellen. Daher auf der einen Seite eine unendliche Reihe von Fragen, Definitionen, Syllogismen, Corollarien u. s. w., die den Stoff zu zersplittern scheinen, auf der andern die durch das Alles hindurchgehende Tendenz auf systematische Zusammenfassung und Einheit[2]).

---

[1]) Ganz richtig Köhler S. 113 über Thomas: Er beweist geradezu Alles in rationalistischer Weise, wenn auch nicht a priori, so doch a posteriori, auch die allerpositivsten Offenbarungslehren, — nicht nur das Sein Gottes, auch die Trinitätslehre mit allen ihren Sätzen mit Gründen der Vernunft. — [2]) Letzteres gegen Landerer, Real-Encycl. XIII, 661: Es war die Herrschaft der Verstandesreflexion, welche am Einzelnen sich zerarbeitet. Die Scholastiker zersplitterten ihre trefflichsten Gedanken, statt sie aus ihren Wurzeln organisch zu entwickeln, durch die unendliche Beweglichkeit des reflektirenden Scharfsinns in ein Vielerlei der Beziehungen und möglicher Gesichtspunkte, so daß man den Wald vor Bäumen nicht mehr sieht. Weil es dem Denken verwehrt ist, in die Tiefe und in die Einheit zu dringen (?), wirft es sich in Vielem und Einzelnem herum; daher die unersättliche Sucht, bei jedem Lehrsatz eine unendliche Reihe von Fragen, von Gründen und Gegengründen, Definitionen, Distinktionen und Syllogismen zusammenzuhäufen; weil sie die letzten Prinzipien nicht bewegen darf (?), entschädigt sie sich damit, viel zu fragen und Kleinliches und Abgeschmacktes zu fragen. Sie muß grübeln, weil sie nicht denken darf; sie sucht ihre Meisterschaft in der Filigranarbeit, mit der sie das Dogma umspinnt, weil sie nicht das Dogma fortbilden und ein Neues pflügen darf". — Dieß scheint mir zu viel gesagt. Denn wenn auch die Einheit sich nicht recht durch die Form

3. Dabei lebten nun diese Scholastiker in einer zwiefachen Ueberzeugung, und daraus erklärt sich das Wesen der Scholastik erst völlig, einmal der Ueberzeugung von der Uebereinstimmung des Glaubens und Wissens, der Vernunft und Offenbarung. Denn so scharf sie auch beide unterscheidet, so stand ihr doch fest, daß beide, weil aus derselben Quelle geflossen, sich nicht widersprechen, vielmehr kraft göttlicher Ordnung auf einander bezogen sind. Philosophie und Theologie, lehrt Albert der Gr., beruhen auf göttlicher Offenbarung. Die göttliche Offenbarung theilt sich in die natürliche und übernatürliche. Jene enthält die Prinzipien, auf deren Grundlage wir uns über das Geschöpfliche zur Erkenntniß Gottes erheben können, denn das natürliche Licht der Vernunft ist ein geschöpflicher Abglanz des göttlichen Lichtes; diese gibt die höhere Erleuchtung, durch welche unser Geist zur Erkenntniß auch solcher Wahrheiten erhoben wird, zu denen das natürliche Licht nicht emporzusteigen vermag. Die Theologie ist also die höhere Wissenschaft, kann aber mit der Philosophie nicht in Widerspruch stehen [1]). Vorsichtiger drückt sich Thomas aus: Die prima credibilia, d. h. die principia naturaliter rationi insita sind Ausdruck der göttlichen Weisheit, und wenn sie auch an sich an die Glaubenswahrheiten nicht hinanreichen, so dienen sie doch zur Vorbereitung und Hinleitung darauf, gleichwie überhaupt die natura die Vorläuferin der gratia ist. Allein auch Thomas sagt nicht nur, „daß der Glaube den Prinzipien der Vernunft nicht widersprechen könne, weshalb alle Argumente, die dem Glauben widersprechen, keine solche sein

---

durcharbeiten kann, die Tendenz auf sie ist doch jedenfalls vorhanden, z. B. Thomas, Summa I quaest. 1 art. 7: omnia tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. — Bonaventura breviloquium, prooem: theologia sermo est de Deo et primo principio, utpote quia ipsa, tanquam scientia altissima, omnia resolvit in Deum, tanquam in principium primum et summum.

1) Summa theol. P. I, tr. 1. qu. 4: Duo sunt modi revelationis. Unus quidem est per lumen generale nobis; et hoc revelatum est philosophis; hoc enim lumen non potest esse, nisi a primo lumine Dei. — Aliud lumen est ad supermundana contuenda, ... primum relucet in per se notis, secundum in articulis fidei. Vgl. ebd. tr. 3, qu. 15. Stöckl 2, 362.

können, die aus den Prinzipien der Vernunft folgerichtig abfließen[1]); er sagt auch, daß letztere, die er sonst praeambula fidei nennt, alle Glaubensartikel implicite in sich enthalten[2]). Und so lebt denn die Scholastik der Ueberzeugung, daß es der Macht des Denkens gelingen werde, von jedem Punkte aus, wo es festen Fuß fassen kann, in ihr Object einzudringen und sich desselben zu bemächtigen. Diese Voraussetzung von der Uebereinstimmung des Wissens mit dem Glauben und diese Zuversicht, daß die Dialektik die Brücke in die unsichtbare göttliche Welt sei, gehört mit zu den Charakterzügen der Scholastik.

Nicht minder aber, das ist das Andere, lebt sie der Ueberzeugung von der Uebereinstimmung ihrer formalen Prinzipien mit der Wirklichkeit, des Denkens mit dem Sein. So fest ihr die Wahrheit des Dogma steht, eben so gewiß ist ihr die Realität der ganzen Begriffs- und Gedankenwelt, in der sie sich bewegt, die objective Giltigkeit der Kategorien, mit denen sie am Dogma operirt.

Auf diesen beiden Voraussetzungen ruht die Scholastik. Es sind zwei Welten, die sich in ihr aufeinander beziehen. Daher konnte sie auch, dieß dürfen wir schon hier aussprechen, nur so lange bestehen, als ihr die Wahrheit beider feststand: löst sich der eine oder andere dieser Faktoren auf, so wird ihr der Boden unter den Füßen einbrechen.

Dieß führt uns auf die philosophischen Prinzipien der Scholastik, die wir wenigstens berühren müssen. Sie schöpfte sie aus Plato und Aristoteles, aber nicht unmittelbar, sondern aus secundären Quellen. Man hatte eine lateinische Uebersetzung des Timäus, man kannte die platonische Ideenlehre durch die Vermittlung Augustin's, den Neuplatonismus in der Gestalt des Dionysius

[1]) Contr. gent. I, 7, 2: principiorum naturalium notorum cognitio nobis divinibus est indita, quum ipse Deus sit autor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. — [2]) Summa I, qu. 1, art. 1 u. 2. II, qu. 7: omnes articuli fidei implicite continentur in aliquibus credibilibus, sc. ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem (Hebr. 11, 6); in esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo existit.

Areopagita. Von Aristoteles besaß man Anfangs nur das Organon in der Uebersetzung und mit dem Commentar des Boethius, eine Einleitung des Porphyrius sammt den Erklärungen des Cassiodor, die physischen und methaphysischen erst seit Albert [1]). Diese Commentare über Aristoteles waren zugleich platonisch gefärbt, wie denn Boethius Platoniker war. Welches Gewicht man gleich von vorn herein gerade auf die logischen Schriften des letzteren legte, wurde oben gezeigt. Nun trägt aber die Erkenntnißlehre eines Philosophen immer auch schon eine Metaphysik in ihrem Schoße, und so konnte es nicht fehlen, daß die in jenen Quellen bereits angeregte Frage, die den Unterschied der platonischen und aristotelischen Anschauung bezeichnet, die Frage nach dem Verhältniß der allgemeinen Begriffe (universalia) zu der Welt der Erscheinung und ihren Einzeldingen — daß diese Frage auch die Scholastik beschäftigte. Auf dem Standpunkte des Platonismus ist die Idee das wahrhaft Substanzielle, an sich Seiende, vor den einzelnen Dingen im Voraus vorhanden als deren ewiges Prius und Urbild. Auf dem aristotelischen Standpunkte geht die Betrachtung vom Einzelnen, von dem Empirischen aus und wird das Allgemeine erst durch die Thätigkeit des abstrahirenden Denkens gewonnen [2]). Es existirt nicht außer den Dingen, sondern in und an ihnen (*ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα*). So ergeben sich die Kategorien, die Denkformen, unter denen alles Einzelne existirt: Substanz, Qualität, Ort und Zeit. Zu ihnen hatte Porphyrius hinzugefügt: genus species differentia proprium (*ἴδιον*) accidens. Dieß sind die **universalia**, welche nach Aristoteles nicht außerhalb der einzelnen Dinge existiren, sondern in ihnen, als deren wesentliche Form. Nun stellte man aber sowohl die platonischen Ideen als die aristotelischen Kategorien unter dem gemeinsamen Begriff der universalia zusammen oder vielmehr man combinirte beide formell [3]).

Schon sehr frühzeitig (in der Carolingischen Zeit) war in den Klosterschulen die Frage nach dem Verhältniß dieser allgemeinen Begriffe zu den Existenzen und Dingen der empirischen Welt: ob sie eine vom subjectiven Bewußtsein unabhängige objective Realität

1) Engelhardt, Zeitschr. für hist. Theol. Jhg. 1846 S. 78 ff. — 2) S. Zeller, Phil. d. Griechen, u. Heyder, die Lehre von den Ideen, 1874, 1. Abth. S. 3—15. — 3) Köhler, Realismus u. Nominalismus. Heyder a. a. O. 15 ff.

haben oder ob sie nur auf der Abstraction des subjectiven denkenden Bewußtseins beruhen. Boethius hatte diese, von Porphyrius nicht entschiedene Frage in seinem Commentar auf verschiedene, geradezu widersprechende Weise beantwortet, einmal bejahend und das andere Mal verneinend, und hatte sie damit als ein erst zu lösendes Problem dem Mittelalter überliefert. Auch die Scholastiker nahmen sie auf und verflochten sie in die Theologie. Sie wurde für die Scholastik geradezu eine Lebensfrage, um so mehr, als man das Problem allmählig weit über seine ursprüngliche Begrenzung hinaus, auf das Verhältniß der göttlichen Ideen zur Welt überhaupt anwendete. Es handelte sich um die letzten Prinzipien, um die Frage nach Möglichkeit und Gewißheit aller Erkenntnisse. Wurde die Frage gänzlich verneint, so fiel die Möglichkeit und Sicherheit aller objectiven Erkenntniß dahin. Damit stehen wir bei dem berühmten Streit zwischen Nominalismus und Realismus. Beide hatten gleich im Anfang der Scholastik ihre Vertreter gefunden, aber beide zunächst auf eine so einseitige und äußerliche Weise, daß entweder alle Realität und Wahrheit ausschließlich in die Welt des abstrakten Denkens zu fallen drohte oder die sichtbare sinnliche Welt in ein Meer von einzelnen Atomen sich aufzulösen schien. **Universalia ante rem** und **universalia post rem** ist die Formel für diesen Gegensatz. Die letzte Ansicht, der ursprüngliche Nominalismus hatte in Roscellin, Canonicus zu Compiegne, eine Gestalt gewonnen, in der er alle Realität des Allgemeinen negirte (Gattungen, Arten, Theile sind blose **flatus vocis**, blos subjective Vorstellungen) — und, auf die Theologie angewandt, die kirchliche Lehre von der Trinität gefährdete. Denn von seinen Prämissen aus betrachtete Roscellin die drei Glieder der Trinität als drei für sich bestehende Wesen (**tres res, sicut tres angeli aut tres animae**) und verlegte das Gemeinsame in die Einheit der Macht und des Willens. Sein Nominalismus gestattete ihm nur Individuellexistenzen anzunehmen (z. B. nur einzelne Menschen); alles Gemeinsame, der allgemeine Gattungsbegriff, der Gottesbegriff waren ihm blose Abstractionen. So näherte er sich dem Tritheismus [1]). Deshalb wurde seine Lehre sofort verworfen, und damit kam diese Form des Nominalismus

[1]) S. Landerer, d. gründliche Art. Roscellin, Real-Encyklopädie XIII, 11, 6 ff., wo auch die Literatur.

überhaupt in Mißkredit, sie erschien geradezu als Rationalismus. Ihm gegenüber machte sich der Realismus geltend, durch Anselm im augustinisch-platonischen Sinne, im kirchlichen Interesse [1]), durch Wilhelm von Champeaux im dialektischen Interesse, aber in einer Form, die nur das gleichbedenkliche Extrem davon war; denn nach ihm sind die **universalia** das allein wahrhaft Reale, die Einzelwesen nur vorübergehende Erscheinungen (Accidentien) des Allgemeinen [2]). Ihm trat nun Abälard entgegen und zwang ihn zu einer Modification seines Realismus, vermöge dessen er sich mit dem Nominalismus gewissermaßen vermittelte. Dieser modificirte, und hernach noch näher bestimmte Realismus (**universalia in re — tam in re quam in intellectu**) ist es, der die Grundlage jener Weltanschauung bildete, von der wir sagten, daß sie die philosophische Basis der Scholastik sei.

Er hat zwar noch zahlreiche Modificationen erfahren [3]), aber der Grundgedanke ist doch klar; die Universalien sind sowohl Begriffe als Realitäten; Begriffe, sofern sie Abstractionen des menschlichen Denkens sind, Realitäten, sofern sie der Erscheinungswelt selbst zu Grunde liegen. Beides hängt so zusammen: Alles was existirt hat seinen Grund in einem Gedachten, in seiner Idee. Diese Ideen sind das eigentlich im höheren Sinne Reale, die Wahrheit des Seienden; die Universalien also die Grundformen der Dinge. Aber diese Grundformen existiren nicht außer den Dingen, nicht losgetrennt von ihnen, sondern sind in ihnen ausgeprägt, sie scheinen, wenn auch nicht vollständig, durch sie hindurch, und können daher auch von und aus ihnen abstrahirt, durch das subjective Denken erkannt werden. So entsprechen denn allerdings die allgemeinen Begriffe dem objectiven Wesen der Dinge — **nihil est in intellectu, quod non est in re.** Nun hat aber die Vielheit dieser Grundformen ihren letzten Grund in Gott, der die **prima veritas**, die Wahrheit von Allem ist; wie es Albert d. G. ausdrückt: „Alles was in der geschöpflichen Welt vergänglich und veränderlich ist, hat in Gott ein ewiges, unveränderliches Sein", — das ist seine Idee.

---

[1]) S. Hasse a. a. O. 2, 77 ff. — [2]) So nach der Darstellung Abälard's, Stöckl I, 141.

[3]) Kaulich, Gesch. der schol. Phil. 364. Ritter, Bd. 7. Prantl, Gesch. der Logik, zählt über zwanzig Formen.

In dem göttlichen Verstande, der göttlichen Weltidee, sind sie zwar zunächst als Einheit, aber diese Eine Idee dirimirt sich in eine Vielheit ideeller Vorbilder, Typen des Endlichen (Thomas, rationes omnium rerum), die zu höchst den Kategorien, mittelbar den Dingen zu Grunde liegen [1]). Und so kann denn das menschliche Denken von dem Sinnlichen und Concreten zu dem Uebersinnlichen und Allgemeinen, von den Abbildern zu dem Urbilde, von der Welt zu Gott, der causa exemplaris aufsteigen und hinwiederum von der Idee Gottes zu der geistigen, dann zur erscheinenden Welt herabsteigen und diese Leiter ist eine sichere für den Menschen, der selbst nach dem Bilde Gottes geschaffen ist [2]). — Dieser so aristotelisch modificirte Realismus bildete also den philosophischen Unterbau der Scholastik. Auf ihm beruht ihre Zuversicht von der Uebereinstimmung ihres Denkens mit dem Sein. Er entspricht zugleich der Grundanschauung des Mittelalters von dem Verhältniß der Kirche zu ihren Gliedern, als dieser übergreifenden Macht des Objectiven und Allgemeinen über die Individuen. Er beherrscht selbst die Auffassung der einzelnen Dogmen, die Lehre von der Trinität, von der Erbsünde, von der Erlösung, von den Sakramenten. Kurz, Bestand und Kraft der Scholastik ist durch ihn und die auf ihn gebaute Methode bedingt. Die Geschichte des Realismus und Nominalismus ist die Geschichte des Aufbauens und Verblühens der Scholastik.

5. Nun noch ein Wort über ihre Methode, um dieses etwas blasse Bild zu ergänzen und aufzufrischen. Die Dialektik ist das Mittel, vermöge dessen die Scholastik ihren Stoff bearbeitet. Diese Dialektik aber nimmt den Gang, daß sie ihren Gegenstand, um seiner Herr zu werden, in seine Theile zerlegt, dann die einzelnen Momente in Gegensatz zu einander und damit in den Fluß der Bewegung bringt, um am Ende durch Ueberwindung und Vermittlung

---

[1]) Albertus Magnus: der vernünftige Grund aller Geschöpfe liegt in der Idee, welche Gott von sich selbst hat. Aber in Beziehung auf die Geschöpfe theilt sich diese Idee in verschiedene Formen, weil ein Geschöpf nicht die Vollkommenheit des Schöpfers darstellen kann. — [2]) Universalia ante rem — in der göttl. Vernunft, in re, und post rem im menschlichen Verstand. Ueber Alb. Magn. s. Stöckl, Bd. 2, 392 ff.; über Thomas Summa I, qu. 15, art. 1, 2. qu. 44, art. 3. Vgl. Ritter, Gesch. d. Philosophie 8, 286. Stöckl 2, 461. 527. Köhler S. 100 ff.

der Gegensätze die Wahrheit herauszustellen. Die Form, in der sich diese Bewegung vollzieht, ist der Syllogismus. Hiernach verfahren nun die großen Systematiker, am consequentesten Thomas, dessen **Summa totius theologiae** ich hier zu Grunde lege.

Zuvörderst zergliedern sie den Gegenstand. Der absolute Gegenstand, der Alles in sich und unter sich beschließt, die **prima veritas**, ist Gott. Die Theologie also wesentlich Erkenntniß Gottes; die **principalis intentio sacrae doctrinae est, Dei cognitionem tradere**; und zwar Gottes, wie er an sich ist, wiefern er Prinzip und Ziel aller Dinge, insbesondere der vernünftigen Kreatur ist und wie er in Christo die Menschheit mit sich vermittelt. Dieß ist die bewegende Idee der ganzen Summa des Thomas. Aus ihr ergeben sich die drei großen Haupttheile derselben: **primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae (imprimis hominis) in Deum, tertio de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.** Was nun den ersten Theil betrifft, so kommt da in Betracht: I. das Wesen Gottes, II. der Unterschied der Personen in Gott, III. der Hervorgang der Kreaturen aus Gott. **ad I.** die **essentia Dei** betreffend, fragt es sich 1) **an sit Deus,** 2) **quomodo sit Deus vel potius quomodo non sit),** 3) **de operatione Dei,** nach **scientia, voluntas, potentia. ad 1)** fragt es sich näher a) ob das Dasein Gottes an sich bekannt, b) ob es beweisbar sei, c) ob Gott sei. **ad 2)** fragt es sich näher a) **quomodo non sit,** b) **quomodo a nobis cognoscatur,** c) **quomodo nominetur. ad 2 a** wird dann gehandelt α) von der Einfachheit Gottes, β) von seiner Vollkommenheit, γ) von der Unveränderlichkeit, δ) von der Einheit. Jeder dieser Abschnitte selbst wurde in 3—8 Artikeln durch die Lehre von der Trinität und von der Schöpfung ausgearbeitet. — In der **prima secundae** handelt Thomas vom Menschen, als von dem Ebenbilde Gottes, von den Handlungen desselben und im Zusammenhang damit von Tugenden und Lastern überaus breit, am Schluße von der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade; in der **secunda secundae** von der Rechtfertigung und dem Heile, namentlich a) von den drei theologischen Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung, b) von den vier Cardinaltugenden, c) von den verschiedenen Ständen und Aemtern. Erst der dritte Theil bringt dann die Lehre von der Menschwerdung

des Sohnes Gottes (in 59 Quästionen), von den sieben Sakramenten und dem unsterblichen Leben der Auferstehung. Das Ganze ist unvollendet geblieben, jedoch von seiner Schule aus dem Commentar zu den Sentenzen des Lombardus ergänzt worden.

So organisirt die Scholastik ihren Gegenstand, oder vielmehr sie distinguirt und zersplittert ihn in eine fast unübersehbare Reihe von Abschnitten, Quästionen und Artikeln.

Und nun die dialektische Behandlungsweise. Jeder einzelne Artikel wird in Frage gestellt; dann andere Einwendungen, Zweifel erhoben, also der in Frage gefaßten Thesis die Negation der Thesis entgegengestellt. Dieser Negation tritt dann eine zweite gegenüber, die Negation der Negation, die Position, die Bejahung. So wird der spröde Inhalt in den Fluß der dialektischen Bewegung gebracht — und dann folgt der Entscheid, der immer auch die zuerst erhobenen Bedenken zurechtlegt und beseitigt, die Gegensätze vermittelt. Die constante Formel dafür ist: **videtur quod non; sed contra est; solutio; ad primum dicendum etc.** Dieser dialektischen, sich stets wiederholenden Bewegung dient nun aber das oben bezeichnete überlieferte theologische und philosophische Material in höchst eigenthümlicher Weise zum Mittel. Denn jene Gründe für und wider die Thesis werden entnommen theils einzelnen Stellen der Bibel und der Väter, namentlich des Augustin und Dionysius Areopagita, theils Stellen aus Aristoteles, aus Boëthius oder eigenen kurzen Aussagen des Scholastikers; so tritt eine Autorität gegen die andere, ein Citat aus Augustin, ein Satz des Philosophen — so heißt Aristoteles, als der Meister des dialektischen Denkens *κατ' ἐξοχὴν* — gegen den andern auf, und zuletzt findet sich jedesmal die höhere Einheit, in welche sich diese verschiedenen, scheinbar widersprechenden Stimmen und (gleichgewertheten) Autoritäten auflösen, oder doch eine vermittelnde Berechtigung finden. Einige Beispiele mögen dieß veranschaulichen:

[Im ersten Theile der Summa lautet die erste Frage:

De sacra doctrina, qualis sit et ad quae se extendat? Sie wird in 10 Artikeln beantwortet. Nachdem der erste **de necessitate hujus doctrinae** gehandelt und damit auf die Frage: **utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi?** die Antwort gegeben hat, beginnt der zweite Artikel

mit der Frage: utrum sacra doctrina sit scientia? Dieß wird zunächst verneint, videtur, quod sacra doctrina non sit scientia, und zwar aus zwei philosophischen Gründen. Dem wird eine aus Augustin entlehnte Bejahung entgegengestellt, sed contra est, quod Augustinus dicit. Dann folgt in aller Kürze die conclusio: sacra doctrina est scientia, ex principiis superioris scientiae, quae Dei et beatorum propria est, derivata. Hieran schließt sich eine Erläuterung solcher conclusio und den Schluß macht eine darauf gegründete Auseinandersetzung mit jenen beiden der Philosophie entlehnten Einwänden. Oder quaestio VIII art. 4:

utrum esse ubique sit proprium Dei?

I. videtur quod esse ubique non sit proprium Dei;

4 philosophische Gründe hierfür, theilweise aus Aristoteles, dann noch 2 Gründe aus Augustin.

II. sed contra est, quod Ambrosius dicit.

Conclusio: Deum ubique esse oportet, ac primo; idest, non secundum partem.

Dann Erläuterung dieser conclusio und hiernach Zurechtstellung jener 6 Gründe für die Negation.

Oder quaestio XXVII art. 1:

utrum processio sit in divinis?

I. videtur, quod in Deo non possit esse aliqua processio.

Dreifache aus der Philosophie entnommene Begründung.

II. Sed contra est, quod dicit Dominus Joan. 8, 42: ego ex Deo processi.

Conclusio: quum Deus sit super omnia intellectualis natura existens, nulla in eo processio est, nisi sequens intelligibilem ejus operationem, secundum quam in ipso aliquid procedit.

Ausführliche Erläuterung.

Kurze Zurechtstellung jener drei Gründe der Negation.]

Auf diese Weise also behandelt die Scholastik ihren Stoff und die äußere Form ist nur der Widerschein der innern Dialektik, die Bewegung des Gedankens, der auf diese Art mit seinem Gegenstande ringt, um sich seiner zu bemächtigen. Es ist in der That bewundernswerth, was der menschliche Geist auf dieser Stufe mit diesen Mitteln in diesen Denkern geleistet hat. „Denn da ist kein

noch so subtiler Begriff, kein noch so schwieriges Problem, an welches sie sich nicht im Vertrauen auf die Allgewalt der Dialektik gewagt hätten; Alles, was nur irgend mit dem Dogma zusammenhängt, wird herbeigezogen und untersucht, am liebsten die Seiten, welche für das spekulative Denken das meiste Interesse darbieten: Dasein, Wesen, Eigenschaften Gottes, die Relationen zwischen den Personen der heiligen Trias, das Verhältniß Gottes zur Welt, des Endlichen zum Unendlichen, Materie und Geist, Freiheit und Bedingtheit u. s. w. Auch der gesammte ethische Stoff wird mit hineingearbeitet" (Baur). Und obwohl die Arbeit dem Ansehen nach eine vorherrschend formale ist, so fehlt es doch nicht an tiefsinnigen, speculativen Gedanken, welche den logischen Formalismus durchbrechen und weit über die Grenzen, die sich die Scholastik theoretisch gesteckt hat, hinausreichen. Das Resultat aber sind jene großen Lehrgebäude, welche mit eben so beharrlichem Fleiß als Scharfsinn ausgeführt, den mittelalterlichen Domen mit ihren ins Unendliche aufstrebenden Säulen und ihrer bis ins Kleinste ausgearbeiteten Ornamentik gleichen. — Niemals hat die Theologie solche Triumphe gefeiert wie hier, sie schien Glauben und Wissen versöhnt zu haben, — sie schien die Herrschaft des ganzen kirchlichen Systems für immer befestigt, und damit die Herrschaft der Hierarchie, denn dieser diente sie, unumstößlich begründet zu haben.

Dennoch ist sie, und zwar von dem Moment an, an dem sie ihren Höhepunkt erreicht hatte, in sich zerfallen und mußte zerfallen: denn sie trug den Keim ihrer Selbstauflösung, — einen innern Widerspruch, schon von vorn herein in sich.

Der Grund ist ein dreifacher.

Der erste liegt in dem vorausgesetzten Verhältniß zwischen Glauben und Erkennen einerseits und in dem zwischen Sein und Wissen andererseits. Trotz des **non intelligo ut credam, sed credo ut intelligam** stehen nämlich beide faktisch als zwei selbstständige Mächte neben einander. Der Glaube kann das **intelligere** nicht aus sich heraus erschließen, weil er seinen Inhalt nicht als frei-persönlichen Besitz in sich trägt, sondern ihn als ein schon fertiges, durch die kirchlichen Autoritäten fixirtes, gewissermaßen unnahbares Object vor und außer sich hat. Und das Wissen kann sich dieses Objectes nicht bemächtigen, sofern es ein blos formales

ist. „Denn der Syllogismus bestimmt seiner Natur nach nur das formale Verhältniß gewisser gegebener Begriffe: über die innere Wahrheit und Nothwendigkeit desselben entscheidet er nicht, der Schlüssel, um die Welt des Uebersinnlichen, Göttlichen zu eröffnen, ist er nicht“ (Landerer); und eben so wenig reicht die blos logische Reflexion für sich zur Bildung eines großen Organismus hin; sie haftet immer nur am Einzelnen. — Sofern aber das demonstrative Wissen, welches sich des Glaubens bemächtigen will, selbst einen realen Inhalt, eine bestimmte Weltanschauung in sich trägt (die S. 57 bezeichnete), kommt die ganze Gewißheit auf diese Seite herüber, die Wahrheit des Glaubens (der fides quae creditur) wird von einer, von ihm unabhängigen, Metaphysik abhängig gemacht (derogatur fidei), und sobald dieser Unterbau dahinfiel, mußte das ganze darauf gebaute theologisch-philosophische System in sich zerfallen. Ich kann daher den Grundfehler der Scholastik nicht (mit Landerer a. a. O. S. 660) darin finden, „daß von ihr der Begriff vom Glauben zu hoch, der vom Wissen zu niedrig genommen war“, er liegt vielmehr darin, daß der Begriff des Glaubens nicht persönlich, nicht tief und innig genug gefaßt, daß sein Verhältniß zu seinem Object zu äußerlich, dieses nicht als sein ihm immanenter Inhalt gefaßt worden war, ein Fehler, an dem das ganze Mittelalter litt.

Ein weiterer Grund liegt in dem innern Widerspruch zwischen ihrem religiösen Ausgangspunkte und dem angestrebten Ziele. Der Ausgangspunkt war das Dogma, als Object des Glaubens; das Ziel die Erkenntniß der Vernunftmäßigkeit und Vernunftnothwendigkeit desselben; denn dahin ging doch von vornherein und ohngeachtet aller spätern Limitationen das Bestreben. Gelang es der Scholastik, dieses Ziel zu erreichen, dann hörte das Dogma auf Glaubenswahrheit zu sein, als articulus fidei löste es sich auf, und so wäre das Ende Auflösung des positiven Christenthums in eine blose Vernunftreligion gewesen. Gelang es nicht, wie es denn auch der Natur des Gegenstandes noch nicht gelingen konnte, dann mußte ein Zwiespalt eintreten zwischen der reflectirenden Vernunft und dem Glauben und dieser Zwiespalt drohte nach beiden Seiten hin gleich verderblich zu wirken: denn wenn es auch die angestrengteste Arbeit des Denkens nicht vermochte, den Glauben als rationell zu erweisen, wenn sein Inhalt der Vernunft unzugänglich blieb oder gar

ihr zu widersprechen schien, so konnte das denkende Subject leicht dahin kommen, an der Wahrheit des kirchlichen Dogmas irre zu werden, oder — und dieß lag noch näher — er mußte an seiner eigenen Wahrheit, an der Wahrheit der ganzen Gedankenwelt, in der er sich bewegte, irre werden. Und damit war dann der Scholastik der Boden unter den Füßen zusammengebrochen; in beiden Fällen hatten sich die Grundvoraussetzungen, auf denen sie ruhte, die Einheit von Glauben und Denken, aufgelöst.

Diesen Ausgang aber mußte es um so mehr nehmen, als die Scholastik (noch in ihrer Blüthezeit) es unternommen hatte, nicht nur den christlichen Glauben überhaupt, sondern das ganze kirchliche Lehrsystem mit all seinen Irrthümern, mit seinem gesetzlich-pelagianischen Zug, mit seinen Doctrinen von dem **meritum**, den Satisfaktionen und dem Ablaß, von den Sakramenten, der Transsubstantiation, der Hierarchie und dem Papstthum zu vertheidigen und zu beweisen; denn diese Stücke lassen sich eben weder aus der Schrift, noch aus der Tradition, noch mit der Vernunft beweisen. Sie widersprechen dem christlichen Bewußtsein. — Von dem falschen Vertrauen, das man in die Macht der Dialektik setzte, haben wir schon geredet.

Aus diesen Gründen mußte die Scholastik, trotz ihres hohen und kühnen Anfangs, dennoch in Selbstauflösung endigen. In demselben Denker, in dem sich die Dialektik auf die Spitze trieb, in Duns Scotus, bahnt sich auch ihr Zerfall an. Er vertritt zwar noch einen gewissen modificirten Realismus, beschränkt aber auf der einen Seite die Grenzen und die Sicherheit der natürlichen Erkenntniß — eine ganze Reihe von Sätzen, die man bisher auf diesem Gebiete als feststehende angenommen hatte, zieht er in Zweifel — und extendirt dagegen Nothwendigkeit und Umfang der übernatürlichen göttlichen Offenbarung, die er auf die absolute Freiheit (Willkür) Gottes, das oberste Prinzip seiner Theologie, zurückführt. Eben weil sie in dieser wurzelt, entzieht sie sich (wenigstens zu einem Theile) jener Erkenntnißweise, die ihren Gegenstand als vernünftig-nothwendig erweisen will, z. B. die Allmacht Gottes, als die Macht, alles Mögliche unmittelbar hervorzubringen, läßt sich durch die Vernunft apodiktisch nicht beweisen; der Schluß von den Wirkungen Gottes in unserem Selbstbewußtsein führt nicht zur

Dreipersönlichkeit, eher zu einem gegentheiligen Resultate, sie kann überhaupt auf dem Wege der natürlichen Erkenntniß nicht erschlossen werden; dasselbe gilt von der Unsterblichkeit der Seele. Auch für andere Lehren, für welche die früheren Scholastiker die lange Reihe ihrer rationes auftreten lassen, verzichtet Duns Scotus völlig auf den Beweis und begnügt sich einfach damit: es sei so, weil es einmal Gott so wolle [1]). So erweitert sich die Kluft zwischen der Theologie und Philosophie. Dazu kommt, daß nach ihm die Theologie keine spekulative Wissenschaft (wie nach Thomas) ist, sondern eine praktische, weil sie zum höchsten Zweck nicht so fast die Erweiterung unserer Erkenntniß als die Förderung unseres Heiles hat, dessen Erreichung auf göttlicher Gnade (infusio gratiae) beruht [2]), woraus wiederum folgt, daß sie sich wesentlich von der Philosophie unterscheidet, ihr gegenüber eine weit höhere Selbstgewißheit besitzt und ihre Basis ganz an der Autorität hat [3]). Nehmen wir hinzu, daß sich in Duns Scotus der Semipelagianismus, der allerdings durch die ganze Scholastik hindurchgeht, — bis zum Pelagianismus steigert, so sieht man wohl, wie nahe hier der Bruch mit den alten Grundlagen liegt. Schon bei Durandus von St. Portiano beginnt er sich zu vollziehen, bei Wilhelm Occam kommt er völlig zum Ausbruch. Bei ihm löst sich das Band nicht nur zwischen Glaube und Wissen, sondern auch die vorausgesetzte Einheit von Denken und Sein. Er pflanzte, nachdem der Realismus sich fruchtlos abgearbeitet hatte, die Fahne des Nominalismus wieder auf [4]). Er erklärt, daß die allgemeinen Begriffe die Natur der Dinge nicht ausdrücken, daß sie leere Fiktionen und Abstraktionen seien u. s. w.: „die Wissenschaft der Logik ist nicht eine Wissenschaft der Dinge, sondern der Sätze (solae propositiones sciuntur) [5]). Er negirt überhaupt alles beweisende Erkennen des Uebersinnlichen. Und von dieser Proposition, welche die totale Vernichtung des Realismus bedeutet, schreitet er consequent bis zu der Behauptung fort, daß es noch viel weniger ein Erkennen der Glaubenswahrheiten durch die Vernunft gebe: Es ist eine völlig unbefugte Einmischung,

1) Stöckl a. a. O. 2, 785. 836. 843. Baur 2, 236. — 2) Stöckl 2, 788. Auch der Glaube ist kein habitus speculativus, sondern practicus. Prol. in sent. qu. 3. 4. — 3) Stöckl 2, 788. — 4) Baur 2, 233. — 5) Ritter, Gesch. d. Philosophie 8, 592.

wenn sie sich auf Dinge des Glaubens, ja überhaupt auf das Göttliche einläßt. Von alle dem, was die Vernunft darüber aussagt, kann auch das Gegentheil wahr sein.

Was bleibt da noch übrig? Nichts, antwortet Occam, als die Unterwerfung unter die Autorität, unter den Glauben, unter die Schrift oder vielmehr — denn auch die Interpretation der Schrift steht der Kirche zu — unter die Autorität der Kirche [1]). Bei jeder Gelegenheit stellt er sie voran, um seine unbedingte Unterwerfung unter sie auszudrücken: **quidquid romana credit ecclesia, hoc solum et non aliud implicite vel explicite credo; — protestor, me nihil assumturum, nisi quod romana ecclesia tenet et docet.** Jeden etwaigen Zweifel opfert er dieser Autorität auf. Es gibt keinen andern sichern Haltpunkt als den Glauben der Kirche — mag er der Vernunft noch so unzugänglich, mag er noch so irrational und widerspruchsvoll sein, setzt Occam wie ironisch hinzu. Und hinter dieser Ironie verbirgt sich wohl der Zweifel, den er selbst an der Kirchenlehre hat [2]).

Kaum brauchen wir noch hinzuzufügen, daß in eben dem Maße, als die Scholastik mit sich selbst zerfiel, ihr Formalismus je mehr und mehr in ein leeres Spiel von Syllogismen sich auflösen und in die unfruchtbarsten Spitzfindigkeiten ausarten mußte, worüber auch schon das spätere Mittelalter laute Klage erhob [3]).

Noch vor dem Auftreten des Protestantismus war sie bereits weithin in Verfall und Mißachtung gerathen.

---

1) Non debet poni nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura sacra vel determinatione ecclesiae, propter cujus autoritatem debet omnis ratio captivari, in lib. sent. III. qu. 8. Baur 2, 237. — 2) Baur 2, 237: das kirchliche System behauptete zwar sein altes verjährtes Ansehen, aber je offener man sich die Irrationalität desselben gestand und je unbedingter man es nur auf die Autorität gegründet wissen wollte, desto äußerlicher und gleichgiltiger stand es dem Subject gegenüber, der ernste rege Trieb der Forschung und der redliche, von dem innern Interesse an der Sache selbst durchdrungene Wahrheitssinn war entschwunden, man scheute sich nicht, aus Sätzen der kirchlichen Lehre die paradoxesten, widersinnigsten, mit allen Prinzipien der Physik und Metaphysik streitenden Folgerungen zu ziehen und wie zum Spiel die seltsamsten Probleme aufzustellen.

3) [Für die letzten Zeiten des Mittelalters sind besonders zu beachten die Forschungen Prantl's in seiner Geschichte der Logik im Mittelalter Bd. 4. Ueber die Spaltungen innerhalb der Scholastik im 15. Jahrhundert und den Charakter der damaligen Parteigegensätze verbreiten sie geradezu neues Licht.]

II. Die Mystik.

Neben der Scholastik geht die Mystik einher, welche gleichfalls eine eigenthümliche, wissenschaftliche Darstellung des Christenthums erzeugt hat: die mystische Theologie.

Faßte die Scholastik das Christenthum vorzugsweise als Object des reflectirenden Verstandes auf, so versenkt sich die Mystik in jenes Gebiet, welches die eigentliche Heimath der Religion ist, in die Tiefe des menschlichen Gemüthes, in das verborgene Leben der Seele in Gott. Beide Richtungen sind darauf angewiesen, einander zu erzeugen und zu durchdringen, denn das Christenthum ist die Synthese beider. Tritt die letztere überwiegend, im Gegensatz zu der andern hervor, so entsteht das, was wir Mystik im engeren Sinne nennen. Damit haben wir es hier zu thun, und zwar mit derjenigen Form derselben, wie sie sich seit den Anfängen des zwölften Jahrhunderts ausgebildet hat.

Diese Mystik hat ihre Heimath in der Stille der klösterlichen Contemplation, ihren psychologischen Ort im Gemüthe, ihr Leben in dem unmittelbaren Verkehr mit Gott, in der Gottinnigkeit; ihr Ziel in der ethischen, auf dem praktischen Weg der Andacht und Liebe zu erreichenden Hingebung an Gott, bis zur Aufgebung der Selbstheit in Gott. Eben dieß, daß die natürliche Eigenheit und Selbstheit Gotte aufgeopfert, die Persönlichkeit ganz von ihm durchläutert und durchleuchtet, ganz in ihn versenkt wird, — dieß ist die Tendenz ihres Strebens; Gott Alles in Allem ihr Schibboleth. In dieser Eigenthümlichkeit liegt die Stärke und das Recht dieser Mystik gegenüber der Einseitigkeit der entgegengesetzten Richtung. Alles was sie Schönes und Herrliches erzeugt, der ganze Blüthengarten, den sie hervorgetrieben, hat hier seinen Boden. Aber eben hier liegen auch ihre Einseitigkeiten und Gefahren: das Uebermaß des religiösen Gefühls, die Ueberschwänglichkeit der Phantasie, die Auf-

lösung der geschichtlichen Heilsthaten des Christenthums in innere Vorgänge und Symbole, die Gefahr einer Verflüchtigung der Persönlichkeit in das Meer eines zerfließenden Lebens; nach der praktischen Seite die bis zur Eradication der Naturlehre gesteigerte Strenge der mönchischen Askese. Auch diejenige Form der Mystik, die uns hier beschäftigt, ist diesen Gefahren nicht immer entgangen.

Dieselbe hatte nun aber den Trieb, sich auch wissenschaftlich, ja systematisch darzustellen. Der Zug der Zeit nach zusammenfassender Einheit ergriff auch ihre Pfleger, und so entstand in der Kirche eine mystische Theologie, eine der schönsten Blüthen des Mittelalters, die in demselben Momente hervortrat, in welchem die Scholastik ihren kühnen Flug begann.

Als den praktischen Begründer derselben hat man den heiligen Bernhard zu nennen, sofern er die von der Welt abgezogene Gottinnigkeit des christlichen Lebens mit den lebhaftesten Farben beschrieben, auch bereits die Stufen, auf denen man zur mystischen Betrachtung Gottes aufsteigt bis zur Versenkung in ihn, angedeutet hat [1]). Was er besonders in seinen berühmten Homilien über das Hohelied von dem Suchen des Bräutigams nach der Seele und ihrem sehnsüchtigen Verlangen nach ihm, von dem ethischen Wege dahin durch Selbsterkenntniß und Selbstverläugnung, Buße und Demuth, von dem Finden und der Vermählung des Bräutigams mit der Braut (der Kirche) in gegenseitiger verschmelzender Liebe ebenso sinnreich und glühend, als bilderreich und spielend ausgeführt oder vielmehr geschildert hat, — das klingt in den Schriften aller Mystiker reichlich wieder [2]). Wissenschaftlich entwickelt wurde sie erst durch die Kanoniker der Abtei a Sto. Victore bei Paris. Wilhelm von Champeaux, der Stifter dieser Anstalt, scheint den ersten Anstoß dazu gegeben zu haben [3]), Hugo von St. Viktor mit dem Ehrennamen alter Augustinus, aus vornehmem altsächsischen Geschlechte (geb. 1097, † 1141), hat die Bausteine zugerichtet, Ri-

---

[1]) De diligendo Deo; de gradibus humilitatis; de consideratione libri V. — [2]) Neander, der heil. Bernhard; Schmid, der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, S. 190 ff.; die Reden des heil. Bernhard über das Hohelied, übers. v. Fernbacher, 1862. [Preger, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter, I. Leipz. 1874.] — [3]) Vgl. Liebner, Hugo von St. Viktor und seine Zeit, S. 9 ff.

chard († 1173), ein Schotte, erbaute daraus das System der mystischen Theologie, welches ihm den Namen des contemplator magnus eingetragen hat und später von dem Franziskaner Bonaventura in enggeschlossener streng scholastischer Form dargestellt wurde [1]). Auf die Viktoriner ging auch Gerson zurück, der die von der Scholastik mittlerweile verdrängte Mystik wieder in die Theologie einzuführen suchte, sie aber zu diesem Zweck vernüchtert, ermäßigt und popularisirt hat. Alle diese Männer besaßen neben ihrer Theologie ein ausgebreitetes, encyklopädisches Wissen.

Als wissenschaftliche Erscheinung steht diese Mystik im Verhältniß sowohl des Gegensatzes als der Verwandtschaft zur Scholastik. Während nämlich die Scholastik ganz auf das intelligere gerichtet war und ihr Ziel durch die Vermittlung des Begriffs auf dem dialektischen Weg erreichen zu können glaubte, lebte die Mystik der zwiefachen Ueberzeugung, daß das höchste Ziel des Menschen über dieses begriffliche Erkennen weit hinausliege, und dazu auch nicht auf diesem Wege, sondern auf unmittelbare Weise durch Gefühl und Empfindung, durch Anschauung und Uebung in der Gottseligkeit erfaßt sein wolle. „Es lag ihr die richtige Anerkennung zu Grunde, daß die Scholastik mit ihrer einseitigen, kalten Verstandesreflexion über die kirchlichen Dogmen, mit ihren subtilen Distinctionen, Terminologien und Formeln, und durch alles dieses mit ihrer Unfruchtbarkeit für Herz und Leben die wesentlichen Bedürfnisse des Menschen nicht befriedigen könne, daß überhaupt das Wesen der Religion weit tiefer liege und nur in der Hingebung des ganzen Menschen an Gott, in der unmittelbaren Vereinigung mit ihm bestehe" [2]). Dabei trug sie aber selbst ein spekulatives Element in sich, welches sich, gleich der Scholastik, an den kirchlichen Glauben (fides quae creditur), obwohl in freierer Weise, anschloß und zur Darstellung

[1]) Die hierher gehörigen Hauptschriften Hugo's sind: homiliae in Ecclesiasten; Commentarii in hierarchiam coelestem Dionysii Areop.; de arca Noe mystica; de arrha animae; de laude charitatis; de amore Sponsi ad Sponsam; de meditando. Von Richard: de praeparatione animi ad contemplationem (Benjamin minor); de gratia contemplationis (Benjamin major); expositio in canticum canticorum. Von Bonaventura: itinerarium mentis in Deum; de septem itineribus aeternitatis. Dazu Liebner, Hugo von St. Viktor; Engelhardt, Richard von St. Viktor.

[2]) Baur, Dogmengeschichte 2, 223.

desselben des reflectirenden, dialektischen Denkens sich bediente; allerdings aber nur als Mittel auf dem Wege, als Vorstufe für die Erreichung des Zieles. So stellt sich in ihr eine höhere Ausgleichung zwischen credere und intelligere, wie wir es oben ausdrückten, eine Versöhnung des mystischen mit dem dialektischen Elemente dar [1]). Ueberaus schön spricht sich Hugo darüber aus: „Es gibt drei Klassen von Glaubenden. Einige glauben nur in einfach frommer Hingebung, ohne sich mit der Vernunft Rechenschaft darüber zu geben, warum etwas geglaubt oder nicht geglaubt werden müsse. Andere sind sich der Vernunftgründe ihres Glaubens bewußt. Noch andere fangen in Reinheit des Herzens schon innerlich an zu schmecken, was sie glauben. Bei der ersten Classe ist allein Frömmigkeit der Glaubensgrund; bei der zweiten kommt noch die vernunftgemäße Ueberzeugung hinzu; bei der dritten gibt die Reinheit der Anschauung die volle Gewißheit. Der Geist nämlich, durch Vernunftgründe gestärkt und gehoben, gelangt zu höherer Glaubensinnigkeit; durch diese aber wird er so gereinigt und geheiligt, daß er nun im Herzen schon gewissermaßen zu kosten und zu schmecken anfängt, was er in seiner Glaubensgluth gerne deutlich schauen möchte. Und so wird denn das reine Herz durch unsichtbare Zeichen und durch geheimen und vertrauten Umgang seines Gottes täglich sicherer und gewisser gemacht, so daß er ihn nun schon fast in der Anschauung gegenwärtig zu haben anfängt, und auf keine Weise mehr vom Glauben und von der Liebe zu ihm abwendig gemacht werden kann, wenn auch die ganze Welt in Wunder sich verkehrte". Dieß sind die drei Grade der promotio fidei, durch welche der Glaube wachsend zur Vollendung hinansteigt: primus est per pietatem eligere (d. h. credere), secundus per rationem approbare, tertius per veritatem apprehendere [2]). Diese Unterscheidung

---

1) Beide, Hugo und Richard, haben auch ausgezeichnete scholastische Werke verfaßt, jener: de sacramentis christianae fidei, dieser: de Trinitate. Vgl. Stöckl 2, 315 ff. — 2) de sacramentis L. 1, c. 4: in primis (sc. den einfach Glaubenden) sola pietas facit electionem; in secundis ratio adpingit approbationem; in tertiis puritas intelligentiae apprehendit certitudinem.. Von der dritten heißt es weiter: conscientia de Deo suo eruditur et certificatur .. in tantum, ut jam quodammodo eum per contemplationem praesentem habere incipiat. Die Uebersetzung ist von Liebner S. 46.

verschiedener Grade einer vom Glauben ausgehenden, durch die verständige Reflexion und durch die praktische Uebung zur unmittelbaren Einheit mit dem Absoluten empordringenden Bewegung charakterisirt das ganze System der Mystik.

Die Quellen, aus denen sie schöpft, sind — außer dem kirchlichen Dogma — obenan Augustin, sowohl im Allgemeinen seine Auffassung des Christenthums als tiefinnerlicher persönlicher Glaubens-, Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott, als im Besondern seine Lehre von den sieben Graden der Seelenkraft und von der Scala, auf der man von der niederen zu der höheren, zur intellectualen Anschauung sich erhebt [1]). Näher aber geht sie zurück auf jenen Dionysius Areopagita, der durch die Uebersetzung des Scotus Erigena und dessen Commentar in die abendländische Theologie eingeführt worden war. Seinem theosophisch-mystischen System, seinem Gottesbegriff, seiner pantheistischen Emanation und andererseits seiner Erhebung des endlichen Geistes bis zum selbstlosen Versenken in das Absolute — diesem areopagitischen System — entnimmt die Mystik die Grundgedanken, aber so, daß sie dieselben in freier Weise verwerthet und im kirchlichen Sinne modificirt. Auch die Schrift benutzt sie, nach ihrer Auslegungsweise, reichlich.

Das ganze System ruht auf der breiten Basis eines psychologischen und ethischen Unterbaues; ausführliche Erörterung über die menschlichen Seelen- und Geisteskräfte, so wie über die Ausrottung des Bösen aus der Seele und die Förderung des Guten gehen voran, — dann folgt die Beschreibung der Stufen, auf denen man zur Contemplation und in ihr aufsteigt bis zum unmittelbaren Anschauen und Versinken in Gott.

Wir versuchen es, in freier Verwendung des vorliegenden Materials ein Durchschnittsbild dieser mystischen Theologie zu geben.

I. Zunächst die Grundzüge. Der Weg, der zur mystischen Vereinigung mit Gott und damit zum Genuß des höchsten Gutes aufsteigt, ist ein zwiefacher: ein intellektueller und ein ethischer.

1) Der intellektuelle Weg führt durch die Betrachtung des ganzen Universums hindurch. Denn das All mit seinen mannigfachen Wesensreihen bildet eine Leiter, deren Sprossen eben so

---

[1]) de quantitate animae.

viele Stufen sind, durch die man zu Gott aufsteigt (ipsa rerum universitas est scala ad ascendendum in Deum). Und zwar sind es dieser Stufen drei. Die erste ist die Welt des äußerlich-natürlichen Lebens, des körperlichen, sinnlich-wahrnehmbaren Seins (visibilia, res extra nos); die zweite ist die innere Welt des Geistes, das eigene Ich des Menschen, der Sitz der Gottesebenbildlichkeit (res quae in nobis sunt); die dritte ist die übersinnliche, rein göttliche Welt, das Allerheiligste, wo Gott ohne Bild und Schatten in seinem an sich geschaut wird [1]).

Diesen drei Stufen entspricht ein dreifaches Vermögen, eine dreifache Thätigkeit des menschlichen Geistes: die cogitatio, meditatio und contemplatio. Die cogitatio ist die blose Reflexion, die den Gegenstand nur erst äußerlich berührt, das rein empirische Wahrnehmen, die Vorstellung (imaginatio); die meditatio ist das anhaltende und eindringende Nachdenken der ratio; die contemplatio ist die erleuchtete, das Göttliche anschauende Vernunft, die intellektuale Anschauung, intelligentia [2]). Die Cogitation bezieht sich auf das, was außer uns ist, auf die sensibilia, die Meditation auf das was in uns ist, die intelligibilia, die Contemplation auf das was über uns ist, auf das Göttliche, intellectibilia. Die Contemplation ist der Hauptbegriff, wird aber bald in dem bezeichneten engeren Sinne, bald im weiteren genommen, consideratio, so daß sie das ganze Gebiet umfaßt [3]). Richard definirt sie so: Es ist der freie durchschauende Blick des Geistes in die Welt der göttlichen Dinge, contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus, Hugo nennt sie höchst bezeichnend speculatio von specula, und beide denken sie als eine centrale, die ganze menschliche Persönlich-

---

1) De arca mystica I, 7: sensibilia, intelligibilia, intellectibilia.

2) Richard de grat. cont. I, 3. Eben so Hugo in den Homil. zu Koheleth (Migne I, 116), anderwärts unterscheidet er: das Auge des Fleisches, der Vernunft und der Anschauung. Das Auge des Fleisches ist offen, das Auge der Vernunft (gegenwärtig) trübe, das der Anschauung geschlossen und blind. Mit dem ersteren erkennt der Mensch was außer ihm ist, die Welt; mit dem Auge der Vernunft was in ihm ist, den Geist; mit dem Auge der Anschauung was innerhalb seiner über ihm ist, Gott, das Göttliche. — 3) Richard de gratia contemplationis I, 3: ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio.

keit umfassende Thätigkeit [1]). — Die drei genannten Formen der Betrachtung gliedern sich nun aber selbst wieder, und zwar in genauer Beziehung auf ihre Objecte (sensibilia, intelligibilia, intellectibilia) in je zwei Formen, so daß wir im Ganzen sechs gradus oder genera contemplationis erhalten. Und zwar theilt sich nach Richard die cogitatio in die Einbildung, die blose Vorstellung, wozu auch das Gedächtniß gehört, und in die verständige Reflexion (ratio secundum imaginationem und secundum rationem). Die meditatio theilt sich in das empirische Denken und in das reine Denken (consideratio secundum solam rationem, pura intelligentia). Die contemplatio zerlegt sich in die intellectuelle Anschauung (intellectus) und in die anschauende bewundernde, über alles begriffliche Denken hinausgehende Versenkung ins Göttliche (excessus mentis), die jedoch in diesem Leben nur selten und schwer zu erreichen ist. — Diese sechs Stufen, die sich bei allen Mystikern finden [2]), enſprechen den sechs Tagewerken der Schöpfung und haben zu ihrem Hintergrunde den ewigen Sabbath, wo die Seele ganz in Gott eingegangen, still und selig in ihm ruht, ein Zustand, für den das menschliche Denken keinen Begriff, die menschliche Sprache kein Wort mehr hat. Denn hier, auf diesem Höhepunkte, heben sich für die Betrachtung alle positiven concreten Bestimmungen des Göttlichen auf und gehen zurück in die reine Negativität, die nicht mehr gedacht, sondern nur geschaut, gefühlt werden kann (sentitur et non exprimitur).

Die sechs genannten Grade, das ist hier noch zu bemerken, folgen zwar auf einander, aber die höheren greifen auch schon zurück in die niederen und prägen ihnen einen höheren Charakter auf. Und dieß hat darin seinen Grund, daß auch objectiv in den niederen Regionen das Höhere und Göttliche bereits durchscheint.

2) Mit dem Bisherigen haben wir jedoch erst die eine Seite der Sache bezeichnet. Denn diesem intellektuellen Prozeß geht ein ethisch-praktischer theils voran, theils zur Seite, dergestalt, daß er auf allen Stadien in jenen eingreift. Und dieser ist für die

---

[1]) Liebner, Hugo von St. Viktor S. 339. 273. — [2]) Bei Hugo bald einfacher (Sinnlichkeit, Vernunft (ratio), Intelligenz), bald verschwimmender, Liebner S. 335—338; Richard zersplittert diese Eintheilungen selbst wieder in zahlreiche Subdivisionen.

Mystik nicht minder wesentlich. Denn, sagt sie, Erkennen und Wollen, Spekuliren und Thun bedingen sich gegenseitig. Die rechte Erkenntniß fordert ein Sein und Leben in dem Gegenstand: tantum de veritate quisque potest videre, quantum ipse est. Insbesondere die höhere Stufe, jene Gotteserkenntniß, sei ganz durch die Liebe zu ihm bedingt: Tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur. Nur die reines Herzens sind, können Gott schauen. Da nun die menschliche Natur durch die Sünde verderbt, das Auge der Vernunft getrübt, das Auge der contemplatio erloschen ist, die Seele gleichsam in Finsterniß und Unordnung liegt, so bedarf es vor Allem als Vorbereitung auf die Contemplation der Reinigung der Seele von dem Rost und Schmutz der Sünde [1]); es bedarf der Reue und Buße (compunctio, contritio), um das erloschene Ebenbild in ihr wieder sichtbar zu machen. Die Selbsterkenntniß, die Sünderkenntniß, treibt den Menschen aus seinem wüsten, von Begierden und Leidenschaften erregten Feuer hinaus, die Seele findet in sich keine Stelle zum Ruhen, und derselbe Zug treibt sie doch, wie die Taube Noah's, immer wieder dahin zurück, zur Einkehr in sich. „In uns ist das, was wir fliehen, und in uns auch das, dahin wir fliehen müssen" [2]). Dieser Präparation muß dann eine fortwährende Uebung im Guten folgen (studium virtutis justitiae, disciplina virtutum), entsprechend den Stufen der Consideration. Es müssen die Affekte geregelt, die Sünden, insbesondere der Stolz, die Selbstliebe und die Fleischeslust, abgelegt, die entsprechenden Tugenden geübt werden. An diesem Orte nimmt die Mystik die ganze scholastische Ethik, die ganze Skala der sogenannten Cardinaltugenden (oder auch andere Aufstellungen) [3]) in sich auf; aber eben hier ist es auch, wo die mönchische Moral jener Zeit einen starken Einfluß auf sie gewinnt. Das Mönchsleben ist auch ihr das Ideal der christlichen Vollkommenheit, Askese der sicherste Weg dazu; und diese Askese hat nicht nur die Tendenz, das Sündliche

---

[1]) Richard de praeparatione ad contemplationem. — [2]) Hugo de arca mor. IV, c. 7—9: intelligamus in nobis esse, quod fugimus, in nobis esse, quo fugere debemus, concupiscentiam et fidem. Vgl. Liebner a. a. O. S. 291 ff. — [3]) Hugo: fides, charitas spes, Bonaventura: obedientia, humilitas, castitas, patientia, veritas, justitia, temperantia.

und Fleischliche am Menschen auszutilgen, sie verkennt die Bedeutung des Natürlich-Menschlichen und als solchen Wohlberechtigten (der Leib ist ihr nur carcer animae); sie will nicht nur völlige Weltentsagung, sondern Flucht aus dieser Welt, nicht nur Selbstverläugnung, sondern Ertödtung der sinnlichen Triebe bis zur Exstirpation derselben, nicht nur Hingabe alles Selbstischen, sondern auch Aufgebung der Eigenheit, der Selbstheit, bis zur Ablegung der Ichheit. Allerdings nicht, das muß man dieser Mystik nachrühmen, in der Meinung, damit ein sonderliches Verdienst vor Gott zu erwerben, — sondern nur als Mittel, um das Gemüth von allen äußerlichen und weltlichen Dingen zu lösen, ganz in sich selbst zu sammeln und auf Einen Punkt, die areopagitische ἅπλωσις, zu concentriren, — um es zu jener „inneren Stille, Einheit und Einfachheit" zu gewöhnen, welche zur mystischen Contemplation erforderlich ist. „Die Dinge in der Welt sind nicht an sich böse, sie geben nur Veranlassung zur bösen Lust, — dennoch ist es am Besten, diese Welt ganz zu vergessen, ihr Andenken ganz aus dem Herzen zu verbannen, damit man der Gefahr der bösen Lust zu ihr gar nicht ausgesetzt sei" [1]). Kurz: sich und der Welt sterben lernen, und ganz in Gott zu leben — das ist die Tendenz dieser gesammten disciplina virtutum. Ihr eigentliches Ziel aber die **Liebe**, welche, wo es recht hergeht, sogar von vorn herein die treibende Wurzel dieses ganzen ethischen Prozesses ist und auf dem Wege der Demuth durch die gereinigte Selbstliebe hindurch stufenweise zur reinen Gottesliebe aufsteigen muß [2]). Diese Liebe fällt in ihrer Vollendung ganz mit der höchsten Stufe der Contemplation zusammen und wird auch eben so überschwänglich und überfließend geschildert. Culminirt die Contemplation in dem intellektuellen Versinken in Gott, in dem excessus mentis, so die Liebe in dem ethischen sich versenken in Gott, in dem Feuer, in welchem die Seele ganz in Gott zerfließt. So viel über den intellektuell-ethischen Proceß von Unten nach Oben.

3) Aber dieses Aufsteigen ist nur möglich durch die göttliche Gnade. Sie muß, weil, wie gesagt, die menschliche Natur durch

---

[1]) Hugo de arca morali a. a. O. Liebner 283 ff. — [2]) S. Liebner, das schöne Zwiegespräch der Seele S. 264. 286 und Engelhardt, Richard S. 88.

die Sünde inficirt, der Wille ohnmächtig geworden, das Auge des Geistes verdunkelt ist, zu uns herunter steigen, um uns für sie empfänglich zu machen und zu sich emporzuheben. Und zwar bedarf es dieser Gnade sowohl zur Vorbereitung als zum Fortschreiten, sowohl zur intellektuellen Erhebung als zur sittlichen Reinigung und Erneuerung. Erst am Strahl des göttlichen Lichtes entzündet sich das Licht in uns, am Feuer der göttlichen Liebe die Flamme der menschlichen. Der Begriff der Gnade ist bei unsern Mystikern ein weiter und fließender. Sie begreifen darunter schon die allgemeinen Wirkungen Gottes auf die Natur und in dem menschlichen Geiste, insbesondere die positive Offenbarung, die sie freilich nicht nach ihrem historischen Zusammenhang, sondern als eine Summa über die Vernunft hinausgehender speculativer Wahrheiten fassen, die in der heiligen Schrift niedergelegt, oder vielmehr in ihr verhüllt sind; — verhüllt sagen wir; „denn — um mit Hugo zu reden — der göttliche Lichtstrahl könnte unserem getrübten Auge gar nicht leuchten, wenn Gott nicht gütig dafür gesorgt hätte, daß uns das Himmelslicht in den heiligen Hüllen und Bildern der Schrift, wie die Sonne hinter Wolken erschiene. Erst durch diese Bilder werden wir analogisch und anagogisch wie durch Handleiten (manuductiones) zur höheren, reineren Erkenntniß des Uebersinnlichen geführt". Hier haben wir die Anschauung der Mystiker von der Schrift; sie ist ihnen wesentlich Allegorie (in scriptura s. sapientia divina sub allegoriarum velamine latet); wenn auch nicht in dem Sinne, daß der historische Gehalt keine Wahrheit habe, doch in dem, daß überall hinter demselben eine tiefere, spekulative Weisheit sich verberge. Daher die willkürliche, spielende, oft geschmacklose allegorische Auslegungsweise, welche die Mystik mit jener ganzen Zeit theilt [1]; daher ihre Vorliebe gerade für solche Theile der heiligen Schrift, die dieser Methode die meisten Anknüpfungspunkte darzubieten schienen: die Beschreibung der Bundeslade, das hohe Lied, das Gesicht des Ezechielischen Tempels, die Apokalypse; — daher aber auch der Satz, daß es neben der Schrift und den Gnadenmitteln einer noch höheren unmittelbaren Erleuchtung bedürfe, einer mystischen Gnade, die, durch jene nur etwa hindurchscheinend,

---

[1] Liebner S. 330, Engelhardt S. 156 ff.

den Betrachtenden zum Anblick der unverhüllten Wahrheit erhebt. So Hugo: „Wie das göttliche Licht zuerst auf die engelischen Ordnungen (nach dem Areopagiten), dann durch diese in den mystisch eingekleideten Offenbarungen der heiligen Schrift auch auf uns sich ergießt; so steigt unser Geist in denselben Graden von der heiligen Schrift zuerst zur Betrachtung der himmlichen Geheimnisse und der göttlichen Klarheit in den Engeln empor, von wo er allgemach sich höher hebt und Kraft gewinnt zur Anschauung des höchsten Lichtglanzes selbst[1]). — Kurz, der oben geschilderte Doppelproceß kommt in allen seinen Stadien, und zumeist auf den höchsten nur durch die Mitwirkung der Gnade zu Stande. Auf Seite des Menschen aber bedarf es daher vor Allem des anhaltenden Gebetes, des Glaubens, der fleißigen Forschung, der andächtigen Betrachtung der Offenbarung, überhaupt der völligen selbstverläugnenden Hingabe an die kirchliche Disciplin, an die göttliche Erziehung und Erleuchtung.

Dieß die Grundzüge der mystischen Theologie.

II. Aus ihnen erbaut sich ihr System, welches, wie bereits bemerkt, die Gesammtheit der damaligen Erkenntnisse als Momente in sich aufzunehmen versucht. Was wir davon besitzen, ist allerdings sehr fragmentarisch; Bonaventura gibt nur einen Abriß, wir ergänzen ihn aus den beiden Victorinern:

1) Auf den beiden ersten Stufen handelt es sich um die Betrachtung der sinnlichen Welt durch das Medium der cogitatio[2]). Und zwar sind es da

a) zunächst die sichtbaren Dinge, die sich in unserer Vorstellung spiegeln, die Dinge als einzelne nach ihrer erscheinenden Außenseite, nach Form und Materie, Maß, Gewicht, Zahl, dann aber nach Spezies, Ordnung und Kraft, d. h. nach ihren Qualitäten und Wirkungen[3]). Dieß ist das Gebiet der empirischen Naturerkenntniß,

---

1) Liebner S. 330.

2) Hugo, de sacramentis christianae fidei, prolog. cp. 7: omnes artes naturales divinae scientiae famulantur.

3) In der Beschreibung dieser zwei ersten Stadien differiren sie mehrfach; der Inhalt zersplittert sich bei Richard in 7 und 5 Unterabtheilungen, mit denen die des Bonaventura nicht zusammentreffen. Daher beschränken wir uns darauf, die Grunbgedanken herauszuziehen.

die freilich damals in der Wiege der Kindheit lag, — die unterste Stufe der Leiter; und schon diese weist den Betrachtenden auf einen tieferliegenden Hintergrund, auf ein oberstes Prinzip hin. Man betrachtet Gott per vestigium.

b) Höher hinauf führt schon die zweite Stufe, auf welcher die Einbildung durch den reflectirenden Verstand disponirt wird. Hier ist nämlich die äußere Welt bereits durch die Sinne in die Seele aufgenommen, der Makrokosmus in den Mikrokosmus eingegangen. Wir haben die Außenwelt als ein Bild in uns; allerdings noch als ein sinnliches, aber sie ist doch dadurch Gegenstand des ergreifenden Fassungsvermögens (apprehensio) und der Beurtheilung geworden. Hier handelt es sich also um die rationes rerum, und zwar nicht mehr blos als einzelner, sondern um die Erkenntniß des Grundes, der Ordnung, der Zahlenverhältnisse, der Schönheit, welche dem großen Organismus der irdischen Welt zu Grunde liegen. Dieß wäre also nach unserer Sprachweise das Gebiet der höheren Naturwissenschaften, wie es denn auch wirklich von Bonaventura genannt wird: philosophia naturalis mit ihren drei Theilen, der Metaphysik, Mathematik und Physik[1]), scientiae exteriores, disciplinae saeculares nennt sie Hugo. Die bewundernde Betrachtung dieser Stücke führt uns sogar mit weit größerer Evidenz auf ein oberstes Prinzip, welches Grund, Gesetz und Urbild aller Dinge ist, auf ein ordnendes und leitendes Prinzip, auch auf die unendliche Macht und Weisheit Gottes; ja es zeigen sich da bereis die ersten noch schattenhaften Reflexe trinitarischer Verhältnisse (nach Augustin): Alles deshalb, weil diese sinnlich-sichtbare Welt nicht nur auf eine höhere übersinnliche, die über ihr liegt, hindeutet, sondern weil diese höhere Welt selbst schon in der niederen vorhanden ist und in ihr durchscheint; contingit hic contemplari Deum non solum per ipsa vestigia, verum in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam — et hoc considerare est altius, quam praecedens. Bonaventura. So unzureichend uns die Ausführung dieser beiden ersten Stufen, die den Vorhof bilden, erscheinen mag, so sieht man doch daraus mit Freuden die religiöse Naturanschauung, die ihr zu Grunde liegt, wie sie Hugo in den Worten ausgesprochen

---

1) prima est de rerum essentiis, secunda de numeris et figuris, tertia de virtutibus et operationibus.

hat: „die ganze sichtbare Welt ist ein mit dem Finger Gottes geschriebenes Buch", welches sich freilich nur dem sinnenden Auge erschließt; „denn wie der, welcher nur oben hin in ein offenes Buch hineinsieht, zwar Figuren erblickt, aber keine Buchstaben, so sieht der thörichte, fleischliche Mensch von den Dingen wohl die Außenseite, aber ohne den Grund zu begreifen [1]), oder wie es Bonaventura ausführlicher darlegt: ex his duobus gradibus primis, quibus manuducimur ad speculandum Deum in vestigiis — colligere possumus, quod omnes creaturae istius mundi visibiles sunt umbrae, resonantiae, picturae, exemplaria vel potius exempla, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tamquam per signa ad signata. Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo, Röm. 1, 20.

2) Diese beiden ersten Stufen sollen uns nun disponiren, in die innere Welt des Geistes aufzusteigen, vom Vorhof in's Heiligthum. Denn hier sind es nicht mehr blose Fußtapfen, sondern es ist das Bild Gottes, das in uns leuchtet. Also intra ad te ipsum, das ist der Weg, um tiefer in das Göttliche einzudringen: adscendere ad Deum hoc est intrare ad semet ipsum, Hugo, de vanitate mundi, Richard de praepar. c. 71. 77: Frustra cordis oculum erigit ad videndum Deum, qui nondum idoneus est ad videndum se ipsum. Daher muß eben gleich hier jene ethische Reinigung eintreten, von der wir oben sprachen: Tergat speculum suum, mundet spiritum, quisquis sitit videre Deum suum. Auch diese Stufe theilt sich in zwei.

a) Auf der ersteren (3.), wo die speculatio Dei per imaginem beginnt, erhebt sich die cogitatio zur meditatio, zum wissenschaftlichen Denken und richtet sich auf das Wesen des menschlichen Geistes, seine Kräfte und Thätigkeiten. Dieser sind nach Augustin drei: die memoria im weitern Sinn, das ruhende Bewußtsein, die intelligentia, das reine Denken, und die potentia electiva, das Wahlvermögen [2]). Da stehen wir also auf dem Gebiet der Psychologie

---

1) de trib. dieb. c. 3. Liebner S. 375 ff.

2) Auch hier viele und verschiedene Untertheilungen bei Richard und Bonaventura.

und der Logik. Das Gedächtniß, welches Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich zusammenfaßt und festhält, gibt uns das Bild der Ewigkeit; die Intelligenz, die es mit den Begriffen (Definitionen) der Dinge zu thun hat, führt uns auf dem Wege der Deduction (Ableitung des Höheren aus dem Niederen) zur Wahrheit, d. h. zur Erkenntniß eines allgemeinen Seins, welches den Dingen zu Grunde liegt, und der ewigen Vorbilder, der Ideen, die sich in ihnen ausprägen; — das Wahlvermögen, das sich auf den Unterschied zwischen Gut und Bös bezieht, auf den Begriff des summum bonum. Es zeigt unser ganzes auf die Welt gerichtetes Denken die Idee des Einen absoluten Seins (ens absque omni defectu), zeigt, daß die sichtbare Welt eine übersinnliche, ur- und vorbildliche Welt exemplaritas in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem, ad illius aeternae artis repraesentationem (Bonaventura, itinerarium mentis c. 3) zur Voraussetzung hat, daß unserem sittlichen Wollen die Idee eines höchsten Gutes zu Grunde liegt. So leitet die Reflexion auf den menschlichen Geist zur aeternitas, veritas et summum bonum hin und dadurch wiederum zum tiefern Eindringen in Gott selbst [1]). Ja es öffnet sich von da aus schon ein tieferer Blick in das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit, sofern nämlich nach der bekannten sinnreichen Deduction der Scholastiker, die hier aufgenommen wird, die drei menschlichen Geisteskräfte memoria, intelligentia und voluntas eine psychologische Trias darstellen, welche ein Abbild der göttlichen ist, wie der menschliche Geist in dem göttlichen sein Urbild hat [2]). Es ist der Gedanke, daß Gott als Vater, indem er sich selbst denkt, eben damit sich denkend objectivirt — und so sein absolutes Gleichbild, das ewige Wort, den Sohn erzeugt, beide aber in gegenseitiger Liebe im heiligen Geiste sich wieder begegnen und zusammenschließen. — Ausdrücklich bemerkt Bonaventura, daß es diese Stufe vornehmlich mit der philosophia rationalis und moralis (Religionsphilosophie und philosophische Ethik) zu thun habe. — Hugo nimmt an diesem Punkte auch die Mensch-

1) Das aevum, verum et bonum. Vgl. Stöckl, Bd. 2 S. 906 ff. — 2) dum mens se ipsam considerat per se tanquam per speculum consurgit ad speculandam Trinitatem. ibid. c. 3. Bonaventura.

heit hinein[1]), an deren wunderbaren Wegen und Geschicken die Spuren der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit hervorleuchten, und deren Totalität auf die göttliche scientia, praescientia und providentia (praedestinatio und praevisio) hinzeige. Durch diese Momente steigt der Lichtstrahl von Oben zu uns herunter und erfüllt die Seele mit sehnsuchtsvoller Liebe zu dem ewigen Licht, welches die Weisen mit Bewunderung erfüllt, während es die Thoren verwirrt. Es sind die ersten Flügelschläge der höheren geistigen Erhebung, die sich auf dieser dritten Stufe verspüren lassen.

b) Indessen wird in dem Bisherigen Gott doch nur erst nach der Aehnlichkeit mit unserem Geiste, per speculum betrachtet. Es gilt aber, ihn als in nobis, in imagine, als in uns selbst seiend und wirkend zu finden, und dieß geschieht auf der folgenden Stufe. Dazu aber reicht die blose natürliche ratio, die ohnehin verdunkelte, lange nicht hin, vielmehr muß hier die Gnade der Offenbarung, die erleuchtende, erneuernde Gnade bereits das Auge wieder geöffnet haben. Diese Gnade ist in Christo geoffenbart erschienen. Er ist die Thür, durch die man eintritt[2]). Auf Seite des Menschen aber ist es der Glaube, die Liebe und die Hoffnung, wodurch man ihn erfaßt, vernimmt, erfährt, empfindet. Damit treten wir auf den Boden der Mystik, der Contemplation im engeren Sinn, „welche mehr Sache des Gefühls und der Erfahrung ist, als der verständigen Betrachtung“: magis est in experientia affectuali, quam in consideratione rationali; und hier beginnt auch deshalb schon die mystische, überschwängliche, bilderreiche Form der Darstellung, wie es denn gleich weiter heißt: „Wenn so die Seele den innern Sinn wieder erlangt, so daß sie die höchste Schönheit (das summe pulchrum) sieht und das Höchst-Harmonische hört, das Höchst-Duftende riecht, das Höchst-Liebenswürdige umfaßt, das Höchst-Süße schmeckt, dann wird sie durch Andacht, Bewunderung und Freude zu geistigen Entzückungen (ad mentales excessus) geschickt. Sie wird wie eine Wolke aus Myrrhen und Weihrauch durch die Andacht, sie wird Morgenröthe, Sonne

[1]) Richard und Bonaventura schon auf der vorigen Stufe.

[2]) Unde, quantumcunque sit illuminatus quis lumine naturae et sapientiae, non potest intrare in se, ut in se ipso delectetur in domino, nisi mediante Christo qui dicit: Ego sum ostium.

und Mond in der Bewunderung der Erleuchtungen, sie fließt über von süßester Wonne und wirft sich ganz auf ihren Geliebten (innixa totaliter super dilectum suum); der Geist wird hierarchisch und steigt nach jenem oberen Jerusalem auf, in welches Niemand eingeht, wenn dasselbe nicht zuvor durch die Gnade in das Herz herabsteigt, was durch die theologischen Tugenden geschieht, durch Glaube, Liebe, Hoffnung, durch die Wonnen der geistigen Sinne und durch die hohen Entzückungen, — sie wird gereinigt, erleuchtet, vervollkommnet, ein Haus, in dem Gott wohnt, die Freundin, die Braut Christi, des Hauptes. — — Die nähere Ausführung nimmt dann an diesem Orte den soteriologischen und ethischen Theil des Schriftinhaltes, versteht sich in der Form der herrschenden Kirchenlehre, die Lehre von der Schöpfung, vom göttlichen Ebenbild, von der Unsterblichkeit und vom Fall, von der Erneuerung und Rechtfertigung, von der gratia operans und cooperans, von Verdienst und Lohn in sich auf [1]), — aber nicht in ihrer scharf ausgeprägten scholastischen Form, sondern in freierer praktischer Weise und so, daß sie zum integrirenden Momente des Ganzen der mystischen Contemplation werden. Wie einfach und schön bahnt sich z. B. Richard den Uebergang dazu, wenn er gleich am Anfang bemerkt: Primum ergo est in hac consideratione, ut rediens ad te ipsum intres cor tuum, discas aestimare spiritum tuum. Discito, quid sis, quid fueris, quid esse debueris, quid esse poteris. Quid fueris per naturam, quid modo sis per culpam, quid esse debueris per industriam, quid adhuc esse possis per gratiam, etc.

So kämen alle diese Lehrstücke unter den Gesichtspunkt der Selbsterkenntniß des Christen zu stehen, sie erschienen, der Intention nach, als Thatsachen der Erfahrung, wenn sie wären ausgeführt worden. Aber dieß ist eben nicht der Fall. Gerade an diesem Punkte sind unsere Mystiker sehr lückenhaft, weil sie das Hiehergehörige in ihren großen, scholastisch-artigen Werken darstellen [2]). Dagegen flechten sie eine Reihe der seltsamsten und willkürlichsten Reflexionen über die hierarchia coelestis des Areopagiten ein.

[1]) Richard zusammenfassend die Lehre von der creatio, justificatio und glorificatio hominis.

[2]) Hugo in der Summa sententiarum und in der Abhandlung de sacramentis, Richard: de Trinitate L. VI, Bonaventura im großen Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und im schönen breviloquium.

3) Nun aber die beiden obersten Stufen, quae circa summa et divina versantur. Zu ihnen bildet die vorige den Uebergang; denn die Vertiefung in das eigene Selbst führt sofort über dasselbe hinaus zu Gott: qui se ipsum interius intrans et intrinsecus paene transcendit, ille veraciter ad Deum ascendit. Da kommt es zur unmittelbaren Contemplation des Göttlichen. Es gilt dasselbe nicht mehr blos in seinem Reflex, sondern in seinem Ansich-sein zu fassen. Das Organ dafür ist die intellektuelle Anschauung, die auf der höchsten Höhe in den excessus mentis übergeht. Nichts ist schwerer als dieß, weil es der äußersten intellektuellen und ethischen Virtuosität bedarf. Es muß das Denken durch Uebung gelernt haben, von allem Sichtbaren, von allem Einzelnen völlig zu abstrahiren und sich in Andacht ganz auf den Einen Punkt zu concentriren, es bedarf der radicalen Reinigung der Seele nicht nur von allem Sinnlichen, sondern auch von aller Eigenheit, des Herausgehens des Geistes aus sich selbst (alienatio, sublevatio mentis). Gingen bis daher die beiden Wege, der theoretische und der praktische, noch neben einander, jetzt müssen sie in Eins zusammenfließen. Die oberste Stufe der Liebe und der excessus mentis sind nur die zwei Seiten desselben mystischen Aktes; während in jenem der Geist, das Auge gegen alles Aeußere schließend, sich in die Tiefen der Gottheit versenkt, zerfließt er in der Gluth der Liebe gleichsam in Gott [1]).

In der Beschreibung dieser höchsten Akte entfaltet die Mystik ihre ganze Innigkeit, Gluth und Schönheit, aber eben hier erreicht sie auch den Punkt, an dem sie wie trunken über die Grenzen der Nüchternheit und ethischen Besonnenheit hinausschreitend, in Gefahr geräth, wie die eigene Persönlichkeit in Gott zu verlieren, so die Persönlichkeit Gottes in ein unendliches Abstractum aufzulösen.

Ich gebe einige Proben. Im Anschluß an eine Stelle des Dionysius Areopagita, wo es von den Seraphim heißt, es sei in ihnen etwas Beweglich-Lebendiges, etwas Heißes und Scharfes (calidum et acutum) und etwas Ueberwallendes (superfervidum intentae motionis) sagt Hugo [2]): „das Alles ist in der einen Liebe

---

[1]) Vgl. Richard de gratia contemplationis IV, 15. 16. V, 7. 8.

[2]) Commentarii in hierarch. coelestem l. VI, p. 1037 (Migne), nach der schönen Uebersetzung Liebner's S. 344.

und ist die eine Liebe. Willst du wissen, daß die Liebe Leben ist? Höre jenen Liebenden und Geliebten die Liebe empfehlen: „wer nicht liebet, der bleibet im Tode“, also ist die Liebe Leben; und welches Leben? „Die Liebe höret nimmer auf“. Wenn sie aber nimmer aufhört, so ist sie ewiges Leben. Und wo war je die Liebe ohne Gluth? Höre jene Wanderer, die mit Jesu gingen und ihn nicht kannten: „Brannte nicht unser Herz in uns, da er mit uns redete auf dem Wege? Freilich, das Scharfe hatten sie noch nicht, weil sie ihn noch nicht erkannten ... aber es kam hernach hinzu, nachdem sie ihn erkannt. Das Scharfe bezeichnet das brennende Verlangen, das nach dem Geliebten zieht, das tief in's Innerste eindringen will, um da zu sein, wo das Geliebte selber ist, um mit ihm und in ihm zu sein.. Es gibt wohl eine Liebeswärme, die gleichsam nur in der Ferne glüht, indem sie ihren Gegenstand nicht in der Gegenwart schaut und besitzt; aber die völlige, hierarchische Liebe ist das noch nicht; die dringt, das ist ihre Schärfe, Alles übersteigend in den Geliebten selbst ein. Die Liebe will dich eines mit dem Geliebten machen (unum te facere cum ipso), darum dringt sie durch Alles durch und nähert sich, so viel sie kann, dem Einem.. Daher heißt es dort cantic. cant. 3, 4: „Ich fand den, den meine Seele liebt und halte ihn und will ihn nicht lassen bis ich ihn bringe in meiner Mutter Haus, in meiner Mutter Kammer“. Er wird also bei dir eingehen, wenn du bei ihm eingehst. Denn dann gehst du bei ihm ein, wenn er bei dir eingeht, wenn seine Liebe zu deinem innersten Herzen dringt. Er darf nicht draußen stehen bleiben vor deiner Thüre, sondern er muß — das Größte und Höchste was die Liebe gibt — er muß eingehen in dein Brautgemach und bei dir ruhen; „in meiner Mutter Kammer“ heißt es vielleicht, weil da die Liebe zärtlicher und ihr Spiel süßer sein kann, — dann muß aber auch dein ganzes Wesen weich werden und zerfließen im Feuer der Liebe, damit nichts Hartes und Widerstrebendes in dir sei und du ganz durchdrungen werdest. So wirst du nun die Kraft der Liebe verstehen, wenn sie überhaupt verstanden werden kann: Denn die Liebe ist höher als alles Wissen und Verständniß, es wird mehr geliebt als begriffen; die Liebe dringt da hinein, wo das Wissen draußen bleiben muß... Ihre Tendenz, ihr Verlangen ist: intrare in ipsum (dilectum)

et esse cum ipso, et tam prope, ut, si fieri possit, hoc idem ipsum sit, quod ipse. Und doch ist das noch nicht die höchste Höhe, — die höchste Höhe, das Ueberwallende, ist dieß, daß die Liebe sich selbst verachtend, sich selbst (als subjective Bewegung des Gemüths) ganz zurückhaltend — aus sich selbst herausgeht und von sich selbst ausgeht (expelli incipiat et exire etiam a se — also daß der Liebende sich selbst vergißt und verläßt, sein ganzes Denken und Verlangen ist nicht mehr sein; denn er denkt nur und lebt nur in dem Einen, den er liebt".

Dieß die Ekstase: ecstasis est deserto exteriori homine sui ipsius supra se elevatio ad superintellectualem divini fontis amorem.

Ganz entsprechend wird die intellectuelle Seite derselben geschildert, z. B. von Hugo de arca mor. III, 7: „Nachdem der Rost der Sünde von dem Feuer der Buße verzehrt worden ist und nun jener innere Glanz im Herzen zu strahlen anfängt, dann wird alsbald der Geist auf eine hohe Warte der Anschauung gestellt und schaut da, gewissermaßen über sich selbst hinausgehoben, eine helle lichte Gegend, ein neues Land von ferne, wie er es zuvor noch nie gesehen und gekannt. Verwunderung ergreift den Schauenden; er blickt mit Schmerz auf die alte Finsterniß, in der er gelegen, und mit Verwunderung auf die lichte Höhe, der er zustrebt. Er strengt sich an, er eilt, steigt, wächst in der Sehnsucht, und wie jene Rauchsäule, je höher sie kommt, immer dünner wird, so wird er, je mehr er sich über den Nebel der irdischen Luft hinauf dem Himmel nähert, ganz geistig und entzieht sich zuletzt ganz den irdischen Blicken, indem er entrückt der Begierde nach äußerlichen Dingen im geheimen Schauen des Antlitzes des Herrn seine Befriedigung findet" (intus in abscondito facie Domini gloriatur). Es ist das eine Erhebung über alles Sinnliche und Uebersinnliche, über Seiendes und Nichtseiendes, über alles begriffliche Wissen, ein Eintritt in ein heiliges Dunkel, ein anbetendes, bewunderndes Schauen: spiritus noster quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum [1]).

Nur in seltenen Momenten, und auch da nur wie ein Vorgeschmack der künftigen Herrlichkeit treten diese höchsten Stufen, die sich wieder in zwei theilen, für den Mystiker ein.

---

1) Bonaventura breviloquium V cap. 6.

Der Gegenstand, mit dem sie es zu thun haben, ist über die Vernunft (supra rationem), obwohl auf der ersteren noch nicht wider die Vernunft. Denn wenn auch ihre Objecte nur aus göttlicher Offenbarung und nur aus dem inneren Licht der Gnade der Seele aufgehen, so sucht und weiß doch die Vernunft das so Empfangene hernach durch's Nachdenken sich zum Verständniß zu bringen. Auf der letzten (6.) Stufe gehet es scheinbar auch gegen die Vernunft, weil hier alle Vermittlungen zurücktreten (Richard). Näher angesehen ist es ein zwiefaches, worin sich die Contemplation auf diesen obersten Stadien bewegt: das absolute Sein und das absolut Gute [1]). Der erstere Punkt machte den Mystikern, namentlich Bonaventura, die größte Schwierigkeit. Denn es galt hier einen Begriff des reinen Seins (ipsum esse) zu gewinnen, welches einerseits das Gegentheil des Nicht-Seins, die Negation desselben, also das wahre Sein ist, als solches Grund und Ursach alles Seienden, andererseits aber auch nichts von allem Seienden, also die Negation des Seins, das allereinfachste, leerste Abstraktum [2]).

An diesem Punkte scheint nun die Mystik auch nach der objectiven Seite derselben Gefahr zu erliegen, die ihr (wie oben bemerkt) auf der subjectiven drohte [3]); wie hier die Auflösung des menschlichen Selbst, so dort der göttlichen Persönlichkeit. Allein ihr christlicher Sinn vermeidet beide Abwege. Hugo bestimmt die Vergottung, im Unterschied von der des Dionysius, als deiformitas, deisimilitudo, unificatio [4]), auch Richard und Bonaventura wollen die Ekstase nicht als einen Stand des Unbewußtseins gedacht wissen [5]) — und was das Entscheidende, beide schreiten von jener abstrakten Einheit durch den Mittelbegriff des absolut Guten fort zur Trinität. Das absolute Sein ist auch das absolut Gute, das Wesen des absolut Guten aber Selbstmittheilung, Selbstausströmung, — Liebe. — Diese von Richard in der Form der Scholastik entwickelte (L. VI

---

1) Richard a. a. O. IV, 18. 19. Bonaventura itinerarium mentis cp. 5. 6. — 2) Richard a. a. O. IV. V. Bonaventura itin. mentis c. 7: .. ad unitatem restitui ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam.

3) Vgl. noch Richard a. a. O. IV, 22, wo es von dem excessus heißt: quando humana mens ab illa divini luminis immensitate absorbta, summa sua oblivione sopitur. — 4) Liebner 347. Vortrefflich schon Bernhard de diligendo Deo 10, 28; Epp. 107, 5; in cant. cantic. 71, 59. — 5) Stöckl 1, 382. 2, 913—915.

de Trinitate), dem Gehalte nach mystische, sinnreiche Theorie reproducirt Bonaventura im sechsten Capitel des Itinerarium: das höchste Gut wäre Gott nicht, wenn er sich nicht selbst mittheilte, und zwar ganz und völlig. Denn das ist die Natur der unendlichen Liebe. In dem Sohne setzt sie sich ihr gleichwesentliches, gleichvollkommenes Object. Aber darin erreicht sie ihr Ziel noch nicht. Die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes verlangt auch einen Mitgenossen ihrer Liebesseligkeit (condilectum amoris), und eben dieß ist der heilige Geist. So haben wir hier die höchste Einheit zugleich mit dem persönlichen Unterschied. Ein wunderbarer Gedanke. Quis ad tantorum mirabilium adspectum non consurget in admirationem. Und doch ist das noch nicht das Höchste. Das höchste Wunder ist die Einigung Gottes und des Menschen, vorgebildet in den zwei Cheruben über dem Gnadenstuhl. „In dieser Betrachtung ist die Vollendung der Erleuchtung des Geistes. Indem da der Geist in Christo, dem Ebenbilde Gottes, unsere so wunderbar erhobene, so unaussprechlich geeinte Menschheit contemplirt, hineinsehend zugleich in das Erste und Letzte, Höchste und Niedrigste, Peripherie und Centrum, Schöpfer und Geschöpf, — ist er schon mit Gott zu dem Vollkommenen gekommen, auf der Höhe des sechsten Tagewerks angelangt, und es erübrigt nichts mehr als der Sabbath der Ruhe, an welchem durch den excessus mentis der menschliche Geist ruht von jedem Werke, das er vollbracht hat".

Damit stehen wir am Ende. Nachdem wir Gott außer uns in der Natur durch seine Fußtapfen, in uns im Bilde, über uns in sich selbst und in Christo dem Gnadenstuhle mit uns geeint geschaut haben, sind wir angelangt an dem lichten Dunkel des Allerheiligsten. Hoc est mysticum et secretissimum. „Niemand weiß es als der es empfängt, Niemand empfängt es als der es ersehnt, Niemand ersehnt es als wen das Feuer des von Christo gesendeten Geistes entflammt.. Da vermag die Natur nichts, wenig der Fleiß und die Forschung, aber viel die Salbung, — wenig die Sprache, viel die innere Freude, wenig selbst Wort und Schrift, Alles aber Gottes Gabe, d. h. der heilige Geist... Fragst du wie man zu dieser Höhe gelangt? erkundige dich bei der Gnade nicht bei der

Lehre, bei der Sehnsucht nicht beim Intellekt, beim Seufzen des Gebetes, nicht beim Studium des Lesens, bei Gott nicht beim Menschen, beim Dunkel nicht bei der Helle, nicht beim Licht, sondern beim flammenden Feuer, welches von der Leidensgluth Christi entzündet, in Gott führt.. Nur durch den Tod des natürlichen Lebens geht der Weg zu Gottes Leben. Sterben wir also und gehen wir ein in die Finsterniß, gehen wir mit dem gekreuzigten Christus aus der Welt zum Vater. Hören wir wie Paulus das Wort: Laß dir an meiner Gnade genügen; jauchzen wir mit David: Gott meines Herzens Trost und mein Theil in Ewigkeit! Gelobt sei Gott in Ewigkeit, und alles Volk sage Amen, Amen".

Dieß der Abriß des Systems. Wie fragmentarisch und mangelhaft es auch ausgeführt ist, man erkennt doch die Großartigkeit der Anlage. Es ist der Gedanke einer universalen Wissenschaft, welche auf der christlichen Erfahrung, auf der Lebensgemeinschaft mit Gott ruhend, alle Kräfte und Thätigkeiten des menschlichen Geistes in ihren Dienst nimmt, alle menschlichen Wissensgebiete in ihren Bereich zieht, und durch all diese Momente als durch eben so viele Faktoren hindurch stufenweise fortschreitend, aufsteigt bis zur unmittelbaren Erkenntniß und Gemeinschaft des letzten Grundes und Prinzipes: der Gedanke einer christlichen Philosophie oder vielmehr Theosophie im höchsten Styl. Ich weiß nicht, ob er je tiefer gefaßt worden ist. Daß ihn jene Mystik mit ihren Mitteln nicht zu lösen vermochte, liegt am Tage. Ihr fehlte bei Ueberschwänglichkeit der Empfindung evangelische Nüchternheit und Klarheit. Sie war ein Kind ihrer Zeit; aber die schönste lieblichste Blume am Baum der Kirche. Und wie alle Blumen nur von kurzer Blüthe.

Als ein weiterer bedeutender Gegensatz neben der Scholastik und Mystik ist noch zu erwähnen der durch das ganze Mittelalter hindurchgehende zwischen den Dominikanern und Franziskanern, Thomisten und Scotisten, deren Wetteifer die mittelalterliche Theologie vielfach förderte, deren Streit sie aber auch je länger, je mehr zu Ausartungen trieb.

Dritter Abschnitt.

Die wichtigsten Lehrbestimmungen der Scholastik.

Es ist nun unsere Aufgabe nicht, die Systeme der bedeutendsten Scholastiker näher darzustellen, denn nicht eine Geschichte der Theologie, sondern eine Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs beabsichtigen wir zu schreiben. Wir beschränken uns deshalb auf diejenigen Dogmen, die eine Fortbildung oder Veränderung — d. h. in letzterem Falle eine Hineinbildung in die pelagianisch-hierarchischen Prinzipien — erfahren haben. Die allgemeinen, theologisch-speculativen Grundsätze deuten wir nur in so weit an, als sie jenen zur Voraussetzung dienen [1]).

I. Die Gotteslehre der Scholastiker.

1) Im Anschluß an Augustin geht Anselm davon aus, daß Gott nicht ohne sein Wort, welches Denken und Sprechen ist, gedacht werden könne und betrachtet demnach das Selbstbewußtsein (das intelligere) als die Grundbestimmung des göttlichen Wesens. Gott ist der sich selbst denkende Geist [2]). Das absolute Sein und das absolute Bewußtsein sind in ihm Eins. Und in dieser Einheit beider — als der aus sich und durch sich selbst seiende Geist ist er das summum bonum.

Allein dieser Fortschritt vom Sein zum Denken wurde von den späteren, namentlich von Thomas, nicht durchgeführt. Er kehrt zu dem abstrakten Seinsbegriff des Areopagiten zurück. Gott ist das absolute, schlechthin einfache, bestimmungs- und qualitätslose Sein; Denken und Wollen sind in ihm weder von dem Sein, noch

---

[1]) Mit Berufung auf die Werke von Ritter, Baur und Stöckl. — Auch der Unterschied zwischen Central-Dogmen und Peripherischem fällt hier weg.

[2]) Summus ille spiritus, sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis, immo non ad illius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem. Monol. cap. 32.

unter einander verschieden; sein Wesen die schlechthinige Identität des Seins mit sich selbst (idem in Deo intelligere et esse, velle et esse; hoc Deo est esse quod intelligere; ejus velle est suum esse [1]). In diese schlechthinige Identität nimmt er alle Bestimmungen, die er über Gott herausstellt, insbesondere die eigenschaftlichen, immer wieder zurück, und würde auf diese Weise bei einer leblosen, unbeweglichen Substanz stehen, wenn er nicht doch auch die aristotelische Bestimmung, daß Gott actus purus est, hinzunähme, ohne sie jedoch mit dem vorausgesetzten Seinsbegriff zu vermitteln [2]). Dagegen schreitet Duns Scotus zum Begriff des absoluten Subjects, der absoluten Persönlichkeit, damit der absoluten Freiheit fort. Sein ganzes System ist von dem Gedanken der Freiheit beherrscht. Er denkt zwar Gott auch als das Sein, unterscheidet aber in diesem sehr bestimmt Intelligenz und Wille und macht letzteren zum Hauptbegriff (voluntas Dei est primum movens). Von da aus bringt er es zu realeren eigenschaftlichen Bestimmungen in Gott und zur schärferen Unterscheidung zwischen dem Sein Gottes für sich und in Beziehung auf die Welt. In ersterer Hinsicht sind in Gott Wille und Nothwendigkeit eins, in letzterer ist sein Wille schlechthin unbedingt, durch keine innere Nothwendigkeit, kein ethisches Gesetz, durch das absolut Gute, bedingt, sondern zufällig, die reine Willkür, weshalb auch alles Handeln der Kreatur nur deshalb gut und nur so weit gut ist, als es Gott dafür annimmt (acceptare), als solches gelten läßt (tantum valet quantum vult acceptare); ein Satz, der freilich den ethischen Charakter der Freiheit alterirt und die bedenklichsten Consequenzen hat. (S. unten).

2) Die höchste Anstrengung des Denkens wendeten die Scholastiker auf die **Trinität**. Die Abwege, auf die man Anfangs durch unbemessene Anwendung des Nominalismus und Realismus gerathen war, so wie der auf der Synode von Sens 1140 verworfene Modalismus Abälard's [3]) machten die späteren vorsichtiger. Sie hielten sich strenger an die kirchlichen Bestimmungen, behandelten aber das Dogma,

---

1) Summa I. qu. 14 art. 4. qu. 19 art. 1. — 2) S. Landerer, den betr. Art. in der Real-Encycl. 16, 63 und Baur, Dogmengeschichte 2, 319 ff.

3) S. d. Artt. Roscellin, Gilbert de la Porré, Wilh. v. Champeaux, Abälard in Herzog's Real-Encycl. und Meier, die Lehre v. d. Trinität Bd. 1, S. 245—268. [Bach, Dogmengesch. d. Mittelalters 2, 27 ff.]

weil sie es nicht mehr aus seinen religiösen Wurzeln entwickelten, wie ein dialektisches Problem. Anselm suchte es nach dem Vorgang der platonisirenden Väter aus dem Verhältniß des Wortes zu dem denkenden Geiste zu erklären [1]), Alexander von Hales, Thomas und seine Schule unter strikterem Anschluß an den Augustinischen Tenor (memoria intelligentia voluntas): Eine Mehrheit von göttlichen Personen setzt einen innern Vorgang in Gott voraus und diese processio ad intra kann nur als immanenter intelligibler Akt gedacht werden. Wie in dem menschlichen, so gibt es auch in dem absoluten Geiste zwei solche Thätigkeiten, das intelligere und das velle. Das göttliche intelligere hat zu seinem Inhalte Gott selbst. Indem Gott sich selbst denkt, objectivirt er sich, er spricht sich selbst aus wie in dem Worte das Denken, und so geht aus ihm hervor das persönliche Wort, sein Ebenbild, vom Vater unterschieden, weil durch ihn gesetzt, aber auch wesenseins mit ihm, weil es inhaltlich die Substanz des Denkenden selbst ganz und vollständig in sich begreift. Dieß ist die ewige Zeugung (idem in Deo generare et intelligere). — Die andere immanente Selbstbewegung des Absoluten ist das Wollen, von dem Denken dadurch unterschieden, daß es die Tendenz auf ein Ziel, auf etwas Anderes hat (velle = diligere). Die processio dieses Wollens in Gott ist die spiratio des heiligen Geistes; aber wie das Denkende in dem Gedachten, so ist das Gedachte, so ist das Geliebte in dem Liebenden, und in sofern ist der heilige Geist verschieden von dem göttlichen Wesen: er ist mutuus amor zwischen Vater und Sohn. — So suchen die Scholastiker die Trinität als die innere Lebensbewegung Gottes zu begreifen. Der Unterschied zwischen Thomas und Duns Scotus besteht nur darin, daß es ersterem vermöge seines Gottesbegriffs schwerer wurde, die persönlichen Unterschiede festzuhalten, wie denn offenbar das letzte Glied auch bei ihm eine blose Relation bleibt, während bei Duns Scotus sich diese Unterschiede realer gestalten, weil er personbildende Thätigkeit schärfer von den Personen und diese vom Wesen unterscheidet [2]). Aus demselben Grunde gelingt es auch dem letzteren leichter, den Sohn von der Weltidee zu unterscheiden, während bei jenem häufig beide ineinanderzufließen drohen.

---

[1]) Hasse, Anselm 2, 200 ff. — [2]) S. Meier a. a. O. 274—290. Stöckl, Gesch. d. Philosophie des Mittelalters 2, 831 f.

Diese kurzen Andeutungen über die Trinitätslehre wollen nur darthun, daß die Scholastiker trotz alles darauf verwendeten Scharfsinns das Dogma nicht weiter gebracht, obschon einigermaßen begreiflicher gemacht haben. Dasselbe gilt von der überaus ansprechenden sinnreichen Construction aus dem Wesen der Liebe, wie sie der Mystiker Richard von St. Victor in seinen Libri de Trinit. gemacht hat [1]). Er geht aus von dem Begriff Gottes als des absolut Guten (bonitas summa), welches die Liebe, als das Prinzip der Mittheilung in sich trägt (charitas tendit in alterum). Als der absolut Vollkommene will er seine Herrlichkeitsfülle (plenitudo divinitatis) nicht allein besitzen, er will die Seligkeit des Liebens und Geliebtwerdens erfahren, und dieß ist nur dann möglich, wenn er ein Object seiner Liebe hat. Ein solches fordert also schon die göttliche Vollkommenheit. Dieß Object kann aber nicht sein die endliche, sinnfällige Welt, sondern nur eine zweite göttliche Person. Eine solche setzt sie sich in dem Sohne, der dem Vater wesentlich gleich ist. Aber, fährt Richard fort, der Liebe ist es ferner wesentlich, einen Genossen des Liebens, condilectum, socium, zu haben und gerade darin besteht ihre Größe, daß sie nicht nur selbst lieben und von dem Gegenstande ihrer Liebe geliebt sein will, sondern daß sie auch einen Andern mit derselben Liebe geliebt wissen will. Dieß gilt vom Vater und vom Sohne, und so fordert die Liebe beider, um sich völlig zu zeigen, den heiligen Geist, und erst darin erreicht sie ihre Vollendung (consummatio personarum trinitatem requirit). Während also die Zeugung des Sohnes ihren Grund hat in dem Wesen des Vaters, welcher sich liebend mittheilen will, hat das Hervorgehen des heiligen Geistes seinen Grund in der Liebe beider: condignum habere voluit Deus, ut esset, cui communicaret magnitudinis suae divitias, — condilectum vero et haberet, cui communicaret caritatis delicias; deshalb sind auch Sohn und Geist von einander unterschieden, während beide mit dem Vater und unter sich wesentlich eins sind.

Diese Construktion ist offenbar einfacher als die der Scholastiker und läßt die persönlichen Unterschiede mehr zu ihrem Rechte kommen.

---

1) A. a. O. und Baur, Gesch. v. d. Trinit. Bd. 2, 536 ff.

Auch die **Christologie** hat im Mittelalter keinen Fortschritt erfahren. Die Scholastiker begnügten sich, die vorhandenen kirchlichen Bestimmungen dialektisch zu behandeln; Einzelne gingen darin sogar um einen Schritt rückwärts. Es ist dieß die von Petrus Lombardus (jedoch nur als Problem) aufgestellte Ansicht, die man als Nihilismus zu bezeichnen pflegte. Er stellte l. III, dist. 6 u. 7 zur Frage: quaeritur an his locutionibus: *Deus factus est homo, filius Dei factus est filius hominis* dicatur: Deus factus est *aliquid* vel esse aliquid, vel non esse aliquid? und führt zur Antwort darauf unter drei verschiedenen Meinungen auch die an: daß die Menschwerdung nur wie eine „Umkleidung" des Sohnes mit der Menschheit (indumentum), nicht als eigentliches Eingehen in sie zu denken sei. Nur secundum habitum, ohne selbst Mensch geworden zu sein, sei er in der Welt erschienen (habendo hominem inventus est ut homo, non sibi sed eis quibus in homine apparuit); hiernach sei also der Sohn Gottes bei der Menschwerdung nicht etwas geworden (daher der Name: Nihilismus). Was den Lombarden bewog, diese Ansicht stillschweigend zu theilen, denn als Thesis wagt er nicht sie auszusprechen (dist. 7, 13), war die Befürchtung, es werde die Absolutheit und Unveränderlichkeit der Gottheit gefährdet, wenn man den Menschgewordenen zur gottmenschlichen Person (zum gottmenschlichen Subject) werden lasse [1]), es war überhaupt das zu starke Uebergewicht des Göttlichen, welches die Menschheit Christi nicht zu ihrem Rechte kommen ließ, wie es sich bei Thomas nach dem Vorgange Augustin's zeigt [2]). Der Nihilismus selbst wurde jedoch wegen seiner Unvereinbarkeit mit den kirchlichen Bestimmungen auf mehreren Synoden (1163 u. 1179) verworfen [3]).

II. Die Lehre von der Versöhnung

ist fast der einzige Punkt, an dem es die Scholastik zu einer wirklichen gesunden Fortbildung gebracht hat. Dem Scholastiker Anselm

1) dist. 6, 6. — 2) III. qu. 4 art. 2. — 3) Die von den Scholastikern vielfach besprochene und verschieden beantwortete Frage nach einer Nothwendigkeit der Menschwerdung auch abgesehen von dem Eintritt der Sünde gehört lediglich den philosophischen Untersuchungen an.

gebührt dieses Verdienst durch seine oben erwähnte berühmte Schrift: **cur Deus homo?** Die Bedeutung derselben liegt darin, daß er das ganze Versöhnungswerk unter den Gesichtspunkt der Schuld stellte und es aus ihr zu begreifen suchte, während die Aelteren vorzugsweise auf die Folgen der Sünde, den Tod, den Fluch, reflektirt hatten. Gerade in der Energie, womit er den Begriff der Schuld geltend machte, besteht der sachliche Fortschritt Anselm's über die Früheren hinaus, der formelle in der Art, wie er diesen Begriff mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit zur Einheit eines Systems verarbeitete.

Den Ausgangspunkt für seine Darstellung nimmt er in der Kritik der bisherigen Lehre; er bestreitet das Recht des Teufels und die Nothwendigkeit eines göttlichen Rechtsverfahrens gegen ihn, wovon ältere Lehrer geredet hatten [1]). Auch ist es ihm klar geworden, daß die Erlösung vom Teufel die Erlösung von der Sünde voraussetze, die Erlösung von der Sünde aber die Tilgung der durch sie verwirkten Schuld, wie es also die Hauptaufgabe sei, zu zeigen, daß der Tod des Gottmenschen diese schuldtilgende Kraft gehabt habe, um die Erlösung von der Sünde und hiemit auch von der Herrschaft des Teufels zu bewirken. Das will er nachweisen, und zwar im Sinne der oben besprochenen aufblühenden Scholastik vermöge rein speculativer Entwicklung, als eine innere, in dem Wesen der Sache selbst begründete Nothwendigkeit: **Cur Deus homo? qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit et morte sua mundo vitam reddiderit?** Was Inhalt des christlichen Glaubens ist, will er auf diesem Wege zur Erkenntniß erheben [2]). Seine Grundgedanken sind diese:

Die Sünde ist Verletzung der Ehre Gottes; mit ihr entzieht die Kreatur Gotte, was sie ihm, ihrem Herrn, schuldet: die Untergebung unter seinen Willen; sie weigert ihm das Recht an sich. So ist die Sünde die faktische Negation der absoluten Autorität

1) Vgl. Dogmengeschichte I, 384 ff. — 2) Vgl. die zwei eingehenden Darstellungen der Anselm. Satisfaktionstheorie, die eine von Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung S. 155 ff., die andere in Hasse's trefflicher Monographie Bd. 2 S. 485 ff., die ich für die gelungenste halte. Außerdem vgl. den Aufsatz in der Evang. Kirchenzeitung vom J. 1844 S. 769 ff., welcher sich an Baur anschließt, und Ritschl's Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 1870, deren zersetzender Kritik ich nur sehr theilweise beistimmen kann.

und Herrlichkeit Gottes; sie entehrt ihn [1]). Zwar ist die Ehre Gottes, die Majestät des absoluten Geistes, in sich selbst unverletzlich, verletzbar aber ist sie darum doch in der Sphäre ihrer Offenbarung, in der Welt, insbesondere in der Menschheit, welche die göttliche Ehre zu verherrlichen schon durch die Schöpfung bestimmt war. Der Mensch sollte nämlich nicht nur selbst in heiligem Gehorsam und vollkommener Gerechtigkeit die Ehre Gottes darstellen, sondern sie auch gegen den Teufel vertheidigen, indem er faktisch darthat, daß die Sünde nicht in der (gottverliehenen) creatürlichen Freiheit als solcher begründet sei; er sollte ferner die Vollendung des Reiches Gottes vermitteln und die durch den (vorausgesehenen) Abfall in der Geisterwelt entstandene Lücke ausfüllen — also der vollen Verwirklichung des göttlichen Schöpfungsrathschlusses und der vollen Durchführung der göttlichen Ehre dienen c. 15—18 [2]). Auf diesem Gebiete, dem der Heilsordnung, war also allerdings die Ehre Gottes verletzbar und sie ward dadurch verletzt, daß der Mensch Gotte den schuldigen Gehorsam weigerte. Die Sünde zog daher für ihn eine Schuld und zwar eine unendliche Schuld nach sich; sie haftet als debitum an ihm, sie fordert Wiedererstattung der Verletzung, Sühnung der Gotte angethanen Beleidigung, Satisfaktion. Und diese Forderung ist eine absolute [3]). Gott selbst kann nicht anders, als seine Ehre gegen dieses Attentat auf sie wahren, er ist es sich selbst schuldig, sie zu restituiren; das fordert seine Selbsttreue, seine Gerechtigkeit. Ein Hingehenlassen der Sünde wäre Verläugnung seiner selbst und der von ihm gesetzten Weltordnung (c. 12. 14).

Die Restitution der göttlichen Ehre kann nun auf einem zwiefachen Wege geschehen: entweder durch die Strafe oder durch Genugthuung. Durch die Strafe nimmt Gott sich selbst seine Ehre wieder. Indem er dem Sünder in der Strafe (Verdammniß) das höchste Gut, die Theilnahme an seiner Gemeinschaft, wozu er ihn geschaffen, die ewige Seligkeit entzieht, erweist er an ihm that-

[1]) I, 11: honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, et Deum exhonorat; et hoc est peccare. — [2]) I. 15. Hasse 2, 576. — [3]) 11: Debet ergo omnis, qui peccat, honorem quem rapuit Deo, solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator Deo debet facere. Vorher: Quamdiu non solvit, quod rapuit, manet in culpa.

sächlich seine absolute Herrlichkeit; die Kreatur auf diese Weise negirend, wahrt er ihr gegenüber seine Ehre [1]). In sofern ist die Strafe als Büßung selbst satisfaktorisch. Aber in ihr erstattet die Kreatur nur wider Willen was sie Gotte entzogen hat, und zwar so, daß sie darunter zu Grunde gehen muß; denn die Strafe ist die Vernichtung des Geschöpfs und damit allerdings auch die Alterirung des göttlichen Schöpfungszwecks. Der andere mögliche Weg ist der der Genugthuung durch den Sünder selbst mit und durch dessen eigenen Willen (quando peccator voluntate spontanea solvit quod abstulit). Solche Genugthuung erforderte aber eine Leistung an Gott, welche die Schuld der Sünde nicht nur vollständig aufwiegt, sondern auch überwiegt (c. 11: non sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata *plus debet reddere, quam abstulit*), sohin nicht blos eine Restituirung der Gotte durch die Negation seines Rechtes, durch die Schändung seines Ebenbildes, durch die Störung der Weltordnung und die Vereitlung des Schöpfungsplanes [2]) entzogenen Ehre, sondern ein positives Mehr, das noch über den Raub an Gott hinausgeht, ein Aequivalent, eine Darbringung von unendlichem Werthe (majus quam omne quod non est Deus), und zwar eine völlig freiwillige Dargabe, zu welcher der Mensch an sich in keiner Weise eine Verpflichtung hatte: c. 20: secundum mensuram peccati debet esse satisfactio; secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem c. 21; aber auch secundum qualitatem, wie sogleich c. 22 zeigt [3]). Tritt eine solche Genugthuung ein, dann fällt die Nothwendigkeit der Strafe weg; Gott kann dann die Sünde vergeben, weil sie kompensirt und der göttlichen Ehre voller Ersatz geworden ist, c. 14 [4]).

---

1) I, 14: Deum impossibile est honorem suum perdere: aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut Deus ab invito accipit. — Sicut homo peccando rapit quod Dei est, ita Deus puniendo aufert quod hominis est. — Auferendo peccatorem et quae illius sunt, subjecta sibi esse probat. c. 11—15. — 2) Denn in dieser vierfachen Hinsicht ist die Sünde exhonoratio Dei I, 20—23. — 3) Vgl. den Zusammenhang c. 21 u. 22. Daher kommt es auch bei der Satisfaktion nicht blos auf das Das der Leistung, sondern auch auf das Wie derselben an; ausdrücklich macht dieß Anselm als eine Steigerung geltend, vgl. II, 11. Es ist das für die nachherige Anwendung auf Christi Tod von Wichtigkeit. — 4) Nam aut homo debitam

Eins von beiden aber muß nothwendig folgen: Necesse est ut omne peccatum aut poena aut satisfactio sequatur — dieß ist der stets sich wiederholende Hauptsatz Anselms. Ohne Strafe Sünde vergeben, aus bloser Barmherzigkeit sie hingehen lassen, wäre für Gott selbst eine innere Unmöglichkeit, weil ein Widerspruch gegen seine Gerechtigkeit und die von ihm gesetzte Weltordnung, es wäre eine völlige Verzichtleistung auf seine Autorität [1]). Andererseits ist es aber auch geradezu unmöglich, daß der Mensch, der Sünder, die Bedingungen jener Genugthuung erfülle, nicht eine einzige derselben kann er leisten — und so scheint denn nichts übrig zu bleiben, als eben nur die Strafe, um so mehr als diese totale Unfähigkeit des Menschen zur Satisfaktion, weil selbst verursacht, seine Schuld nur noch erhöht (20—24).

Diesen Weg will nun Gott nicht einschlagen. Nach seiner schöpferischen Liebe kann er nicht wollen, daß das von ihm zum Leben geschaffene Geschlecht verloren gehe; die Menschheit ist Gottes höchster Gedanke, auf sie hat er die Vollendung der ganzen geistigen Schöpfung ausgesetzt; so kann er sein Schöpfungswerk nicht zu Grunde gehen lassen: necesse est, ut Deus perficiat, quod incepit, ne aliter quam deceat a suo incepto videatur deficere [2]). — Dazu kommt noch, daß der Mensch von Anfang an bestimmt war, die Lücke auszufüllen, welche durch den Abfall der Engel in dem Organismus der Creatur entstand. Er schlägt also den zweiten Weg ein, den der Satisfaktion.

Aber wie ist deren Vollzug möglich? Die Menschheit soll die Satisfaktion leisten, denn sie ist die schuldige; aber sie kann es nicht; schon deshalb nicht, weil sie die endliche ist und die entsprechende Genugthuung, wie vorher bemerkt, eine Leistung von unendlichem Werthe erfordert; sie kann es um so weniger, als sie die sündige ist. — Was folgt nun daraus? Ergo necesse est, ut eam faciat Deus homo (II, 6). Die Person des Gott-

---

subjectionem Deo voluntate spontanea exhibet, aut Deus eum invitum sibi torquendo subjicit et sic se dominum ejus ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat.

1) I, 13. 15. 24: Derisio est, ut talis misericordia Deo attribuatur. — Quemadmodum Deum sibi esse contrarium, ita hoc modo illum esse misericordem est impossibile.

2) II, 4; Hasse 2, 536, 604; Freiheit und Nothwendigkeit zumal.

menschen, und zwar im kirchlichen Sinne gefaßt, ist also die Vorbedingung für die Satisfaktion. In ihr liegt die Möglichkeit dazu. Denn in dem Gott-Menschen ist die Person gegeben, welche gleich sehr dem absoluten Wesen Gottes als dem menschlichen Geschlechte organisch angehört, als ein wirkliches Glied desselben die Person, die schlechthin sündlos ist und deshalb den Tod nicht schuldet, aber ihn dennoch sterben kann. Der Gottmensch kann nämlich nicht sündigen, und dieses ethische non posse peccare thut der Freiheit und dem sittlichen Werth seiner Heiligkeit keinen Eintrag, weil in Gott Nothwendigkeit und Freiheit eins ist (II, 10); als sündlos war er in keiner Weise verpflichtet zu sterben, denn die Sterblichkeit ist erst Folge und Strafe der Sünde, wohl aber konnte er sterben, weil er als Gottmensch allmächtig war; als solchem stand ihm die freie Verfügung über sein Leben zu, er hatte Macht es zu geben und wieder zu nehmen (II, 11. 17. 18). Und dieses sein Leben ist eben das unendlich hohe, die ganze Welt überwiegende Gut: majus quam omne quidquid sub Deo est. So sind also in der Person eines Gottmenschen alle Möglichkeitsbedingungen für die Genugthuung gegeben.

Die Genugthuung selbst konnte nun nicht sein im Leben bewiesener, aktiver Gehorsam sein, denn zu diesem war er als Mensch, wie jede vernünftige Kreatur verpflichtet [1]); sie konnte nur bestehen in der Hingabe seines gottmenschlichen Lebens in den Tod, in der Opferung desselben im Dienste Gottes; denn dieß war, wenn er sich dazu entschloß, eine völlig freie Leistung, wozu schlechterdings keine Verpflichtung für ihn bestand: dare animam suam sive tradere se ipsum morti ad honorem Dei, hoc ex debito Deus non exiget ab illo. Die Selbsthingabe des Gottmenschen in den Tod wird also das Aequivalent, die That sein, welche die menschliche Schuld nicht nur aufwiegt, sondern auch überwiegt und Gotte für die Verletzung seiner Ehre die Genugthuung

[1]) II, 11: Si dicimus, quia dabit se ipsum ad obediendum Deo, ut perseveranter servando justitiam subdat se ejus voluntati, non erit hoc dare, quod Deus ab illo non exigat ex debito. Omnis enim rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo. Dieß will jedoch nicht so verstanden sein, als ob die im Leiden sich bewährende Gerechtigkeit kein Moment der Satisfaktion wäre; nur als aktiven und als solchen pflichtschuldigen Gehorsam schließt ihn Anselm davon aus. Vgl. das ganze Capitel.

geben kann. Sie allein entspricht den Erfordernissen derselben, aber sie auch ganz und völlig. Denn erstens würde schon die freiwillige Hingabe eines heiligen Lebens zur Ehre Gottes eine Rückerstattung dessen sein, was die Sünde Gott entzogen hat; denn es tritt darin der Negation, in der die Kreatur dem Schöpfer das Recht auf sich geweigert und sich ihm gänzlich entzogen hat, die völlige Aufgebung des eigenen Selbst und die völlige Selbsthingebung an Gott gegenüber, ein vollständig freier Opferakt; der Lust, worin die Sünde des Menschen ihr nächstes Motiv hatte, tritt das härteste Leiden, der leichten Versuchung, worin der Mensch die Ehre Gottes, die er gegen den Teufel vertheidigen sollte, preisgegeben hatte, tritt der schwerste aber siegreiche Kampf gegenüber — und damit ist zugleich das höchste Vorbild der Gerechtigkeit aufgestellt. Dennoch ist dieß nur erst die Vorbedingung, oder doch nur erst das erste erforderliche Moment der Satisfaktion [1]), welche ja, wie wir sahen, ein Zwiefaches erheischt. Das Mehr, das sie fordert, und wodurch die Schuld noch überboten werden muß, liegt erst in dem absoluten Werth dieses sich hingebenden Lebens selbst, welches das Höchste und Köstlichste ist, was es gibt. Legt dieß Gut seinen Werth in die Wagschale, ist es dieses Leben, welches der Gottmensch und mit welchem er sich selbst in den Tod gibt, so wird in der Darbringung dieses Lebens eben auch das geforderte Mehr gegeben sein, um die Schuld der Sünde zu überwiegen [2]). „Denn — wie Hasse hinzusetzt — der absolute Werth dieses Lebens wird durch die (freiwillige) Darbringung desselben zu einer positiv-ethischen Größe erhoben, die weit höher wiegt als die negativ-ethische der Sünde“. In der Einheit dieser beiden Momente, des Wie und des Was der Darbringung liegt also die volle Genugthuung. Der unendlichen Schuld tritt ein so zu sagen noch unendlicheres Verdienst entgegen, das sie auf- und überwiegt.

Was sich dergestalt aus innern Gründen als der einzig mögliche Weg der Satisfaktion ergab, das stellt sich in dem Tode des

---

[1]) Oder sage ich mit Absicht, denn Anselm scheint hier zu schwanken, vgl. II, 11. 19. 21. — [2]) II, 17: Vitam autem hujus hominis tam sublimem, tam pretiosam apertissime probasti, ut sufficere possit ad solvendum, quod pro peccatis totius mundi debetur et plus in infinitum. — c. 14: Vita ista plus est amabilis quam peccata sunt odibilia.

Gottmenschen als verwirklicht dar. Sein Sterben ist das unendliche Verdienst, das die Vergebung der Sünden ermöglicht hat — in diesem Satze kulminirt die ganze Theorie.

Die Kraft dieses (überverdienstlichen) Opfers erstreckt sich über die ganze Menschheit, nicht minder durch die Jahrhunderte vor Christo als auf die Jahrhunderte nach ihm; auch die Väter des Alten Bundes haben dadurch Vergebung und Seligkeit erlangt [1]). Außerdem wäre der Zweck, wozu die Menschheit geschaffen war, vereitelt.

Dazu gehört nun aber noch die Aneignung der so gestifteten Versöhnung an die Menschen. Das Verdienst des Gottmenschen kann von Seiten Gottes nicht unerwidert bleiben, und Gott erwidert es dadurch, daß er es jedem Einzelnen, der ihn im Vertrauen darauf anruft, zuwendet, d. h. ihm die Vergebung der Schuld wirklich gewährt (II, 19). In der Vermittlung dieser Gewährung besteht das ewige hohepriesterliche Walten des Gottmenschen. — So gleicht sich die göttliche Barmherzigkeit, die bisher vor der Gerechtigkeit zu verschwinden schien, mit dieser auf's schönste aus. Ihr voller Einklang tritt in's hellste Licht. Hiermit schließt die Abhandlung II, 20.

Uebersehen wir sie nun noch einmal, so springt ihre Bedeutsamkeit von selbst in die Augen. Das Neue daran sind nicht die einzelnen Gedanken — als einzelne finden wir sie alle schon vor, sondern das Neue ist vor Allem dieß, daß von der Beziehung der Erlösung auf den Teufel und auf die Folgen der Sünde auf das unmittelbare Verhältniß der Sünde zu Gott selbst zurückgegangen und dieses unter den Begriff der Schuld gestellt wird; was Anselm (I, 21) zu Boso sagt: nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum, kann als sein Urtheil über die meisten früheren Theorien angesehen werden. Das Neue ist ferner die Aufgabe, die sich Anselm gestellt hat, von diesem Gesichtspunkte aus hinter das Geheimniß der Versöhnung zu kommen und die göttlichen Gedanken, auf denen die geschichtliche Thatsache derselben beruht, aus dem Verhältniß der Schuld zu Gott und Gottes zur Menschheit zu begreifen, ja gewissermaßen selbstständig nachzudenken und so die innere gött-

---

1) II, 16 a: Tanta fuit vis in ejus morte, ut etiam in absentes vel loco vel tempore ejus protendatur effectus.

liche Nothwendigkeit dieser Thatsache zu erkennen — ein Versuch, dessen übergroße Kühnheit sich nur aus dem festen Glauben an die Wahrheit des Dogma rechtfertigen läßt. Näher liegt dann das Neue formell in der Art, wie der Nachweis geführt wird, daß nur auf dem Wege der Satisfaktion Versöhnung und Vergebung möglich sei u. s. w.

Insofern kann man mit Hasse Anselm den theologischen Begründer des Dogma's von der Versöhnung nennen. In ihrer scholastischen Form ist sie allerdings noch mit großen Mängeln behaftet. Vor allem ist es ein Mißstand, daß das Verhältniß Gottes zur Menschheit obenan unter den Begriff der Ehre statt unter den der Gerechtigkeit und Heiligkeit gestellt wird. Ferner ist der Begriff der Satisfaktion (**secundum mensuram peccati oportet esse satisfactionem . . ., secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem**) selbst noch zu juristisch gedacht. Sie besteht nicht sowohl in einem stellvertretenden Leiden als in einer unendlichen Ehrengabe an Gott; auch ist die ethisch-menschliche Seite der Leistung Christi, die **obedientia activa**, nicht genugsam gewürdigt; selbst die Liebe Gottes ist nicht genug in den Vordergrund gestellt, weil das Motiv der Versöhnung doch weit mehr in den Schöpfungsgedanken und dessen Durchführung als in die erbarmende Gnade Gottes gegen die sündige Menschheit gelegt wird. Dennoch sind die Grundzüge dieser Theorie: die Schuldforderung, die Nothwendigkeit einer Satisfaktion und die Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe der Schlüssel zum Verständniß des Mysteriums und haben sich auch, wie sich zeigen wird, als solche erhalten und durchgebildet.

Allerdings geschah dieß auf sehr allmähligem Wege und nur durch manche Modifikationen hindurch.

Zunächst nämlich trat ihr sofort in der Theorie Abälard's der direkte Gegensatz gegenüber. Denn hatte Anselm das ganze Gewicht auf die objective Seite der Versöhnung und Genugthuung gelegt, so ließ Abälard diese ganz fallen und stellte ihr eine blos subjective, in dem menschlichen Bewußtsein sich vollziehende entgegen. Er setzte die vornehmste Bedeutung des Todes Christi darein, daß er das geeignetste Mittel zur Erweckung der Gegenliebe sei. „Die eigenthümliche Gnade, welche uns Gott dadurch bewies, daß sein Sohn unsere Natur annahm und bis zum Tode nicht aufhörte,

uns durch sein Wort und sein Beispiel zu belehren, muß eine Liebe in uns wecken, die alles überwindet, und uns nicht blos von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern auch die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt. In dieser durch das Leiden Christi in uns geweckten Liebe besteht die erlösende und versöhnende Kraft desselben". Auf die göttliche Gerechtigkeit nimmt Abälard nur nachträglich und in der Wendung Rücksicht, daß Christi Verdienst die Unzulänglichkeit des unserigen ergänze [1]).

Ohne Zweifel hat auch dieses psychologisch-moralische Moment sein Recht in der Versöhnungslehre, und in der That sehen wir es von jetzt an sich vielfach geltend machen; aber die objective Seite, nachdem sie einmal mit solcher Energie entwickelt worden war, konnte nicht mehr davon übermocht werden, — dazu gründete sie viel zu tief in dem christlichen Bewußtsein. Vielmehr geschah es, daß die nächstfolgenden Scholastiker beide Seiten zu vereinigen, oder doch neben einander zu stellen suchten, außerdem auch die Ueberwindung des Teufels — obwohl als untergeordnetes Moment [2]) wieder aufnahmen, ohne daß es ihnen gelungen wäre, diese Momente zur organischen Einheit zu verbinden. Was insbesondere ihr Verhältniß zu Anselm betrifft, so erkennen sie sämmlich die Thatsache der Genugthuung in dem Werk der Erlösung und Versöhnung an, schwanken aber in der Beantwortung der Frage, ob die Nothwendigkeit der Satisfaktion eine absolute im Anselm'schen Sinne, oder eine nur relative sei; nicht wenige bleiben bei der blosen Angemessenheit stehen. Ferner kommen sie, wie mir scheint, ganz von selbst dahin, Genugthuung und Strafe allmählig immer mehr zu identificiren, und neben dem Tode des Herrn auch sein Leiden und mit diesem die ethischen Momente seines Lebens hervorzuheben und für die Genugthuung geltend zu machen; das Alles nicht ohne den trübenden Einfluß der allgemeinen semipelagianischen Ansichten der Scholastik über Sünde, Gnade, Schuld und Verdienst.

---

1) Im Comment. zum Röm.-Bf. 3, 26. Migne S. 833 ff.

2) Abälard wurde von Bernhard angeklagt, daß er die Autoritäten der VV. herabsetze und daß er Christum nicht als Erlöser, sondern nur als Lehrer und Vorbild ansehe: quid prodest, quod nos instituit si non restituit? [Vgl. hierzu Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalter 1, 242—244. 331—332. Bach, die Dogmengeschichte des Mittelalters 2, 77 ff.]

Wir müssen uns darauf beschränken, diesen Verlauf der dogmatischen Entwicklung an einigen Beispielen nachzuweisen, denn sie spinnt sich bei den Scholastikern ab an einem endlosen Faden von Quästionen über Gnade und Verdienst, Loskaufung, Versöhnung, Satisfaktion, Sacrificium, der sich dann noch durch die Unterscheidungen innerhalb dieser Begriffe in Schuld und Strafe, zeitliche und ewige Strafe, absolute und relative Satisfaktion u. s. w. zu einem fast unentwirrbaren Gewebe zusammenflicht. Uebersichtlichen Darstellungen begegnet man fast nirgends[1]).

Am einfachsten ist noch die Lehre der Victoriner, bei denen sich der Einfluß Anselms noch deutlich zeigt. Nur halten sie dafür, daß Gott die Erlösung hätte auch auf andere Weise bewerkstelligen können, daß aber gerade dieser Weg der angemessenste war, weil er der Menschheit in Christi Vorgang ihre dereinstige Verklärung und das höchste Beispiel der Demuth und Liebe vorhielt[2]).

Der letztern Ansicht folgt auch Peter der Lombarde, bei dem wir aber auch schon alle die vorhin bezeichneten Momente, freilich ohne alle innere Einheit, neben einander aufgereiht finden. An ihm sieht man recht deutlich, wie durch den Einfluß der gegensätzlichen Theorien Anselm's und Abälard's auf die alten Grundlagen das Dogma auf's neue in Fluß zu kommen, aber auch in innere Widersprüche und Schwankungen zu gerathen beginnt. Der Lombarde geht dabei von dem Gesichtspunkt des **meritum** aus, Lib. Sent. III, dist. 18, der bei Anselm noch ganz zurückfällt; derselbe drückt eine nähere Beziehung der Leistung Christi auf die Menschheit aus als der der Genugthuung, und tritt von nun an an die Spitze. Als Gottmensch und Erlöser besaß Christus seiner Menschheit nach die absolute Fülle der Gnade, ihr Vollmaß wohnte ihm ein, und mußte ihm einwohnen, wenn er sie Andern mittheilen sollte (gratia habitualis, Dist. 13). Vermöge dieser Gnade kann er sich ein Verdienst erwerben, und hat er auch wirklich etwas verdient, sowohl für sich als für uns. Sich selbst hat er die Verherrlichung verdient, und zwar schon von der Conception an per

---

[1]) S. die Nachweisungen in meiner Christol. III, 1 S. 243 ff.

[2]) De sacram. c. 4. Vgl. Liebner, Hugo v. St. Victor 1834 S. 419. Nach Baur S. 205 auch Robert Pullein. [Vgl. Bach a. a. O. 2, 217 u. 223.] Engelhardt, Richard von St. Victor S. 140 f.

humilitatem et obedientiam passionis, durch seine Liebe, Gerechtigkeit, Demuth und übrigen Tugenden; uns hat er den Zugang zum Paradies, und durch seine Passion die Erlösung von der Sünde erworben. Auf diesen Punkt näher eingehend, nennt der Lombarde qu. 19 (qualiter a diabolo et a peccatis redemit nos per mortem?) nach einander den Teufel, die Sünde und die Strafe, aber nur um sofort diese äußere Reihenfolge innerlich umzukehren. Denn, sagt er, vom Teufel hat uns Christus erkauft, indem von der Sünde, durch die uns der Teufel gefangen hielt (a peccato et per hoc a diabolo)[1]; von der Sünde aber in sofern, als sein Tod der höchste Thatbeweis der Liebe Gottes gegen die Sünder ist, der die Gegenliebe wecken muß. (Die Unterfrage ebendort: quomodo a peccatis per Christi mortem soluti sumus? Die Antwort: quia per ejus mortem, ut ait apostolus, commendatur nobis charitas Dei, i. e. apparet eximia et commendabilis charitas Dei erga nos in hoc, quod filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibitâ autem tantae erga nos dilectionis arrhâ et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit, et per hoc justificamur, i. e. soluti a peccatis justi efficimur. Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam charitas excitatur in cordibus nostris). Und eben dieß ist, wie dann weiter gezeigt wird, unsere Versöhnung mit Gott. Denn nicht so verhalte es sich damit, als ob erst Christus Gott mit uns versöhnt und seine Liebe uns zugewendet habe; Gott hat die Menschen auch als Sünder schon von Anfang an geliebt: jam nos diligenti Deo reconciliati sumus; sondern darin bestehe die Versöhnung, daß Christus das auf Seite des Menschen stattfindende Hinderniß eines gottgefälligen Verhältnisses hinweggeräumt habe, id est peccata, quibus Deus offendebatur et nos inimici ejus eramus.. So ganz schließt sich hier der Lombarde an Abälard an. Als drittes Moment nennt er dann allerdings noch die Befreiung von der Strafe und Schuld. Von der Schuld habe uns Christus durch sein Opfer erlöst, nicht so,

[1]) Der Commentar des Aegidius von Rom, der meiner Ausgabe des Lombarden (v. 1516) beigegeben ist, stellt deshalb die Reihenfolge so: Sententia magistri est: Christus redemit nos a culpa, a poena, et a vinculis captivitatis diabolicae.

daß sie nicht mehr bestehe, sondern so, daß sie uns nicht mehr unter ihre Haft beschließe. Die Erlösung von der Schuld involvire die Erlassung der ewigen Strafe; von der zeitlichen heißt es dann weiter, daß die kirchliche Erlassung, in der Taufe und Pönitenz, durch jene ergänzt werde. **Non enim sufficeret illa poena, qua poenitentes ligat ecclesia, nisi poena Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit.** Warum aber die Vollziehung der Strafe an Christo nöthig war und wie überhaupt dieser dritte Punkt mit seinen vorherigen Aussagen zusammenzudenken sei, das wird von dem **magister sententiarum** nicht weiter erklärt. So schwankend und diffus ist hier noch Alles [1]). Auch die folgenden Alexander von Hales, Bonaventura u. A. kommen theils im engeren, theils im entfernteren Anschluß an Anselm oder unter Vermischung der objectiven und subjectiven Seite der Sache, nicht eben weiter [2]). Die verschiedenen Gesichtspunkte gehen neben einander her, bis es zu einer bestimmten und zwar gegensätzlichen Theorie durch Thomas von Aquino und Duns Scotus kommt.

Zwar läßt auch Thomas den eigentlichen Nerv der anselmischen Theorie, die innere Nothwendigkeit einer Genugthuung, fallen. **Summa III, qu. 46 art. 1—3:** Gott hätte unbeschadet seiner Gerechtigkeit auch ohne Satisfaktion die Menschen von der Sünde befreien, ohne Strafe die Schuld erlassen können, denn auch die Gerechtigkeit steht unter dem absoluten Willen; weil die Sünde persönliche Beleidigung Gottes ist, kann er sie, wenn er will, ungestraft lassen; wohl aber sei das Leiden Christi der schicklichste und zweckmäßigste Weg zur Erlösung des Menschengeschlechtes gewesen, sofern dadurch dem Menschen zu seiner Beseligung nicht blos die Schuld abgenommen, sondern auch ein mächtiger Impuls zur Gegenliebe, zur Heiligung u. s. w. gegeben sei. So aber, als das entsprechendste Mittel zum Zweck, erscheint die Satisfaktion dem Thomas dann auch wieder als eine Nothwendigkeit, nur nicht als absolute, sondern als hypothetische.

In der weiter folgenden ausführlichen Erörterung hebt jedoch Thomas eine Reihe von Momenten hervor, die zum Theil als ein

---

[1]) Kahnis, die lutherische Dogmatik, 1. Aufl. 2, 291. [Bach a. a. O. 2, 213 ff.] — [2]) S. meine Christologie III, 1, 246 ff.

Gewinn für das Dogma angesehen werden können, und die wir deshalb zusammenfassen [1]).

Erstlich bleibt er nicht bei dem Tode Christi stehen, sondern legt alles Gewicht auf das Leiden, welches er ethisch zu vertiefen sucht, qu. 46 art. 4—7. Christus, sagt er, hat alles menschliche Leid erduldet [2]), indem er von Menschen aller Art, von Juden und Heiden, von Fürsten und vom Volk, von Feinden und Bekannten, an Gut und Ehre, an Seele und Leib, an allen Theilen des Körpers, durch alle Sinne litt; deshalb war auch der Schmerz, den er dabei empfand, der größeste, der überhaupt in dem gegenwärtigen Leben erduldet werden kann; und das nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich: ein wahrer tiefer Schmerz, wegen der Reinheit der Trauer und des Mitgefühles mit unsern Sünden (non solum dolendo, ut patiens per vulnera, sed etiam condolendo, ut patiens propter nostra delicta [3]). Insbesondere war es die Freiwilligkeit dieses Leidens zum Zweck der Erlösung und die Größe der Liebe und des Gehorsams darin, was seine Passion zur entsprechenden Satisfaktion für die Sünde und Schuld des Menschengeschlechtes machte, und ihr einen Werth verlieh, der die Gotte zugefügte Beleidigung nicht nur aufwog, sondern unendlich überwog (art. 6. Vgl. qu. 48 art. 2). Erstens wegen der Größe der Liebe, aus welcher er litt, zweitens wegen der Würde seines gottmenschlichen Lebens, das er zur Genugthuung hingab, drittens wegen der Allgemeinheit des Leidens und der Größe des Schmerzes, den er, nach dem Obigen, auf sich nahm. Wiederholt macht Thomas dieses Leiden neben dem absoluten Werth jenes Lebens geltend und sucht in dessen ethischer Qualität einen Ersatz zu gewinnen, sowohl dafür, daß Christus nur seiner Menschheit nach litt (qu. 46 art. 12), als dafür, daß er nicht die ewigen Strafen litt, die er auch nicht habe leiden können

1) Sie finden sich jedoch andeutungsweise schon bei Alexand. v. Hales und bei Bonaventura.

2) Nämlich secundum genus, nicht secundum speciem. — 3) art. 6: Qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cujuscunque contriti, tum quia ex majori sapientia et charitate processit, ex quibus dolor contritionis augetur, tum etiam, quia pro omnibus peccatis simul doluit. Doch setzt Thomas a. a. O. art. 8 hinzu, daß dieser höchste Leidensschmerz den Genuß der Seligkeit, in dem sich die Seele Jesu befand, wenigstens in der höheren Seite derselben nicht aufgehoben habe.

(qu. 46 art. 6)[1]). Ja er geht darin so weit, daß er qu. 47 art. 2 die obedientia des Erlösers in Leiden und Tod geradezu als die Erfüllung aller Gebote, sowohl des moralischen der Liebe zu Gott und zu den Nächsten, nach Joh. 14, 31 und Gal. 2, 20, als aller Ceremonialgesetze betrachtet, und diesen Leidensgehorsam in Liebe, im Gegensatz zu Anselm, als einen freien bezeichnet, wodurch Christi Tod erst zum wahren, gottwohlgefälligen geworden sei: ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo (Eph. 5, 2); obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur, et ideo conveniens fuit, ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet. Durch das Opfer Christi aber sind wir Gotte versöhnt worden qu. 49 art. 4: Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus, sicut homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum, quod ei exhibetur. — Et similiter tantum bonum fuit, quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos, qui Christo passo conjunguntur [2]). — In dieser Einsetzung ethischer Momente in die Passion liegt ein unverkennbarer Fortschritt über Anselm hinaus.

Das andere ist die Art, wie Thomas die Uebertragung des Verdienstes des Leidens Christi an die Erlösten erklärt. Es geschieht dieß durch die Idee des Hauptes qu. 8 art. 1 u. 3 [3]). Als der gottmenschliche Mittler verhält sich nämlich Christus zu der Gemeinde der Erlösten, die einen mystischen Organismus bildet, wie das Haupt zum Leibe, und zwar einmal, sofern das Haupt der oberste und erste Theil des Leibes ist, zweitens, sofern es der Sitz aller Organe und Sinne, und drittens der Punkt ist, von welchem aus die gesammte Bewegung der Glieder ihren Anfang nimmt und geleitet wird. Dieß Alles gilt auch von Christo geistiger Weise. Er steht

---

1) qu. 48 art. 2, wo er damit den Einwand widerlegt: Satisfactio importat aequalitatem quandam ad culpam, cum sit actus justitiae; sed passio Christi non videtur esse aequalis omnibus peccatis humani generis, quia Christus non est passus secundum divinitatem, sed secundum carnem. — 2) Vgl. darüber das Folgende.

3) Die sich jedoch auch schon bei Bernhard, Alexander, Bonaventura u. A. findet.

wegen seines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott, als der primitive und ursprüngliche Besitzer der Gnade über Allen, er besitzt die gratia in ihrer absoluten Fülle und hat die Kraft, sie in alle Glieder des mystischen Leibes der Kirche ausfließen zu lassen (qu. 7 art. 1 u. 9). So bildet Er mit der Kirche ein Ganzes: tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum capite, quod est Christus (qu. 49 art. 1). Und dieses Verhältniß umfaßt an sich die ganze erlöste Menschheit, sowohl der Zeit als der Zahl nach; die Gläubigen actu, die Ungläubigen potentia (qu. 8 art. 3)[1]. Vermöge dieses Verhältnisses kommt Alles, was das Haupt hat und thut, seinen Gliedern zu Gute: ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis, in gratia constituti, ad ipsum. Dieß gilt nun zwar nach Thomas zunächst von der gratia, die Christus selbst persönlich besitzt, es gilt aber auch von seinem Leiden, sofern es unter den Begriff des meritum fällt. Und unter diesen fällt es, sofern es eine freie Leistung ist; secundum quod eam (passionem) aliquis voluntarie sustinet (qu. 48 art. 1). Als solches hat es das Heil verdient, weil es das Verdienst des Hauptes ist; vermöge desselben Verhältnisses gehört seine Satisfaktion allen Gläubigen als seinen Gliedern an (art. 2), und erwirbt uns sein Leiden (als redemtio) die Vergebung der Sünden[2] und die Erlassung der Strafe, welche Thomas noch von der Vergebung unterscheidet (art. 3—4). So umfassend ist die Anwendung, die er von dem Begriff des Hauptes macht; in ihm liegt auch der Gedanke der Stellvertretung, wie er denn gerade von ihm aus den Einwand beseitigt, daß doch eigentlich der genugthun sollte, welcher sündigt, nicht aber der Unschuldige; ad hoc dicendum: quod caput et membra sunt quasi una persona mystica, qu. 48 art. 2. So auch schon Bernhard: Satisfecit caput pro membris, und Alexander v. Hales.

In der Art, wie Thomas den Modus und den Erfolg der Passion behandelt, zersplittert er nun allerdings das Dogma wieder

---

1) Doch mischt sich hier seine Prädestinationslehre ein. — 2) Quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex charitate et obedientia sustinuit, liberavit nos tamquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suae passionis, was sich durch die Taufe vermittelt. qu. 49 art 1.

so sehr, daß seine Einheit zu verschwinden droht; denn was den modus betrifft, so stellt er das Leiden Christi (qu. 48) unter den Gesichtspunkt des meritum, der satisfactio, des sacrificium, und der redemtio, ohne das innere Verhältniß dieser Begriffe zu einander zu erörtern; als Wirkungen des Leidens aber nennt er qu. 49: die Befreiung von der Sünde, von der Gewalt des Teufels, von der Verhaftung zur Strafe, die Versöhnung mit Gott, die Eröffnung der Pforte des Himmels, wiederum ohne diese Momente weder unter einander zu vermitteln, noch sie in den vierfachen Modus einzureihen. Doch ist jedenfalls der Begriff der Satisfaktion der durchschlagende, und ihre nächste Wirkung als Erlösung von der Sünde, ihrer Macht, Strafe und Schuld bestimmt, und zwar nicht nur der Erbsünde, sondern auch aller aktuellen Sünden, qu. 48 art. 4: passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu poenae generis humani. qu. 49 art. 5: per passionem Christi liberati sumus non solum a peccato communi totius humanae naturae et quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum, qui communicant ejus passioni per fidem et charitatem et fidei sacramenta[1]). Die Versöhnung mit Gott endlich hat diese dreifache Befreiung zur Voraussetzung und sie wurde in sofern durch das Leiden Christi bewirkt, „als es die Sünde, die die Menschen zu Feinden Gottes machte, entfernt hat und zugleich das angemessenste Opfer ist“.

Daneben gewahren wir auch bei Thomas jenes Schwanken zwischen der objectiven und subjectiven Seite der Versöhnung. Es zeigt sich schon darin, daß er häufig die faktische Befreiung von der Sünde der Vergebung oder Straferlassung voranstellt und erstere sich durch die menschliche Liebe vermitteln läßt, wodurch es dann den Anschein gewinnt, als ob auch die letztere erst in Folge der ersteren eintrete (qu. 48 art. 1. qu. 49 art. 1: per charitatem consequimur veniam peccatorum); es zeigt sich in der wiederholten Identifizirung des Begriffs der remissio peccatorum mit der (subjectiven) Reinigung von der Sünde, am deutlichsten in der

[1]) Einfacher stellt Thomas die Lehre dar in seinem Commentar zu den Sentenzen des Pet. Lombardus L. III, dist. 19.

äußerlichen Nebeneinanderstellung der objectiven und subjectiven Seite, z. B. qu. 49 art. 3: und in der Aussage, „daß die Sündenvergebung selbst durch das Leiden Christi auf dreifache Weise bewirkt werde: wegen der darin liegenden Aufforderung zur Liebe, weil es der Kaufpreis für unsere Sünden ist, und weil das Fleisch, in welchem Christus gelitten, die göttliche Kraft hat, die Sünde zu vertreiben". — Es ist unverkennbar der Einfluß der scholastischen Lehre von der Rechtfertigung = Heiligung, der hier störend und verwirrend auf das Dogma von der Versöhnung einwirkt.

Daß Thomas eine satisfactio non solum sufficiens, sed etiam superabundans lehrt, haben wir bereits bemerkt [1]). Er gewinnt sie dadurch, daß er den Werth des Leidens, das an sich nur der Menschheit angehört (qu. 46 art. 12), aber auch nicht Erleiden der vollen Sündenstrafe, des Zornes Gottes und des ewigen Todes ist — daß er den Werth dieses Leidens durch den absoluten Werth des Lebens Christi, als des Gottmenschen, ergänzt: propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. — Ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis generis humani (qu. 48 art. 2). Diese Bestimmung hat allerdings hier keineswegs jene innere Nothwendigkeit, wie bei Anselm [2]), aber sie ist doch ein wesentliches Charakteristikum des Thomistischen Systems.

Und eben dieß ist der Punkt, an dem ihm Duns Scotus mit seiner Acceptationstheorie entgegentrat [3]). Duns Scotus läugnet überhaupt die Nothwendigkeit der Erlösung durch den Tod Christi: sie hätte eben so gut auf irgend eine andere Weise geschehen können; er läugnet die Nothwendigkeit der Satisfaktion durch einen Gottmenschen: auch ein purus homo, wie der erste Adam, hätte genug thun können durch einen meritorischen Akt der Liebe; er verneint die Unendlichkeit der menschlichen Schuld (peccatum a se formaliter est actus finitus) und die Unendlichkeit des Verdienstes Christi. Da es seiner menschlichen Natur angehört, so hat es auch nur einen endlichen Werth: meritum Christi fuit quoddam finitum

---

1) Bonavent. breviloq. IV, 7 sagt nur: in Christo fuit omnis meriti perfectio et plenitudo. — 2) Vgl. auch Baur a. a. O. S. 259.

3) Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus Lib. III dist. 19.

bonum, quum fuerit ejus secundum humanam naturam. Dennoch nimmt es Gott als ein zureichendes an, er läßt es als ein unendliches, d. h. für unendlich Viele gelten, vermöge der Freiheit seines Willens (tantum valuit Christi meritum, quantum voluit et potuit ipsum Trinitas acceptare) und zwar um der Person willen, der es angehört. In dieser divina acceptatio liegt also die letzte Ursache des ganzen Verdienstes des Erlösers. Der Grund aber, warum Gott überhaupt diesen Weg einschlug, ist der, weil er für den Menschen das stärkste Motiv zur Gottesliebe, das stärkste Band, um ihn zu Gott hinzuziehen, ist: et haec est congruitas, non necessitas [1]). Es leuchtet von selbst ein, wie oberflächlich diese Theorie ist, die eigentlich gar keine Versöhnung kennt und das was sie so nennt überdieß als ein Zufälliges ansieht. Sie hängt auf der einen Seite mit dem Pelagianismus des Duns Scotus, auf der andern mit seinem Prinzip von der absoluten Freiheit Gottes, die er aber als Willkür faßt, zusammen. Seine zahlreiche Schule hielt sie in demselben Maße fest, wie die Thomistische die Theorie ihres Meisters, und der spätere Nominalismus, zu dem Duns Scotus selbst hinübergeleitet hatte, begünstigte sie entschieden. Die namhaftesten Scholastiker dieser letzten Periode sind ihr zugethan; selbst Durandus von St. Pourçain, den man sonst zu den Thomisten zählt, lehrt aus demselben Grunde wie Duns eine satisfactio secundum acceptationem gratuitam. Wilhelm Occam, der Erneuerer des Nominalismus, übergeht zwar in seinem Commentar zum Lombarden die Versöhnung gänzlich, aber in den Quodlibeta berührt er sie, und der spanische Theologe Michael de Placois (im 16. Jahrh.) stellt jene nominalistische Lehre entschieden so dar.

Blicken wir von da zurück, so steht Anselm ohnerachtet des durchgreifenden Einflusses, den er auf die Entwicklung des Dogma ausgeübt hat, doch ziemlich einsam da. Die volle Consequenz seines Systems hat sich nicht zur Herrschaft durchgearbeitet und konnte es auch nicht, weil es zu abstrakt, zu künstlich und mit mehrfachen Mängeln behaftet war. Aber noch weit weniger konnte sich die rein subjective Fassung Abälard's zur Geltung bringen; sie widersprach, in dem Gegensatz, in den sie sich stellte, dem allgemeinen Glauben. Von der Thomistischen Theorie hat wenigstens der Satz

[1]) Vgl. Münscher, Dogmengesch. Bd. 2 S. 170, wo zahlreiche Belege.

von der Unendlichkeit des Verdienstes Christi die kirchliche Sanktion erlangt. Er ist in die Bulle **Unigenitus** v. J. 1343 aufgenommen, und zwar so, daß er da zugleich der Theorie von dem unendlichen Schatz der Kirche und vom Ablaß zur Stütze dienen muß [1]). Auch die Art, wie sich die Thomistische Lehre mit dem Gedanken Abälard's zu vermitteln sucht, konnte der kirchlichen Strömung zusagen, weil sie in der Anwendung der herrschenden Lehre von der **fides charitate formata** und von dem **meritum** noch immer Raum genug darbot. An sich aber war diese Modifikation der Anselm'schen Satisfaktionslehre eine Halbheit, welche die Großartigkeit jener verderbte, und statt sie wirklich fortzubilden, heterogene Elemente in sie einflocht. Insbesondere hat sie den hohen Ernst derselben abgeschwächt. Ein tieferes Bewußtsein der Sünde, wenn es wieder erwachen wird, wird darin keine Beruhigung mehr finden. Der richtige, auch von den Thomisten anerkannte Grundsatz, daß die Sünde eine Beleidigung der göttlichen Majestät ist, forderte einen andern Ausbau des Dogmas. Nehmen wir hinzu, daß neben der Thomistischen Lehre die Nominalistische wissenschaftlich in gleicher Geltung bestand, so können wir, im Ganzen angesehen, nicht sagen, daß die Scholastik von Anselm abwärts das Dogma wesentlich weiter gefördert habe; um so weniger als sie es versäumte, das Dogma in Beziehung zu setzen zu den Bedingungen der Seligkeit, zur Rechtfertigung und zum Glauben. Wie zwei unabhängige Ströme gehen beide neben einander her, letztere an einem weit entfernten Orte.

Dennoch ist sie nicht ohne nachwirkenden Einfluß geblieben. Was sich nämlich aus der ganzen Bewegung als Gemeingut abgesetzt hat, das ist der Doppelgedanke einer Satisfaktion durch den Tod Christi und einer Vermittlung der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade, die sich darin vollzieht. Er findet sich in der gesammten späteren Theologie des Mittelalters, z. B. bei Innocenz III. [2]), bei Johann Gerson, Petrus von Alliaco, Gabriel Biel, insbesondere in der praktischen Literatur. Eben hier hat er die streng scholastische Form abgestreift, durch die Einsetzung

---

[1]) S. Gieseler, K.-Gesch. II, 3, 283.

[2]) Modum invenit Deus, per quem satisfecit tam misericordiae quam justitiae; justificavit igitur, ut assumeret filius in se poenam pro omnibus et donaret per se gloriam universis.

ethischer Elemente sich modificirt und sich in ein mehr volksthümliches Gewand gekleidet [1]).

In dieser Form hat die Reformation unser Dogma vorgefunden und fortgebildet.

III. Die Lehre vom Urstand und von der Sünde.

Schon an diesem Punkt machen sich die Einflüsse des Semipelagianismus stärker geltend. Er bricht der Augustinischen Lehre von der Erbsünde die Spitze ab, er läßt dem gefallenen Menschen noch immer ein gewisses Vermögen zum Guten; den Abstand zwischen dem gegenwärtigen Stand unter der Sünde und dem ursprünglichen schlägt er geringer an. Aus dieser Tendenz erklären sich die hiehergehörigen Bestimmungen der Scholastiker, deren Abweichungen von Augustin sie künstlich zu verhüllen suchen. Uebrigens kommt auch dabei der Unterschied zwischen Thomisten und Scotisten in Betracht.

1) Hatte Augustin die Erbsünde als carentia justitiae originalis und concupiscentia gefaßt und den Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist erst durch den Fall eintreten lassen, so trugen die Scholastiker denselben schon in die geschöpfliche Natur des Menschen selbst hinein.

Sie unterschieden nämlich einerseits zwischen der höheren und niederen Seite der menschlichen Natur, andererseits zwischen natura und gratia. Die höhere Seite der menschlichen Natur, das göttliche Ebenbild, besteht in der religiös-sittlichen Anlage, welche die Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, in sich begreift [2]); die niedere Seite, in den vires inferiores animae et corporis bestehend,

[1]) Ausführliche Nachweisungen in meiner Christologie III, 1, 265 ff.

[2]) Petrus Lomb. Sentent. I, dist. 3 c. 3: eo ipso imago Dei est mens, quo capax ejus est ejusque particeps esse potest. Thomas Summa I, qu. 93 art. 4: Imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo .. secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus.

Zusatz: Eine andere Vorstellung findet sich bei mehreren Mystikern, welche den menschlichen Geist als das Göttliche im Menschen, „als ein ihm einwohnendes göttliches Licht im Menschen" betrachten und es geradezu mit dem Geiste Gottes identificiren.

begreift das sinnliche Begehren, die concupiscentia in sich. Beide zusammen constituiren die menschliche Natur, und waren ursprünglich von Gott gut mit der Bestimmung geschaffen, daß die Vernunft Gotte, die niederen Kräfte der Vernunft untergeben sein sollten. Diese Harmonie ist die rectitudo [1]).

Diese Harmonie war in der ursprünglichen Natur des Menschen noch nicht wesentlich begründet; vielmehr trug die Menschennatur von Anfang an den Gegensatz von ratio und concupiscentia in sich; die Harmonie wurde erst ermöglicht und vermittelt durch ein besonderes donum gratiae, durch eine über das Wesen hinausgehende Zugabe. Dieß ist die justitia originalis. Sie eignet also der menschlichen Natur nicht an sich, sondern ist nur ein Accidenz an ihr, ein donum superadditum, oder auch ein Zügel, um die natürlichen Kräfte in der rechten Ordnung zu erhalten (fraenum cohibens concupiscentiam ab immoderata delectatione). Daraus bildete sich die gewöhnliche Lehrweise, der Mensch sei geschaffen in puris naturalibus, wozu bei der Schöpfung noch als donum superadditum die justitia originalis hinzugefügt worden sei. Sie ist eben deshalb auch verlierbar. Mittelst ihrer kann und soll er sich die vita aeterna als Verdienst erwerben (vitam aeternam mereri) [2]). So die meisten Scholastiker, nur mit dem Unterschied, daß die einen, wie Alexander v. Hales annahmen, der erste Mensch habe sich wirklich einen Moment in jenem status purorum naturalium befunden und die justitia originalis durch sein Wohlverhalten erlangt (verdient), die Mehrzahl der Thomisten sondern das donum nur im Begriff von dem natürlichen Zustand des Menschen ab und lassen es zugleich mit der Schöpfung ihm mitgetheilt werden [3]).

2) Worauf es mit diesen subtilen Bestimmungen abgesehen ist, zeigt sich sofort aus ihren Consequenzen für die Erbsünde: Durch den (vom Teufel veranlaßten und mit hochmüthiger Selbst-

---

[1]) Thomas P. I qu. 95 art. 1: Deus fecit hominem rectum. Erat enim rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus. Die erstere subjectio ist die causa der zweiten und dritten.

[2]) Thomas prima sec. qu. 114 art. 1—3. — [3]) Thomas, Comment. in sent. dist. 29; vgl. Baur, Dogmengeschichte 2, 394.

überhebung gegen Gott beginnenden) Fall ist jenes donum supernaturale verloren gegangen, und da dasselbe ein bloses Accidenz ist, so verblieb die menschliche Natur selbst in ihrer Integrität. Der Mensch trat nur zurück in den status purorum naturalium [1]).

In so fern erscheint die Erbsünde als ein bloser Defect der justitia originalis und als eine Schwäche der menschlichen Natur [2]). Nun ist allerdings mit dem Wegfall derselben auch eine Störung eingetreten, die niederen sinnlichen Kräfte und Triebe traten aus ihrer bestimmungsmäßigen Unterordnung heraus und geriethen in eine falsche widernatürliche Bahn, es entstand eine destitutio ordinis, und eben dieß zeigt sich in der concupiscentia. An sich, als rein natürlicher Trieb unschuldig, ist sie durch diese Erhebung zu etwas Abnormen geworden. Beides zusammen, jener Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und diese sinnliche Begehrlichkeit pflegte man das Formale und das Materiale der Erbsünde zu nennen [3]). So die Scholastik im Allgemeinen. Aber auch hier finden sich wieder verschiedene Modificationen. Dem Wortlaute, wenn auch nicht ganz dem Sinne nach, kommt der Lombarde Augustin am nächsten; er sagt: per illud peccatum (sc. Adae) *naturalia* bona in homine corrupta sunt et *gratuita* detracta, er nennt die Erbsünde einfach concupiscentia und definirt sie als languor oder fomes [4]). Thomas und seine Schule betrachtet den defectus justitiae originalis und die destitutio ordinis *zusammen* als die beiden Seiten der Erbsünde, faßt sie demnach nicht blos als einen Mangel, sondern

---

1) *Naturalia post peccatum permanserunt integra.*

2) Thomas prima sec. qu. 85 art. 1: privatio, carentia justitiae originalis ..; inclinatio naturalis ad virtutem non amittitur, wohl aber diminuitur per peccatum. Ebend. art. 2: totum bonum naturae non potest auferri. — 3) Thomas prima sec. qu. 82 art. 3: privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali. Omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. — Quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae. — 4) Sent. L. II dist. 25. 7. dist. 30: *concup.* = *fomes peccati*, sive *languor naturae*, sive lex carnis, sive tyrannus. Dazu vorher: über das Wesen des peccatum originale hätten die Väter dunkel geredet und die Scholastiker vielfache Meinungen aufgestellt; igitur diligentia investigandum est, quid sit.

als eine positive Verderbung der natürlichen Kraft (vulneratio naturae), welche die unmittelbare Folge der Privation ist (non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus). Indem und in dem Maße als diese eintritt, entsteht in der Vernunft die Unwissenheit, in dem Willen die Richtung aufs Böse u. s. w.[1]). In sofern näherte sich auch Thomas dem Augustin, nur daß er dieses Maß geringer anschlägt. Dagegen hatte Anselm die Erbsünde nur in die Beraubung der übernatürlichen Gnadengabe gesetzt, faßte sie also lediglich nach der negativen Seite. Ausdrücklich erklärt er sich gegen die Hinzunahme der concupiscentia: diese bildet wohl das positive Complement zu dem Mangel der justitia debita, allein das Sündliche derselben liegt nicht in ihrem positiven Inhalte, der als solcher etwas ethisch Indifferentes, weil rein Physisches ist, sondern in der Ungerechtigkeit, mit der der vernünftige Wille sich an ihn hingibt. Das Böse an der Lust besteht mithin immer in diesem Negativen[2]). Nehmen wir hinzu, daß Anselm im Widerspruch mit Augustin und mit der heil. Schrift die Sünde erst mit dem „vernünftigen Willen" wirklich eintreten läßt[3]), so will — ohneractet

---

1) A. a. O. qu. 85 art. 3: per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires. — Haec originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis. — Ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio dicitur naturae. Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subjecta virtutum; scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est justitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis: in quantum concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae. — Aehnlich Bonaventura, Comment. zu den Sent. II, dist. 30 art. 2 quaest. 1: Man müsse mit dem Magister sagen: quod originale peccatum est concupiscentia, et haec non quaecunque sed concupiscentia quoad claudit in se debitae justitiae carentiam. — 2) de conceptu virginali, Hasse, Anselm II, S. 447. 452. 479. — 3) c. 7: non est illis (infantibus) peccatum, quia non habent (sine qua non inest peccatum) voluntatem; et tamen dicitur inesse, quoniam in semine trahunt peccandi necessitatem (s. unten) .. in semine non est immunditia peccati. Hasse a. a. O.

aller Cautelen — doch von der Erbsünde fast nichts mehr übrig bleiben. Dieselbe Anschauung vertritt Duns Scotus mit seiner Schule: peccatum formaliter seu proprie est injustitia; injustitia est privatio justitiae debitae. Auch er weist die positive Seite ab, und zwar mit der Bemerkung, daß die concupiscentia im zwiefachen Sinne genommen werden könne, einmal als der sinnliche Trieb, in welchem Sinne sie keine Sünde sei; sodann als das höhere Begehrungsvermögen, wie es durch das niedere zur übermäßigen Liebe des Angenehmen sich bestimmen läßt. In sofern sei sie Sünde, aber doch nur per privationem justitiae originalis [1]).

Liegt nun in dem Bisherigen die Abweichung von Augustin auf der Hand, so nicht minder bei den daran sich anschließenden

1) In Sentent. II, dist. 30: peccatum originale non potest esse aliud quam ista (scil. justitiae) privatio, non enim est concupiscentia, tum quia illa est naturalis; tum quia ipsa est in parte sensitiva, ubi non est peccatum secundum Anselmum; tum quia non est actualis, quia tunc illa concupiscentia esset actualis; non habitualis, quia habitus derelictus in anima ex peccato mortali non est peccatum mortale, manet enim talis habitus dimisso peccato per poenitentiam; nec etiam ignorantia est, quia parvulus baptizatus ita ignorat sicut non baptizatus. Dazu II dist. 32 [die Meisten seit Münscher bezeichnen irrthümlich das Folgende als auch dist. 30 stehend]: dicit Anselmus in libr. I de conc. Virg. c. 27: *per peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in infantibus, nisi factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem, per quam omnes filii irae.* — Ista ratio peccati originalis probatur ex hoc, quia peccatum formaliter est injustitia: igitur et tale peccatum talis injustitia; injustitia autem secundum eum ibi c. 5 et 16 de casu diaboli non est nisi carentia justitiae debitae. Dico igitur, quod peccatum originale, quod est carentia justitiae originalis, non est nisi carentia justitiae debitae. Et si objicitur, quod aliqui sancti videntur dicere concupiscentiam esse peccatum originale, respondeo: concupiscentia potest accipi vel prout est actus vel habitus vel pronitas in appetitu sensitivo, et nullum istorum est formaliter peccatum, quia non est peccatum in parte sensitiva secundum ipsum c. 3 et 4 ibid. Vel potest accipi, prout est pronitas in appetitu rationali, i. e. in voluntate ad concupiscendum delectabilia immoderate, quae nata est condelectari appetitui sensitivo, cui conjungitur: et hoc modo concupiscentia est materiale peccati originalis, quia per carentiam justitiae originalis, quae erat sicut frenum cohibens ipsam ab immoderata delectatione, ipsa non positive, sed per privationem, fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia.

Punkten. Zwar in dem Satze: per Adam peccatum et poena in posteros transiit, näher: in Adam fecit persona peccatricem naturam, in posteris facit natura personas peccatrices war man einig; sobald es sich aber fragt: quid sit peccatum originale et quomodo transierit in posteros, antwortet der Lombarde: sie sei nicht Verhaftung zur Strafe für die Sünde des ersten Menschen, sondern Schuld (culpa), eine Schuld, die Alle mit der Empfängniß überkommen, in den Kindern aber in sofern auch wieder nicht Schuld, als Schuld Selbstbewußtsein und Freiheit voraussetze. Daher sie für die Kinder keine andere Straffolge habe, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum [1]). Bis auf diesen Punkt beschränkte man ihre damnatio [2]). Dagegen betrachten Anselm und die Thomisten vom realistischen Standpunkte aus die Menschheit als eine moralische Einheit, — das ganze von Adam abstammende und in ihm principiell befaßte Geschlecht als einen lebendigen Organismus (omnes homines quasi unum corpus), jeden Einzelnen als ein Moment dieses Ganzen. Wie nun die Handlung eines körperlichen Gliedes unfreiwillig ist in Ansehung des Gliedes, freiwillig aber in Ansehung der Seele, welche den ganzen Leib und durch ihn das einzelne Glied bewegt, so ist die „Unordnung" in dem aus Adam erzeugten Menschen (in dem Individuum) nicht eine That seiner Willensfreiheit, freiwillig aber doch als Willensthat des ersten Adam, der sich zum Ganzen wie die Seele zu den Gliedern verhält. Eine freiwillige, zurechnungsfähige Sünde ist die Erbsünde nur, sofern alle Menschen mit Adam zusammen eine Einheit bilden, für den Einzelnen keine persönliche Sünde (non est peccatum hujus personae), sondern eine natürliche (peccatum naturae) und als solche nicht eigentlich (non proprie) Sünde [3]). — Ferner während

---

[1]) A. a. O. dist. 33: non ergo pro peccatis parentum actualibus nec etiam pro actualibus primi parentis, sed pro originali, quod a parentibus trahitur, parvuli damnabuntur: pro eo nullam aliam ignis materialis vel conscientiae vermis poenam sensuri, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum. — [2]) „Dieß sei die Meinung, in welcher omnes moderni doctores cum Magistro consentiunt, sagt Gregor de Arimino in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts". Münscher, Dogmengesch. 2, 131. — [3]) Vgl. über Anselm Hasse 2, 454 ff., zu Thomas prima sec. qu. 81 art. 1: omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente acci-

die Meisten mit dem Lombarden die Erbsünde durch das Fleisch auf die Seele übergehen ließen (per carnem in animam transit), erklärte Thomas die Seele für das Subject derselben, und während letzterer von dem Einfluß der ersten Sünde auf die Seele die Schuld der Erbsünde ableitet, von dem auf's Fleisch die Strafe, scheint der Lombarde diese Distinction nicht zu kennen [1]). Andere anders. Wir sehen, die Scholastiker zersplittern das, was bei Augustin in dem Begriff der Erbsünde zusammengefaßt war, Natur und Sünde, Gattungssünde und personelle Sünde, in einzelne Momente, und vertheilen diese selbst wieder künstlich unter die Begriffe Sünde, Schuld und Strafe. So dringt das Verderben nicht tief in das Herz der Menschheit ein. Es wird weder central noch radical genug gefaßt.

Zusatz.

Die unbefleckte Empfängniß Mariä.

[An der Allgemeinheit der durch die Abstammung von Adam überkommenen Sündhaftigkeit hielten alle Scholastiker der verschiedenen Schulen fest; nur in Bezug auf Eine Person, nämlich die Mutter des Herrn, entstand unter ihnen eine Meinungsverschiedenheit. Die alte Kirche hatte, der Schrift folgend, auch die Maria hierin allen andern Menschen gleichgestellt. Erst bei Augustin begegnet uns ein Schwanken. Er meinte, die Ehre des Herrn verlange es, daß man über die Berührung seiner heil. Mutter mit der

---

piunt... Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae quae primo movet membrum. — Sic igitur inordinatio, quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes, qui ex ejus origine derivantur.... Et sicut peccatum actuale, quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum: ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae.

1) Petrus Lomb. Sent. II dist. 31; Thomas prim. sec. qu. 83.

Sünde sich mit der größten Zurückhaltung ausdrücke [1]). Die im Mittelalter sich so steigernde Marienverehrung führte in dieser Richtung weiter. Paschasius Radbertus, der in der Abendmahlslehre der herrschenden Anschauung zum dogmatischen Ausdruck verhalf, läßt auch in dem Punkt, um welchen es sich hier handelt, einen Fortschritt erkennen. Er lehrte: die Maria sei bereits vor ihrer Geburt geheiligt und ohne Sünde geboren; ihre Empfängniß wurde jedoch noch als mit Sünde behaftet angesehen [2]). Allgemein drang dieß freilich nicht gleich durch. Noch Anselm von Canterbury stellte es als eine anerkannte Lehre hin, daß Maria nicht nur in Sünden empfangen, sondern auch mit der Erbsünde behaftet geboren sei. Wie alle andern Christen sei sie erst durch den Glauben an den [künftigen] Tod des Gottmenschen geheiligt worden. Erst dieser sie reinigende Glaube habe sie fähig gemacht, die Mutter des Erlösers zu werden [3]).

Aber der Volksglaube blieb hierbei nicht stehen. Aus ihm heraus scheint es geschehen zu sein, daß um 1140 Canonici in Lyon den Versuch machten, ein Fest der unbefleckten Empfängniß Mariä einzuführen. Freilich verhielten sich zunächst die angesehensten Theologen noch ablehnend. Selbst Bernhard von Clairveaux verwies jenen Kanonikern ihr Unterfangen als eine ungehörige kirchliche Neuerung [4]). Es sei Glaube der Kirche, daß Maria im Mutter-

---

1) de natura et gratia cap. 42: Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, quum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem. — 2) de partu b. Virginis, in d. Ausgabe von Migne Sp. 1371. — 3) Cur Deus homo II, 16: licet ipsa hominis ejusdem (Jesu) conceptio sit munda et absque carnalis delectationis peccato, Virgo tamen ipsa, unde assumptus est, in iniquitatibus concepta et in iniquitatibus concepit eam mater ejus et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt. — Dann: Virgo fuit de illis, qui ante nativitatem ejus per eum mundati sunt a peccatis et in ejus ipsa munditia de illa assumtus est. II, 17: si vere non fuisset moriturus (Christus), non fuisset vera fides futurae mortis ejus, per quam et illa Virgo, de qua natus est, et alii multi mundati sunt a peccato. Ibid.: Virgo, quae per fidem munda facta est, ut de illa posset assumi.

4) Epist. ad canonicos Lugdunenses: ortum Virginis didici in ecclesia et ab ecclesia indubitanter habere festivum atque sanctum, firmis-

leibe schon geheiligt sei wie Jeremias und Johannes der Täufer, und er halte auch dafür, daß sie wie kein anderer Sterblicher im ganzen Leben sei vor aller Sünde bewahrt worden. Darum feiere auch die Kirche ihren Geburtstag aller Orten mit hoher Freude. Ein Irrthum jedoch sei es, wenn man, um sie vermeintlich noch mehr zu ehren, darüber hinausgehe und ihre Empfängniß als sündlos hinstelle, weil sonst auch die nachfolgende Geburt nicht habe sündlos sein können. Mit derselben Begründung könnten dann Andere sagen, daß man auch den beiden Eltern der Maria solche Feste feiern müsse, und so weiter rückwärts bis ins Unendliche. Ohne Sünde sei nur Einer empfangen worden, der welcher Alle heiligen sollte. — Hierbei blieben die bedeutendsten Theologen noch über ein Jahrhundert lang stehen als bei der kirchlich allgemein angenommenen Lehre [1]). Auch die Führer der Scholastik, wie Alexander von Hales, Albert d. Gr., Bonaventura gingen nicht weiter. Thomas von Aquin gestand zu, daß die Schrift über die Heiligung der Maria im Mutterleibe gar nichts lehre und daß man sie nur erschließe ähnlich wie die leibliche Himmelfahrt der Jungfrau. Jedenfalls habe die Heiligung erst der Empfängniß folgen können. Die gegentheilige Annahme schmälere die Ehre Christi, denn eine sündlos empfangene Maria würde keines Heilandes bedurft haben, während Christus doch der Heiland aller Menschen sei [2]). Eben das,

---

sime cum ecclesia sentiens, in utero eam accepisse, ut sancta prodiret. — Ego puto, quod et copiosior sanctificationis benedictio in eam descenderit, quae ipsius non solum sanctificaret ortum, sed et vitam ab omni deinceps peccato custodiret immunem, quod nemini alteri in natis quidem mulierum creditur esse donatum. — Quid adhuc addendum his putamus honoribus? Ut honoretur, inquiunt, et conceptus, qui honorandum praeivit partum; quoniam, si ille non praecessisset, nec iste esset, qui honoratur. Quid si alius propter eandem causam etiam utrique parenti ejus festos honores asserat deferendos? Sed de avis et proavis idipsum posset pro simili causa quilibet flagitare, et sic tenderetur in infinitum et festorum non esset numerus.

[1]) Bonaventura sagt: teneamus secundum quod communis opinio tenet, Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem. — [2]) Vgl. hierüber Summa theol. III qu. 27: si nunquam anima b. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator.

worauf man einst die neue Lehre zu stützen versucht hatte, ward nun gegen sie geltend gemacht.

Aber jetzt bemächtigte sich der Schul- und Ordensstreit dieses Punktes als eines sehr willkommenen Gegenstandes. Der Franziskaner Duns Scotus meinte, es sei doch das Wahrscheinlichere, weil das der Würde Mariä am meisten Entsprechende, daß der allmächtige Gott sie von der Erbsünde schlechthin habe frei erhalten[1]. Diese, im Grunde nur gelegentlich geäußerte, Meinung griffen die Franziskaner begierig auf und begannen, sie zur Scotistischen Schullehre zu erheben, während die Dominikaner um so nachdrücklicher bei der Erklärung des Thomas beharrten. Der immer lebhafter werdende Streit über die unbefleckte Empfängniß war einer der Hauptgegenstände in dem Kampfe zwischen den Thomisten und Scotisten. Die große Masse des Volkes stellte sich auf die Seite der Franziskaner, selbst das Baseler Concil sprach sich 1439 für sie aus, und nachdem die pariser Universität 1387 die Verwerfung der Lehre von der immaculata conceptio verdammt hatte, gewann diese Lehre auch auf den Universitäten immer mehr Eingang. Dennoch gelang es noch nicht, diese Entartung zur Kirchenlehre zu erheben. Die Päpste wagten es nicht, den mächtigen Dominikanerorden so zu verletzen. Der aus dem Franziskanerorden hervorgegangene Papst Sixtus IV. beschränkte sich darauf, die Verketzerung sowohl derer, welche die immaculata conceptio lehrten, als derer, welche sie läugneten, bei Strafe des Bannes zu verbieten. Er behielt die Entscheidung dem Römischen Stuhle bis auf bessere Zeiten vor, ein Ausspruch, dem auch noch das tridentinische Concil beitrat.]

---

1) In sent. lib. III dist. 3 quaest. 1 §. 9: Deus potuit facere, quod ipsa nunquam fuisset in peccato originali; potuit etiam fecisse, ut tantum in uno instanti esset in peccato; potuit etiam facere, ut per tempus aliquod esset in peccato et in ultimo instanti illius temporis purgaretur. — Quod autem horum trium, quae ostensa sunt esse possibilia, factum sit, Deus novit; si auctoritati ecclesiae vel autoritati scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius, attribuere Mariae. — dist. 18 qu. 1 §. 13: b. Virgo, mater Dei, nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec ratione originalis (fuisset tamen, nisi fuisset praeservata).

IV. Die Lehre von Freiheit und Gnade, Rechtfertigung und Werken.

Es konnte nicht fehlen, daß jene Theorieen der Scholastiker über Urstand und Erbsünde auf die Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade, Rechtfertigung und Werken einen durchgreifenden Einfluß übten.

a) Die Scholastiker unterscheiden zwischen dem Willen als Vermögen (**liberum arbitrium, aptitudo naturalis**) und der Rechtbeschaffenheit (rectitudo) desselben. Die Freiheit im ersteren Sinne ist unverlierbar, weil wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur, also auch durch den Fall nicht verloren gegangen; im letzteren Sinne ist sie durch den Fall geschwächt, verletzt (infirmatum), aber nicht extinguirt, nicht einmal bis auf den Grund corrumpirt; humana natura per peccatum non est totaliter corrupta, sagt selbst Thomas[1]). Der gefallene Mensch besitzt nämlich noch immer ein Residuum von Kräften, mit denen er zwar das Gute nicht zu Stande bringen, doch aber gegen die entgegenkommende Gnade sich aufschließen und sich an sie hingeben kann. Er gleicht dem Erkrankten, dem Schwerverwundeten (nicht dem Todten). Deshalb bedarf es allerdings der Gnade, aber nicht, um erst neues Leben und neue Willenskräfte in ihm zu schaffen (Augustin), sondern um die geschwächte und gebundene sittliche Kraft zu befreien, zu reinigen, in Thätigkeit zu setzen (gratia excitans), und so den languor der Erbsünde zu heilen, um die durch den Fall entstandene Unfähigkeit aufzuheben (gratia sanans) und die verlorene Gerechtigkeit wieder herzustellen. Diese gratia muß dem menschlichen Willen zuvorkommen, er aber verhält sich schon vom ersten Moment an zu ihr als recipirend und mitwirkend.

Dieß die durchschnittliche Anschauung der Scholastiker, womit ihr semipelagianischer Charakter ausgesprochen ist. Was der Lombarde II. dist. 25. Q. sagt: voluntas hominis, quam naturaliter habet, non valet erigi ad bonum efficaciter volendum vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur; liberetur quidem, ut velit, et adjuvetur, ut perficiat, — kann so allgemein ausgedrückt als dieses Durchschnittliche

[1]) Summa II, 1 qu. 109 art. 2. Vgl. Petr. Lomb. II dist. 25.

bezeichnet werden. Ebenso die Darstellung Bonaventura's, der die Gegensätze statt scharf zu fixiren in erbaulicher Weise zu vermitteln pflegt, breviloquium V, 2—4. Auch er geht davon aus, daß die gratia dem menschlichen Wollen und Thun des Guten, insbesondere in der Bekehrung vorangehen müsse: liberum arbitrium nullatenus potest resurgere (e peccato) sine adjutorio divinae gratiae. Aber, fährt er fort, illa gratia, licet sit sufficiens remedium contra peccatum, non tamen infunditur adulto, nisi adsit liberi arbitrii consensus. Dieß gilt sowohl von der Schuld als von der Macht der Sünde, nam gratiae gratis datae est, liberum arbitrium revocare a malo et excitare ad bonum, et liberi arbitrii est, consentire vel dissentire, et consentientis est, gratiam suscipere, et suscipientis cooperari eidem, ut tandem perveniat ad salutem. Obgleich der Wille durch sich selbst das Gesetz nicht erfüllen, noch, was er soll, wirken kann, so ist er doch unentschuldbar, wenn er nicht thut, was er durch die Gnade kann, die ihm als gratia gratis data immer helfend zur Seite steht. Darauf empfängt er die gratia gratum faciens, qua obtenta divinam impleat legem et faciat voluntatem (divinam), qua facta tandem ad beatitudinem perveniat sempiternam propter opera meritoria, quae totaliter sunt a gratia, totaliter etiam a libero arbitrio, licet principalius a gratia. Dieselbe Theorie finden wir auch bei Alexander von Hales und Albertus Magnus. Sie suchten ihre Abweichung von Augustin jedoch dadurch zu verhüllen, daß sie sich theils die augustinische Eintheilung der Gnade in gratia praeveniens, operans et subsequens aneigneten, theils zwischen gratia habitualis und movens, insbesondere zwischen gratis data und gratum faciens unterschieden. —

Innerhalb dieses Durchschnittlichen ergeben sich nun aber noch nicht unbedeutende Differenzen.

Anselm und Thomas stehen so zu sagen auf der Rechten.

Ersterer erklärt sich, ungeachtet seiner Lehre von der Erbsünde, in seiner Schrift de concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio so: die menschliche Freiheit ist in der Sphäre des Heils eine beschränkte. Die Bedingung des Heiles ist die Gerechtigkeit, bestehend in der Conformität des

menschlichen Willens mit dem göttlichen; die Freiheit das ihr entsprechende Vermögen. Rechtwollen nun kann der Wille nur, wenn er selbst der rechte ist [1]). Und diese Rechtbeschaffenheit (rectitudo = justitia) kann er sich, noch ganz abgesehen von der Sünde, nicht selber geben; es thut das die göttliche Gnade. Sache des Willens aber ist es, diese Richtung festzuhalten, diese geschenkte Gerechtigkeit zu bewahren. Dazu ist ihm die Freiheit gegeben und dabei unterstützt ihn die nachfolgende Gnade. Gilt dieß nun schon vom Urstande, wieviel mehr im Stande unter der Sünde; denn durch den Fall hat der Mensch jene Richtung verloren und sich ganz unfähig gemacht, sie selbst wieder einzuschlagen, — ein verschuldetes, verdammliches Unvermögen. Offenbar wird es also zur Herstellung jener Richtung einer sonderlichen Einwirkung auf ihn bedürfen, weshalb es Anselm ein weit größeres Wunder nennt, wenn Gott einem Sünder die Gerechtigkeit, als wenn er einem Todten das Leben wieder schenkt [2]).

Wie wird nun Gottes Gnade diese Wiederherstellung zu vollbringen haben? Das Erste wird die Aufhebung der Schuld, die Versicherung der Sündenvergebung sein müssen. Dieß geschieht durch die Taufe, welche dem Sünder die Theilnahme an dem Verdienste Christi, die Entsühnung, überhaupt die Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott gewährt, ein reiner Gnadenakt [3]). Ist so reiner Boden gemacht, dann muß in denselben der Same des Wortes Gottes, die Predigt der Gerechtigkeit ausgestreut werden, um diese dem Menschen nur erst wieder zum Bewußtsein zu bringen [4]). Aber freilich ist es mit dem intellectus rectitudinis noch keineswegs gethan. Nun kommt es auf den Willen an, daß dieser sie in sich aufnehme und sich aneigne. Die Bewirkung dieser Aneignung durch den Willen ist das Werk der Gnade im besondersten Sinne [5]). Es ist eine

---

1) A. a. O. qu. III c. 3 u. 4 (Migne Sp. 523): dubium non est, quia voluntas non vult recte, nisi quia recta est. — Habere autem illam voluntatem nullatenus valet homo, nisi per gratiam. Sicut illam nullus accipit nisi gratia praeveniente, ita nullus eam servat, nisi eadem gratia subsequente. — 2) De libero arbitrio c. 10.

3) De concordia praescientiae etc. c. 8. — 4) A. a. O. c. 8 u. c. 6. — 5) A. a. O. c. 2. 3.

schöpferische Wirkung auf den Willen, den die Hingebung an diese Predigt, der Glaube an sie, stiftet. In ihr culminirt die Gnade. Insofern sagt Anselm wiederholt: quidquid contigit homini, quod adjuvet liberum arbitrium, ad accipiendam et servandam hanc rectitudinem, totum gratiae imputandum est.

Wie verhält sich nun dazu die Freiheit des Willens? Sie kann die Gerechtigkeit nicht erzeugen, nur empfangen. Allerdings aber muß diese, wenn sie wirklich Eigenthum des menschlichen Willens werden soll, worauf es mit ihr abgesehen ist, von Seite desselben angeeignet, erworben werden. Erwerben aber kann der Mensch die empfangene Gnade nur dadurch, daß er sie bewahrt, mit andern Worten, daß er an der Gerechtigkeit festhält, trotz der Möglichkeit des Nichtfesthaltens[1]). Denn dadurch behauptet er den Besitz und erringt sich denselben. Dieses per velle, wie Anselm es nennt, das Einschlagen und Durchführen der empfangenen Richtung, geht von der Spontaneität des Willens aus, und wenn auch die Richtung fortwährend von Gott gewirkt werden muß, um ihm das Beharren darin zu ermöglichen, so bleibt doch letzteres durchaus seine eigene Sache, indem ihm ebensosehr auch das Nichtbeharren, die Abweichung von der ersten Richtung, die Preisgebung der Gerechtigkeit, möglich ist[2]). Ist es also auch die Gnade, die den Glauben stiftet, so ist doch das „Halten des Glaubens" Sache des freien Willens, dem sich jedoch die nachfolgende Gnade nicht versagt, sobald er nur mit dem Halten Ernst macht[3]). — Verhalten sich nun beide so zu einander, so müssen sie auch von Gott so zusammengeordnet sein und kann die kreatürliche Freiheit nicht im Widerspruch mit der göttlichen Vorherbestimmung stehen, sondern muß in dieser selbst schon mit enthalten sein, mithin das Gute als etwas von Gott zu Bewirkendes, das Böse nur als ein nicht zu Verhinderndes prädestinirt sein[4]). Vgl. zum Ganzen Hasse, Anselm II, 630 ff.

Thomas entwickelt Summa II, 1 qu. 109—114 folgende Ge-

---

1) De libero arbitrio c. 10; c. 13. — 2) De concordia praescientiae etc. c. 1. 2. 3. (Migne Sp. 520). — 3) A. a. O. c. 3. — 4) A. a. O. III c. 14; II c. 1—3; I c. 4. 6. 7, die Verwerfung einer absoluten Nothwendigkeit und eines (aus dem Vorauswissen Gottes abzuleitenden) schlechthinigen Determinismus.

dankenreihe: der Mensch ist von Gott zur Seligkeit (vita aeterna) bestimmt, die zunächst in dem Anschauen des göttlichen Wesens besteht und von seiner Seite nur auf dem Wege des Verdienstes erreichbar ist. Allein zur Gewinnung dieses Zieles reicht das natürlich menschliche, überhaupt das kreatürliche Vermögen nicht aus, — es ist ein bonum superexcedens. Schon im status naturae integrae muß eine besondere Gnade hinzukommen; um wieviel mehr bedarf es einer solchen im Stande unter der Sünde. Ohne sie kann der Mensch weder die Wahrheit erkennen, noch etwas Gutes thun oder wollen, noch Gott über Alles lieben, noch die Sünde vermeiden, noch überhaupt sich zu Gott bekehren [1]). Aber auch nachdem er sie empfangen hat, vermag er von sich aus ohne das göttliche auxilium nicht in ihr zu beharren und ihr gemäß zu leben [2]). Die Gnade muß also dem menschlichen Wollen und Thun vorangehen, die ganze innerliche Bewegung und Umwandlung wirken (gratia habitualis). Dazu bedarf es nun allerdings auch der menschlichen Willensthätigkeit, denn nur als in den Willen Aufgenommenes wird das Gute wahrhaft unser eigen; es bedarf insonderheit der Anregung und der Vorbereitung darauf. Aber auch diese wirkt die göttliche Gnadenhülfe, welche von der gratia habitualis schon vorausgesetzt wird, auxilium gratuitum Dei interius animum moventis sive inspirantis bonum propositum, gratia prima [3]).

Ebenso verhält es sich mit dem Beharren im Guten und mit der Bethätigung desselben nach Empfang der Gnade, denn es bleibt

1) A. a. O. qu. 109 art. 1—5: quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse, nisi Deo ipsum convertente. — 2) A. a. O. qu. 109 art. 6—10. — 3) A. a. O. art. 6. Ebend. in der Widerlegung der Einwände: dicendum a) quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium et secundum hoc homini praecipitur, quod se ad Deum convertat; sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente. b) quod nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur, secundum Joh. 15, 5. c) quod homo moveatur a Deo, non praeexigit aliquam aliam motionem, quum Deus sit primum movens; d) quod hominis est praeparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium, sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis. Ebenso qu. 112 art. 2.

auch alsdann noch theilweiser Mangel an Erkenntniß, Verderbniß des Willens, Befleckung des Fleisches u. s. w. zurück, und auch diese kann der Mensch nicht von sich aus überwinden: **ergo homo etiam in gratia constitutus indiget, ut ei perseverantia a Deo detur, perseverantia usque ad finem vitae** [1]. So eng schließt sich Thomas an Augustin an. Er geht aber noch einen Schritt weiter. Denn er lehrt auf Grund seiner allgemeinen Gottes- und Weltanschauung einen Determinismus, der sich in den Satz zusammenfaßt, daß Gott schlechthin das **primum movens** ist, alle sogenannten Mittelursachen nur **causae secundae** für die **causa prima** [2]. Dieß gilt auch von der menschlichen, überhaupt von der kreatürlichen Freiheit. Sie ist es zwar, die den Menschen zur Aufnahme, Bewahrung und Bethätigung der Gnade bestimmt, wird aber selbst durchweg von einem äußern Princip bestimmt, welches durch sie als durch ihr Instrument auf absolute Weise wirkt. Durch die ganze bisherige Deduction geht diese Anschauung als Voraussetzung hindurch [3].

[Ganz anders Duns Scotus, der Vertheidiger des freien Willens. Bei Gelegenheit der Untersuchung, ob die Sünde von Gott kommen könne, wirft er die Frage auf, ob der geschaffene Wille die völlige und unmittelbare Ursache seines Wollens sei, so daß Gott in Ansehung dieses Wollens keine unmittelbare, sondern eine blos mittelbare Wirksamkeit habe? Er trägt kein Bedenken, dieß zu bejahen [4] und zwar im Grunde deswegen, weil es von der Freiheit des Willens gefordert werde. Der Wille höre auf Wille zu sein, wenn er nicht frei sei und selbst die einzelnen Willensakte

---

1) A. a. O. qu. 109 art. 9. 10. — 2) „Die Wirksamkeit der göttlichen Gnade ist nichts anderes als die durch Mittelursachen hindurchgehende und in ihnen im Grunde allein wirkende göttliche Causalität". Baur, Kirchengesch. d. Mittelalters S. 335. — 3) Z. B. a. a. O. qu. 109 art. 2. 6. 9: nulla res creata potest in quemcunque actum prodire nisi virtute motionis divinae; qu. 110 art. 1.

4) In Sentent. II dist. 37 qu. 2: potest dici, quod voluntas est totalis causa et immediata respectu suae volitionis, quod probatur per rationem: 1) quia aliter ipsa non esset libera; 2) quia etiam aliter nihil contingenter causare posset; 3) quia aliter non posset peccare; 4) quia aliter omnino nullam actionem habere posset; 5) ex comparatione ejus ad alias causas creatas.

hervorbringe. Ihm bleibe gar kein Raum mehr, wenn Gott auch die Ursache jener Willensakte sei. Neben der Allmacht Gottes müsse er dann ganz verschwinden [1]). Daher habe man ihm volle Freiheit in Bezug auf seine Aeußerungen zuzuschreiben. Scotus ist überzeugt, hierbei die Schrift, nämlich Jes. Sir. 15, 14—18, und Autoritäten wie Augustin und Anselm für sich zu haben, und vertheidigt seinen Satz hartnäckig gegen die verschiedensten Einwürfe. Der Wille ist schlechthin allein die völlige Ursache seines Wollens [2]). Da scheint nun freilich für die Gnade gar nichts übrig zu bleiben. Aber Scotus weiß sich auch hier zu helfen und meint, den Vorwurf des Pelagianismus ganz von sich abweisen zu können. Der Wille an sich, sagt er nämlich, ist indifferent; er wird erst gut und kann erst Gutes wirken durch die Gnade [3]). Die Gnade aber vermag der Wille sich nicht zu schaffen; die kommt allein von Gott, wird von ihm eingegossen. Sie ist ein gewisser habitus in unserer Seele und fällt ihrem Wesen nach mit der charitas zusammen. Man hat dasselbe charitas zu nennen, insofern wir dadurch Gott lieben, und gratia, insofern wir dadurch Gott angenehm sind oder er uns annimmt [4]). Und das Letzte zeigt nun wieder, wie wenig in Wirklich-

---

1) Ibid.: Si Deus sit causa istius volitionis, erit totalis causa ejus, quia volendo causabit eam. Volendo autem est totalis causa perfectioris creaturae, puta angeli vel cujuscumque creaturae de nihilo. Ergo si volendo esset causa ejus, esset totaliter causa ejus. Sed cum totali causa alicujus nihil aliud potest causare cum illa in eodem genere causae; igitur voluntas nullam causalitatem haberet respectu volitionis suae. — 2) Ibid. dist. 25 qu. 1 u. 13: dico, quod nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate. — 3) Ibid. dist. 7 qu. 1: non sufficit sola voluntas ad meritorie volendum, sed requiritur gratia tanquam principium cooperans nec ista voluntas est partiale principium principale vel sufficiens ad ponendum partiale principium, scilicet gratiam in esse. Quamvis enim gratiâ jam habitâ voluntas utens sit principale agens respectu actus: tamen gratiâ non habitâ ipsa non est sufficiens ad ponendum gratiam in esse, quia gratia non potest inesse nisi a solo Deo creante. — 4) Ibid. dist. 27 qu. 1: charitas dicitur, qua habens eam habet Deum carum, ita quod respicit Deum non in ratione diligentis, sed in ratione diligibilis; gratia est, qua Deus habet aliquem gratum, ita quod ipsa respicit Deum acceptantem sivi diligentem, non autem dilectum; non autem dicitur gratia quodcunque, propter quod Deus diligit, quia hunc essentia divina in

keit mit jenem Hinweis auf die Gnade geschehen ist. Scotus meint damit nicht einmal wie die früheren Scholastiker eine Beihülfe Gottes, sondern es kommt ihm nur auf das Annehmen, das Sichgefallenlassen von Seiten Gottes an. Es liegt Alles an dem Annehmen Gottes, der hierin wieder schlechthin frei und an nichts gebunden ist. Was er will, das nimmt er an als ihm wohlgefällig, und das ist eben darum auch gut. — Der Wille des Menschen kann von sich aus, ohne Hülfe der Gnade, die Todsünden vermeiden. Wie Paulus Röm. 2 sagt, waren auch die Heiden dessen fähig [1]). Des Menschen Wille kann das natürliche Gesetz, nach welchem er Gott lieben soll, rein aus eigenen Kräften erfüllen. Denn kann er die Geschöpfe lieben, wie sollte er nicht im Stande sein, auf den so unendlich viel mehr liebenswerthen Schöpfer seine Liebe zu richten? Dieß ist noch nicht die über das Natürliche hinausgehende Liebe, die Gott verlangt. Zu solcher kommt es nur durch die Gnade. Aber es ist doch die rechte Vorbereitung dafür. Und das vermag des Menschen Wille von sich aus (ex puris naturalibus) zu leisten. — Kurz Scotus huldigt einem ausgebildeten Semipelagianismus. Er betont die Freiheit des Menschen in einer Weise, daß für ein entscheidendes Mitwirken Gottes kaum Raum übrig bleibt [2]). Von allem Determinismus gar ist er so fern, daß er die Prädestination läugnet und nur ein Vorherwissen Gottes lehrt.

b) Die Rechtfertigung. Die Wirkung der gratia operans ist, wie Thomas erklärt [3]), die Rechtfertigung oder richtiger Gerecht-

---

Filio posset dici gratia, quia propter eam diligit filium: sed illud, propter quod Deus acceptat habens ut dignum beatitudine, dignitate, quae est in correspondentia meriti ad praemium, illud dicitur gratia; et ita aliquam imperfectionem includit illud, quod est gratia, quia talis dignitas aliquam imperfectionem ponit in digno, quia non est per se beatus.

1) Ibid. dist. 28 qu. unica. — 2) Ibid. dist. 37 qu. 2: voluntas accepit libertatem, ut posset agere conformiter causae superiori vel difformiter, h. e. quod quantum est ex se causaret, quod causa superior causat, et hoc sibi conformiter vel difformiter. — Dico, quod voluntas divina non est regula voluntatis meae vel voluntatis creatae, quantum ad rectitudinem, quoad ipsum volitum, ut scilicet voluntas creata concordans voluntati illi in volito sit recta; sed est regula, in quantum est volens voluntatem creatam sic vel sic velle.

3) Vgl. zum Folgenden Summa II, 1 qu. 113.

machung, denn so ist justificatio hier zu fassen. Sie bringt mit sich transmutationem quandam de statu injustitiae ad statum justitiae, eine Versetzung in den Stand der Rechtbeschaffenheit. Als That Gottes wird sie als eine in einem Augenblick und auf einmal geschehende bezeichnet, aber darum darf man doch nicht sagen, daß Thomas den ächt protestantischen Begriff der Rechtfertigung gehabt habe. Man erkennt dieß bald, wenn man die von ihm beschriebene justificatio nach seiner Anleitung in ihre Momente auseinanderlegt. Es sind deren vier, welche zeitlich zusammenfallend doch der innern Ordnung nach also aufeinander folgen [1]): das Erste und Wesentlichste ist die Eingießung der göttlichen Gnade; dann die Hinkehr des Willens zu Gott im Glauben, nämlich in dem Glauben, daß Gott durch Christum den Menschen gerecht machen werde; darnach die Abkehr des Willens von der Sünde, das nothwendige Gegenstück zum Vorhergehenden; und endlich als die Vollendung des Ganzen die Vergebung der Sünden [2]). Die infusio gratia, durch welche die Sündenvergebung als bedingt und erst ermöglicht erscheint, ist weitaus die Hauptsache [3]). Sie aber besteht eben in Mittheilung göttlicher Gnadenkräfte, durch welche der Mensch einen andern habitus erhält, in einen andern Zustand versetzt wird.

Auf den Empfang dieser Gnade als eines ihm bleibenden göttlichen Geschenkes soll und kann der Mensch sich vorbereiten [4]). Er kann es, da Gott seinen freien Willen dazu anregt; er muß es, da nur der Vorbereitete die Gnade aufzunehmen fähig ist. Wenn nun der Mensch thut, was in seinen Kräften steht, um sich auf die Gnade vorzubereiten, so erfolgt die Eingießung derselben unausbleiblich. Dieß „unausbleiblich" ist freilich nicht, wie Thomas dann ausführt, durch das Thun des freien Willens bedingt; denn der

---

1) l. l. art. 6: dicendum, quod quattuor enumerantur ad justificationem impii, scilicet gratiae infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpae. — 2) ibid.. remissio peccatorum est finis in justificatione impii. — In remissione culpae justificatio consummatur. — 3) l. l. art. 7: tota justificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur et culpa remittitur.

4) Summa II, 1 qu. 112 art. 2: ad gratiam ut quoddam habituale donum animae est, aliqua ex parte hominis praeparatio necessaria est.

Wille und das Thun des Menschen als eines Geschöpfes steht in keinem entsprechenden Verhältnisse zur unendlich werthvollen Gnade Gottes. Es beruht vielmehr darauf, daß Gott es ist, der den Anstoß zu jener Vorbereitung gibt und der seine Absicht mit dem Menschen nicht kann fehlschlagen lassen. Aber im Grunde soll damit doch nur abgewiesen werden, daß der Mensch mit dem Thun dessen, was er selbst und von sich aus ohne Beihülfe der Gnade vermag, einen Rechtsanspruch an Gott habe, daß es ihm ein meritum begründe im volleren Sinne dieses Wortes, wonach ein solches zu gewinnen erst durch Mitwirkung der Gnade möglich ist.

Gerecht gemacht wird der Mensch von Gott durch Eingießung der Gnade. Aber Keiner, außer Gott habe es ihm denn sonderlich geoffenbart, weiß je gewiß, ob solche gratia gratum faciens ihm beiwohnt[1]). Denn als wesentlich göttlicher Art liegt sie so sehr über des Menschen Fassungsvermögen hinaus, daß er sie nur dann sicher zu erkennen vermag, wenn Gott sie ihm zu erkennen gibt. Er kann wohl aus allerlei Anzeichen erschließen, daß er im Besitze der Gnade sei, wie z. B. daraus, daß er seine Freude in Gott hat und die Welt verachtet, oder daß er sich keiner Todsünde bewußt ist. Aber das ist immer nur ein unvollkommenes Erkennen und gibt keine Gewißheit. Der Mensch bleibt über diesen wichtigsten Punkt, über seinen Gnadenstand, im Unsichern. So lehrte Thomas, eine Lehre, welche einerseits immer tiefer in die Unruhe und Qual der Werkheiligkeit hineinführen, andererseits die Hingabe an die Hierarchie und deren Vermittlung zur Erlangung der außerdem ungewissen Gnade steigern mußte.

Noch weiter ging Duns Scotus. Wie alle Scholastiker ereiferte er sich über die Häresie des Pelagius, der da gelehrt habe, der Mensch könne ohne Gnade gerechtfertigt werden. Er erwies eingehend[2]), daß der Mensch nicht im Stande sei, rein aus seinem natürlichen Vermögen die Seligkeit zu erlangen. Aber dann steigerte er doch, wie schon erwähnt ist, die Bedeutung dessen, was der

---

[1]) A. a. O. art. 5: tametsi signis et conjecturis (in quantum scilicet homo nullius sibi conscius peccati mortalis percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas) scire aliquo modo quis possit, se habere gratiam: tamen id certo, nisi ei revelatur, scire non potest.

[2]) In sent. IV dist. 49 qu. 11.

Mensch von sich aus könne, erhöhte also den Werth des vorbereitenden Thuns. Und die spätern Scholastiker folgten ihm darin, ja sie überboten ihn noch. Gabriel Biel, der Letzten Einer, erklärte, wenn der Mensch nur thue, was in seinen Kräften stehe, lasse Gott es auch an sich nicht fehlen [1]). Kurz, die justificatio ward mehr und mehr von der Vorbereitung des Menschen abhängig gemacht.

c) Der Begriff des meritum. Ein meritum ist nöthig, denn der justificatus hat als solcher noch nicht die Gewähr des ewigen Lebens, und bei ihm, in dem die Gnade wirkt, ist meritum möglich. Ohne die Gnadenkräfte mit seinen natürlichen Kräften, so entwickelt wieder Thomas [2]), vermag der Mensch sich das ewige Leben von Gott nicht zu erwerben. Er hätte es nicht können in seiner ursprünglichen, gut geschaffenen Natur — und nun erinnere man sich an die Lehre von der justitia originalis als einem accidens und donum superadditum —, geschweige denn so, wie er jetzt durch die Sünde gestört und verderbt ist. Das ewige Leben ist nämlich ein Gut, das über alles geschaffene Wesen weit hinausgeht, ihm allein gar nicht einmal faßbar ist [3]). Es besteht zwischen ihm und dem Geschaffenen gar kein inneres Verhältniß. Es muß also erst die Gnade als von Gott kommende, daher dem Göttlichen wesensverwandte Kraft in dem Menschen einen Platz haben, und zwar handelt es sich nun für das Folgende um eine Wirkung der gratia cooperans. Mit Hülfe der Gnade kann der Mensch sich bei Gott ein Verdienst erwerben. Zwar auch dieß beruht nicht auf strengster Gerechtigkeit, dafür bleiben Gott und Mensch immer zu ungleich. Aber ein Lohn kommt dem Menschen doch zu, wenn er das thut, wozu Gott ihm die Kraft verleiht. Und wo Gott Lohn er=

---

[1]) Sermones de festivitatibus Christi, serm. 14: statuit Deus, ut omni ad se convertenti et quod in se est facienti peccata remitteret et simul adjutricem gratiam infunderet.

[2]) Summa II, 1 qu. 114 art. 2: quum vita aeterna omnem naturae facultatem excedat, non potest homo neque in statu integrae naturae neque in statu naturae corruptae ipsam absque gratia et divina reconciliatione a Deo promereri. — [3]) Ibid.: vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus. — . Et inde est, quod nulla creatura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur.

theilt, da ist auch Verdienst. Wie die übrigen Geschöpfe durch das ihnen eigenthümliche Leben und Wirken das erreichen, wozu sie von Gott bestimmt sind, so auch der Mensch; nur daß er als vernünftiges Wesen mit seinem freien Willen handelt, und darauf beruht also sein Verdienst [1]).

Bei diesen verdienstlichen Werken muß dann wieder unterschieden werden, insofern sie zugleich von der göttlichen Gnade und von dem menschlichen Willen ausgehen [2]). In ersterer Beziehung haben sie einen dem Lohne entsprechenden Werth und begründen also einen Anspruch, ein Recht. So betrachtet heißen sie **merita de condigno** oder **condigni**. In der zweiten Beziehung und wenn man die Werke auf ihre Art und ihr Wesen hin ansieht, kann von voller Würdigkeit und Recht keine Rede sein; aber eine gewisse Angemessenheit besteht doch, eine Rücksicht auf die Billigkeit tritt ein. Dieselben Werke heißen so betrachtet **merita de congruo** oder **congrui**.

Damit scheint wieder Alles auf die göttliche Gnade zurückgeführt zu werden. Aber es scheint doch nur so. In Wirklichkeit wird dem Menschen ein Bedeutendes für das volle Zustandekommen der **justificatio** beigelegt. Durch seine verdienstlichen Werke erwirbt er sich wie das ewige Leben so auch für die Jetztzeit ein stets größeres Maß von Gnadenkräften und von Liebe, und in deren Zunahme besteht ja das Wachsen der Rechtbeschaffenheit [3]). **Merita** sind hierzu nöthig; von einem **meritum** aber kann nur die Rede sein,

---

1) Ibid. art. 1: potest homo apud Deum aliquid mereri, non quidem secundum absolutam justitiae rationem, sed secundum divinae ordinationis quandam praesuppositionem; prout scilicet id tanquam mercedem consequitur homo per suam operationem, ad quod ei Deus operandi virtutem deputavit.

2) Ibid. art. 3: opus hominis justi, ut ab inhabitantis spiritus sancti, cujus infinita est dignitas, gratia procedit, vitae aeternae meritorium est ex condigno: non autem de condigno meretur, ut a libero ejus arbitrio procedit, propter maximam inaequalitatem: licet congruum sit, ut homini secundum suam virtutem operanti Deus secundum virtutis suae excellentiam recompenset. — 3) Ibid. art. 8: quum per idem et ipsum finem et progressum ad finem consequamur, justus autem homo per opera sua bona, quatenus movente Deo facta sunt, vitam aeternam de condigno mereatur, ipsum etiam gratiae et charitatis augmentum mereri dicendum est.

weil des Menschen liberum arbitrium mitthätig ist. Also in diesem liegt ein sehr wesentliches, ein mitbedingendes Moment, wobei man freilich nicht über die Frage hinwegkommt, wie denn das Thun des Menschen, der als ein Geschöpf in so unendlichem Mißverhältniß zu Gott und seinen Gnadengaben stehe [1]), auch nur ein congruum begründen könne?

Nach dem vorher Bemerkten ist es begreiflich, daß Thomas lehrt, der Mensch könne sich die erste Gnade, d. h. die gerechtmachende, nicht verdienen; wie sollte er, da das mereri durch schon innewohnende gratia bedingt ist? Aber, fügt er dann gleich hinzu, einem Andern kann der Begnadigte die Gnade allerdings verdienen, wenn auch nicht de condigno, so doch de congruo [2]). Gottes Billigkeit kann nicht wohl das Thun dessen, der einem Andern zur justificatio helfen will, unberücksichtigt lassen. Damit ist wieder dem Menschen ein Verdienen beigelegt. Selbst Thomas kommt, wie bei seiner Lehre von Urstand und Sünde gar nicht anders sein konnte, hierüber nicht hinaus. Und für die große Menge der Christen blieb natürlich die von ihm gemachte Unterscheidung von meritum condigni und meritum congrui bedeutungslos. Sie gaben dem Zuge des natürlichen Herzens zur Selbstrechtfertigung nach und freuten sich ihrer guten Werke, die Gott nach Verdienst belohnen werde. Die Werkgerechtigkeit ward immer größer und man lehrte immer allgemeiner, von Thomas abweichend [3]), unter meritum de congruo sei das auf die Gnade vorbereitende Thun des Menschen zu verstehen, unter meritum de condigno die Verdienste dessen, der in der Gnade stehe, schon in dem Processe der justificatio sich befinde.

d) Glaube und Werke. Auch vom Glauben reden die Scholastiker viel und rühmen ihn als zur justificatio durchaus nothwen-

---

1) Ibid. art. 1: manifestum est, quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas, in infinitum enim distant.

2) Ibid. art. 6: quia homo in gratia constitutus implet voluntatem Dei, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius. — 3) Schon sein Zeitgenosse und Freund Bonaventura schrieb Breviloquium V, 2: omnis radix merendi fundatur in gratia gratum faciente, cujus est facere hominem Deo dignum; propter quod nullus potest eam mereri merito condigni, sed solum merito congrui.

dig; auch sie kennen einen rechtfertigenden Glauben. Aber man darf sich dadurch nicht irre machen lassen, als ob dieß in biblisch-paulinischem Sinne zu verstehen sei. Wiewenig dem so ist, sieht man gleich bei dem Lombarden [1]). Im Anschlusse an Augustin unterscheidet er zwischen: Gotte glauben, an Gott glauben und glauben, daß Gott sei, oder zusammenfassend zwischen: das von Gott Geoffenbarte für wahr halten und: gläubig Gott sich hingeben. Die erstere qualitas mentis, ein Erfassen und Annehmen der ganzen fides catholica, ist auch zur Gerechtmachung nöthig, aber sie genügt nicht. Sie ist noch keine Tugend und Gottlose, ja Dämonen können sie haben. Die justificatio tritt erst ein, wenn mit dem Glauben sich die Liebe verbindet. So ist denn im Grunde die Liebe das Gerechtmachende. Und dabei bleibt es durch die ganze Scholastik hin.

Thomas sagt, wie schon oben bemerkt ist, daß der Glaube das Zweite unter dem zur Gerechtmachung Nothwendigen sei, denn in ihm beginnt die Hinwendung des Menschen zu Gott sich zu vollziehen [2]). Aber freilich muß dieß der vollendete Glaube sein, d. h. der mit der Liebe verbundene. Bleibt er allein, so genügt er zur Gerechtmachung noch nicht [3]). Weiter äußert er sich im Zusammenhange der Lehre von der justificatio über den Glauben nicht. Schon

---

1) Lib. III dist. 23: aliud est credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo est, credere vera esse, quae loquitur, quod et mali faciunt; et nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum est credere quod ipse sit Deus, quod etiam mali faciunt. Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. Ea enim sola bona opera dicenda sunt, quae fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur. Fides ergo, quam daemones et falsi christiani habent, qualitas mentis est, sed informis, quia sine charitate est.

2) Summa II, 1 qu. 113 art. 4: prima conversio in Deum fit per fidem secundum illud ad Hebr. 11, 6: accedentem ad Deum oportet credere, quia est. Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii. Kurz vorher: actus fidei non requiritur ad justificationem, nisi in quantum per fidem homo cognoscit Deum. — 3) Ibid.: motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus; unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis.

dieß würde genügen, zu erkennen, was er meint, und wie wenig das dem biblischen Begriff vom Glauben entspricht. Doch erklärt er sich dann an einem andern Orte noch ausführlicher, Glauben, sagt er [1]), ist ein Denken mit Zustimmung, und dieß Zustimmen ist etwas durchaus Wesentliches im Glauben, nämlich dem, um welchen es sich bei der justificatio handelt. Zunächst ist der Glaube ein Akt des intellectus, denn er ist auf das Wahre gerichtet, und das geht den intellectus an. Aber er ist dieß nicht allein, sondern man muß hinzufügen: ein Akt des Intellekt, bei welchem dieser vom Willen zum Zustimmen bewegt wird [2]). Es kommt also auf ein Zusammensein und Zusammenwirken von Intellekt und Wille an. Der Wille aber muß auf das höchste Gut, auf Gott selbst gerichtet sein, und das ist die Liebe [3]). So ist also die Liebe es, die den Glauben erst vollkommen macht, die ihm für die justificatio erst Werth verleiht. Sie gibt ihm die rechte Gestalt (fides formata) [4]), durch sie wirkt er. Wo die Liebe fehlt, ist der Glaube gestaltlos (fides informis), er ist todt und vermag nichts; einen solchen haben auch die Gottlosen und die Dämonen. Durch die Liebe wird er eine Tugend; sie macht ihn, indem ja nun der Wille im Spiele ist, zu einem verdienstlichen Akte [5]). So ist also die Liebe das eigentlich Entscheidende und statt vom rechtfertigenden Glauben hätte man richtiger von der rechtfertigenden Liebe reden sollen.

---

1) Summa II, 2 qu. 2 art. 1: credere est cum assensu cogitare. — Actus iste intellectûs, qui est credere, habet firmam adhaesionem ad unam partem: in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam visionem; in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante; et sic proprium est credentis, ut cum assensu cogitet. — 2) Summa II, 2 qu. 4 art. 2: credere est actus intellectûs, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum. — 3) Ibid. art. 5: quum credere sit actus intellectûs assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus, duo requiruntur: quorum unum est, ut infallibiliter intellectus tendat in suum objectum, quod est verum; aliud autem est, ut voluntas infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatae. — 4) Ibid. art. 3: charitas est forma fidei, quatenus per illam actus fidei formatur ac perficitur. — 5) Ibid. qu. 2 art. 9: quum credere sit actus intellectus assentientis divinae veritati ex imperio voluntatis motae per gratiam, patet hinc credendi actum meritorium esse.

Die Liebe erweist sich in den Werken, d. h. in der Erfüllung der von Gott unmittelbar oder der mittelbar durch die Kirche gegebenen Gebote, und diese Werke sind, insofern sich der durch Gottes Gnade angeregte Wille in ihnen bethätigt, verdienstlich. Die Christen, welche sie vollbringen, wachsen allmählig im Zustande der Rechtbeschaffenheit und erwerben sich endlich das ewige Leben [1]). Aber man kann auf diesem Wege der Leistungen nun auch schneller vorwärts kommen, wenn man sich nicht damit begnügt, nur nach den Geboten Gottes zu leben, sondern auch noch die evangelischen Rathschläge befolgt. Thomas, indem er diese längst in der Kirche heimische Lehre bespricht und bestimmt [2]), sagt, im alten Gesetze, dem Gesetze der Knechtschaft, habe es nur Gebote gegeben; aber im neuen Gesetze, dem Gesetze der Freiheit, seien zu den Geboten noch Rathschläge hinzugefügt, und zwar zum Heile der Christen. Denn durch Befolgung dieser Rathschläge, die in ihrem Belieben stehe, sei ihnen die Möglichkeit geboten, besser und schneller das vorgesteckte Ziel zu erreichen [3]). Der Mensch steht zwischen den Dingen dieser Welt und den geistlichen Gütern, in deren Besitz die ewige Seligkeit besteht. Jemehr er der einen Seite anhängt, um so mehr entfernt er sich von der andern. Wer also ganz an den Dingen dieser Welt hängt und in ihnen seinen Lebenszweck findet, dem entgehen die geistlichen Güter völlig, und dieser Verkehrtheit sollen die Gebote entgegenwirken. Doch ist es nicht nöthig, daß der Mensch, um zum rechten Ziele zu kommen, Allem, was der Welt angehört, entsage. Er kann auch beim Gebrauch der Dinge dieser Welt die ewige

---

1) Summa II, 1 qu. 108 art. 1: decuit in lege nova exteriores actus sacramentales institui ad gratiae susceptionem, et exteriores actus virtutum praecipi et vitiorum prohiberi, ut gratiâ justificati Christo interius in nobis operanti cooperemur ad promerendam vitam aeternam. — 2) Ibid. art. 4: haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus, cui datur; et ideo convenienter in lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia, non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis. — 3) Ibid.: oportet quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his, quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit; consilia vero oportet esse de illis, per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum.

Seligkeit erlangen, nur muß er in ihnen nicht den Zweck seines Lebens sehen. Aber leichter wird er allerdings zum Ziele gelangen, wenn er auf alle Güter der Welt verzichtet; und um ihn hierzu anzuleiten, sind ihm die evangelischen Rathschläge gegeben. Die dem menschlichen Leben dienenden Güter dieser Welt sind dreifache, nämlich Besitz an äußern Mitteln, Genuß der Sinne und Ehren [1]). Diesem Dreifachen gilt es, soweit möglich, ganz zu entsagen. Darauf zielen die evangelischen Rathschläge hin. Ihnen also folgend, kann man zu einer verhältnißmäßigen Vollkommenheit gelangen, die darin besteht, daß der Mensch von seiner Neigung nicht nur Alles fernhält, was der Liebe widerspricht, sondern auch Alles, was ihn hindern kann, sein Herz ganz zu Gott zu erheben [2]). In dem „Stande der Vollkommenheit" befinden sich die Religiösen und die Bischöfe [3]), denn um in ihn einzutreten, genügt, daß man sich feierlich zu dem vollkommenen Leben verpflichte [4]). Doch ist solch ausdrückliches Sichverpflichten nicht schlechthin nothwendig; man kann vollkommen sein, auch ohne in statu perfectionis zu stehen [5]), wie andererseits es auch solche gibt, die, obgleich in jenem Stande befindlich, doch der wahren Vollkommenheit entbehren.

So sollte man auf einer Stufenleiter von Verdiensten aufwärts steigen können, um endlich das ewige Leben zu gewinnen. Als Muster dieses Strebens erschienen ja seit langem in der Kirche die stets sich mehrenden Heiligen, denen darum das Christenvolk nicht

---

[1]) Ibid.: bona hujus mundi, quae pertinent ad usum humanae vitae, in tribus consistunt; scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quae pertinent ad concupiscentiam oculorum, et in deliciis carnis, quae pertinent ad concupiscentiam carnis, et in honoribus, quae pertinent ad superbiam vitae, sicut patet 1 Joan. 2. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio (das Mönchswesen), quae statum perfectionis profitetur; nam divitiae abdicantur per paupertatem, deliciae carnis per perpetuam castitatem, superbia vitae per obedientiae servitutem. — [2]) Summa II, 2 qu. 184 art 2. — [3]) Ibid. art. 5. — [4]) Ibid. art. 4: in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse non ex hoc, quod habet a c t u m dilectionis perfectae, sed ex hoc, quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quae sunt perfectionis. Ibid. qu. 186 art. 1: religio, quum sit status, in quo homo se totum et sua omnia ad divinum cultum consecrat et quasi immolat, perfectionis sine dubio status est. — [5]) Ibid. qu. 184 art. 4: nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui in statu perfectionis minime sunt.

nur nachzueifern, sondern auch Verehrung zu erweisen angeleitet ward. Sie galten als die Gott besonders nahe Stehenden, um deren Vertretung und Fürbitte man sich zu bewerben habe, um gewiß etwas bei Gott zu erreichen, ein Irrthum, dem auch die Erleuchtetsten und Frommsten in der Kirche, wie z. B. Bernhard von Clairvaux [1]), sich nicht zu entziehen vermochten. Sollten aber schon die übrigen Heiligen soviel erreichen können, so ward noch um Vieles mehr der Maria, der sündlosen Besitzerin aller Tugenden, der Mutter des Herrn [2]), beigelegt. Und glaubte man, jenen Verehrung (**δουλεία**) schuldig zu sein, so hielt man sich für verpflichtet, dieser ein besonders hohes Maß solcher Verehrung (**ὑπερδουλεία**) zu erweisen. Die Theologen unterschieden dabei immer noch zwischen solcher Verehrung und der allein dem dreieinigen Gott zukommenden Anbetung (**λατρεία**) [3]). Aber in der Wirklichkeit des Lebens gestaltete es sich anders. Maria und die Heiligen traten als Heilsvermittler und Spender ganz in den Vordergrund, Christus, den man nicht sowohl als Heiland, sondern als zürnenden und drohenden Weltrichter sich dachte, ward in den Hintergrund zurückgeschoben. Der Gottesdienst entartete immer mehr zum Heiligen- und Mariendienst.

---

[1]) Eine wegen ihres Zusammenhanges mit der Christologie sehr bezeichnende Stelle steht sermo in nativitate b. Mariae, opp. ed. Mabillon III, 128: Forsitan et in ipso (filio) majestatem vereare divinam, quod licet factus sit homo, manserit tamen Deus? Advocatum habere vis et ad ipsum? Ad Mariam recurre. Pura siquidem humanitas in Maria, non modo pura ab omni contaminatione, sed et pura singularitate naturae. Nec dubius dixerim: exaudietur et ipsa pro reverentia sua. Exaudiet utique matrem filius et exaudiet filium pater. — [2]) Vgl. Thomae Summa III qu. 27 etc. — [3]) Ibid. II, 2 qu. 103 art. 3: Dulia, per quam homini similitudinem dominii participanti cultum exhibemus, alia virtus est, quam latria, per quam Deo verum et plenarium dominium obtinenti cultum et honorem deferimus. Ibid. art. 4: hyperdulia videtur esse medium inter latriam et duliam: exhibetur enim creaturis, quae habent specialem affinitatem ad Deum, sicut b. Virgini, in quantum est mater Dei. — Hyperdulia est potissima species duliae communiter sumptae; maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate, quam habet ad Deum. Ibid. III, qu. 25 art. 5: beata virgo, quum sit creatura rationalis, non latriâ, sed in quantum mater Dei est, hyperduliâ adoranda est.

e) Die Sacramente. Die Lehre von den Sacramenten hier anzuschließen ist durchaus der Anschauung der mittelalterlichen Kirche entsprechend. Denn einmal sind die Sacramente das Hauptmittel der justificatio, durch sie theilt sich die gerechtmachende Gnade den ihrer Bedürftigen für den ganzen Gerechtmachungsproceß mit; und dann sind hinwieder eben sie so recht in den Dienst der Werkgerechtigkeit hinabgezogen worden.

Die scholastische Theologie hat sich gerade mit den Sacramenten sehr viel befaßt und im Dienste der kirchlichen Praxis und in Anschluß an sie um Ausgestaltung wie Feststellung dieser Lehre sich eifrig bemüht. Und sie fand hier ein noch ziemlich unbebautes Feld vor. Von der alten Kirche her war keine irgendwie schärfer gefaßte Lehre von den Sacramenten überkommen [1]). Dort war man bei einer ziemlichen Unbestimmtheit besonders hinsichtlich des Begriffes und der Zahl der Sacramente stehen geblieben, und diese Unbestimmtheit, ja Unsicherheit herrschte auch noch in der ersten Zeit des Mittelalters. Man behielt die augustinischen Bestimmungen bei, ein Sacrament sei sacrae rei signum oder visibile signum invisibilis gratiae. Aber da dieß zu allgemein war und das Wort sacramentum selbst mehrfache Bedeutung hatte, so gingen die einzelnen Lehrer in der Zählung sehr auseinander. Irgend eine Festigkeit gab es in diesem Punkte nicht, indem man alles Mögliche als sacramentum bezeichnete; eine Synode zu Arras sagte 1025, Christus habe plurima sacramenta eingesetzt. Gerade das erschwerte die Lehrbildung ganz ungemein. Der Erste, welcher auf diesem Gebiete feste Schritte zu machen versuchte, war Petrus Lombardus. Er stellte in seinem für die Scholastik grundlegenden Buche die Siebenzahl der Sacramente auf [2]), und wenn diese Zählung auch noch nicht gleich, sondern sogar erst ziemlich spät, nämlich 1439 auf dem Florentiner Concil, zum Bestandtheil des kirchlichen Dogmas

[1]) Vgl. Band 1 dieses Werkes, S. 577 ff. — [2]) Sententiarum lib. IV dist. 2: jam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictio, i. e. eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut conjugium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo. Eine Begründung seiner Zahl gibt er nicht.

erhoben ward, in der Schule blieb sie von da an die herrschende, und die Alles beweisende Scholastik wußte auch sie als nothwendig, d. h. in der Sache begründet, zu erweisen. Man betrachtete allerdings auch jetzt noch immer Taufe und Abendmahl unter den sieben Sacramenten als die vorzüglichsten, erklärte aber doch auch die übrigen für göttlich geboten und für nothwendig zum Heile, weil jedes derselben eine besondere göttliche Gnadengabe darreiche.

Mit der festen Zählung war auch die Möglichkeit gegeben, eine genauere Begriffsbestimmung zu versuchen. Man wußte jetzt, womit man zu rechnen, was man zu berücksichtigen habe. Doch erwies sich, eben weil man mit Willkür so Verschiedenartiges zusammengestellt hatte, dieser Versuch als sehr schwierig, ja in Wirklichkeit als unausführbar.

Der Lombarde schloß wie im Uebrigen so auch hier zunächst sich an Augustin an: sacramentum est sacrae rei signum. Um aber die Sacramente von andern heiligen Zeichen noch zu unterscheiden, denn nicht jedes signum sei ein sacramentum, bemerkte er: sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi[1]). Er wollte also die sieben Sacramente als Heilsmittel fassen, und eben hierin folgten ihm die übrigen Scholastiker nach, obwohl sie sonst mit seiner Entfaltung dieser Lehre nicht alle ganz zufrieden waren, sondern in Manchem von ihm abwichen. Auch Thomas nahm jenes auf, wenn er lehrte: non quodvis rei sacrae signum sacramentum est, sed illud tantum, quod signum est rei sacrae, quatenus homines sanctificat[2]). Der Grund dieser Heiligung durch die Sacramente lag für die Scholastiker in dem Verdienste Christi, welches sie so zu seiner Wirkung kommen lassen wollten. Thomas sagte, um den Uebergang zu vermitteln und zu begründen, indem er die Lehre von den Sacramenten an die Lehre von Christo anschloß: „nach Betrachtung dessen, was zu den Geheimnissen des fleischgewor-

---

[1]) Sentent. lib. IV dist. 1. Vgl. dazu schon lib. I dist. I: alia (signa sunt), quae non solum significant, sed conferunt, quod intus adjuvet, sicut evangelica sacramenta. — [2]) Summa III qu. 60 art. 2.

denen Wortes gehört, wenden wir uns zu den Sacramenten der Kirche, die von eben dem fleischgewordenen Worte ihre Kraft haben" [1]). Gott ist die letzte Quelle der Gnade. Ihm dient die Menschheit Christi gewissermaßen wie ein stets mit ihm verbundenes Werkzeug, gleichwie die Hand ein Werkzeug des Mannes ist. Wie dann aber der Mann in dem von der Hand geführten Stock noch ein von ihm losgelöstes Werkzeug hat, so sind die Sacramente instrumenta separata für Gott; et ideo oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. Die Sacramente sind Mittel des Heiles, aber nicht als solche, welche die Gnade selbstständig in sich trügen, sondern nur als Werkzeuge der von Gott ausgehenden Mittheilung. So wenigstens Thomas, der sich damit gegen Hugo von St. Victor wandte [2]).

In Vorstehendem ist auch Zweck und Wirkung der Sacramente schon genügend angedeutet; doch sprachen besonders über letztere die Scholastiker sich noch eingehender aus [3]). Die Sacramente, die der Sünde wegen nöthig sind, sollen die Sündenschuld tilgen und den Menschen heiligen und in allem Guten fördern, indem sie ihm die gerechtmachende Gnade zuführen, dieß im Unterschiede von den alttestamentlichen Sacramenten [4]). In Bezug auf diesen effectus

---

1) Dazu vgl. Summa III qu. 62 art. 5: quum per Christi humanitatem et passionem non modo meritorie, sed etiam satisfactorie operatus fuerit Deus nostram a peccatis liberationem et sanctificationem, omnem suam efficaciam habere oportet novae legis sacramenta a passione Christi. — 2) Ibid. qu. 62 art. 3: Hugo dicit, quod sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet.

3) Der Lombarde sagt einfach lib. IV dist. I: triplici de causa sacramenta instituta sunt: propter humiliationem, eruditionem, exercitationem (vgl. dazu Thom. Summa III qu. 61 art. 1) und mit Berufung auf Augustin: dant salutem. — 4) Thom. Summa III qu. 62 art. 5: manifestum est, quod a passione Christi, quae est causa humanae justificationis, convenienter derivatur virtus justificativa ad sacramenta novae legis, non autem ad sacramenta veteris legis. Et tamen per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quaedam illius fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet, quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem.

sacramentorum stellten sie eine Unterscheidung auf, oder richtiger, sie fügten seit der Blüthezeit der Scholastik eine Erweiterung hinzu, die mehr und mehr zur allgemeinen Anerkennung gelangte. Sie bemerkten nämlich, es gebe einen effectus principalis, und der bestehe eben in der gratia; daneben aber auch einen effectus secundarius in dem Charakter. Ueber die Gnade gingen sie wieder auseinander, indem die Einen die sacramentliche Gnade für etwas von der Gnade der Tugenden und Gaben wesentlich Verschiedenes erklärten [1]), während die Andern behaupteten, alle Gnade, die überhaupt dem Menschen mitgetheilt werde, sei ihrem Wesen nach eine und dieselbe. Vom Charakter aber, den sie als einen unvertilgbaren bezeichneten, mußten sie insgesammt beschränkend bemerken, daß er in Wirklichkeit nur durch drei Sacramente, nämlich Taufe, Firmung und Weihe, der Seele aufgeprägt werde. Und auch dann noch fiel ihnen schwer, klar zu machen, worin er eigentlich bestehe; sie kamen über Unbestimmtheiten nicht hinaus [2]).

Daß das Zustandekommen der sacramentlichen Wirkung nicht durch die persönliche Würdigkeit des Spendenden bedingt sei, hatte schon die alte Kirche gelehrt, und dabei blieb man auch jetzt. Aber in der Beantwortung der Frage, was denn auf Seiten des Empfangenden nöthig sei, vollzog sich nun eine Weiterbildung. Allgemein lehrte man, es müsse in dem Empfangenden die richtige Disposition vorhanden sein, dann theile das Sacrament in seinem Vollzuge die Gnade mit; es wirke ex opere operato in demjenigen, qui obicem non ponit. Aber worin besteht jene Disposition? Was ist mit diesem obex gemeint? Die Einen sagten, zur rechten Empfänglichkeit gehöre ein bonus motus interior und beschrieben

---

1) Z. B. Thomas Summa III qu. 62 art. 2: sicut virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quandam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. — 2) Wie soll man es anders nennen, wenn z. B. Thomas sagt Summ. III qu. 63 art. 2: quum charactere homines per sacramenta insigniantur ad ea peragenda, quae divini sunt cultus, necessarium est, illum esse quandam animae collatam spiritualem potestatem. Gabriel Biel sagt in der expositio canonis missae lect. 2: est character forma supernaturalis a Deo creata quae per nullam virtutem creatam corrumpi potest.

ihn wohl, wie schon Petrus Lombardus that[1]), als fides und poenitentia. Aber unter dieser fides ist dann wieder nur das Annehmen der kirchlichen Lehre, besonders auch der von den Sacramenten, zu verstehen, und das Vorhandensein solches bonus motus in dem Empfangenden ward geradezu als ein Verdienstliches betrachtet, wegen dessen ihm von Gott außer der sacramentlichen Gabe noch besondere Gnade zu Theil werde. Die Andern verlangten nicht eine positiv fromme Gesinnung, sondern nur das Fernsein einer unfrommen, eines motus malus. Nach ihnen bestand der obex, der nicht vorgeschoben sein dürfe, das zu beseitigende Hinderniß, in jeglicher Todsünde. Wo der Empfänger von solcher frei ist, da wirken die Sacramente durch blosen Vollzug das, was sie bedeuten und abbilden, sie theilen die Gnade mit. Diese Anschauung ward im sinkenden Mittelalter immer mehr die allgemeine. Und mit gleicher Allgemeinheit herrschte die schon vom Lombarden[2]) angedeutete Ueberzeugung, daß die Theilnahme an den Sacramenten Seitens der Christen ein gutes Werk, ein verdienstliches Thun sei. Die Sacramente waren, und hierin bestand der Hauptschade, ganz in den Dienst der Werkgerechtigkeit herabgezogen.

1) Taufe und Firmung. In der Lehre von der Taufe beharrte man im Ganzen bei dem, was schon in der alten Kirche sich als Gemeinglaube herausgestellt hatte[3]). Nur in Einem Punkte, aber allerdings einem wesentlichen, vollzog sich eine bedeutsame Aenderung, bedingt durch das, was die Scholastik über den Urstand und die Erbsünde aufgestellt hatte. Man theilte die Wirkung der Taufe in eine negative und eine positive und verstand unter der letzteren die Mittheilung oder Steigerung der rechtfertigenden Gnade. Als negative aber faßte man die Vergebung und Aufhebung aller vor der Taufe begangenen Sünde, d. h. nicht blos Aufhebung aller

---

1) Sentent. lib. IV dist. 4, mit Berufung auf Hieronymus und Augustin: his aliisque testimoniis aperte ostenditur, adultis sine fide et poenitentia vera in baptismo non conferri gratiam remissionis. — 2) Vgl. oben S. 140. Sentent. lib. IV dist. 1: propter humiliationem quidem, ut dum homo sensibilibus rebus, quae naturâ infra ipsum sunt, ex praecepto creatoris se reverendo subjicit, ex hac humilitate et obedientia Deo magis placeat et apud eum mereatur.

3) Vgl. dieses Werkes Bd. I S. 397 ff.

Sündenschuld, sondern, und darin bestand eben die Aenderung, auch Aufhebung der Sünde selbst. Die sinnliche Lust (concupiscentia), das unordentliche Sicherheben der niedern Seelenkräfte und des Leibes gegen den Geist bleibe zwar auch in dem Getauften noch, aber es werde vermindert und sei nicht mehr Sünde, so lange nicht von Neuem der Wille zustimme; es sei nur noch eine Schwäche, ein Zunder (fomes peccati), dem Menschen für die Zeit des Lebens gelassen, damit er diesem Reize widerstrebe und allezeit Gelegenheit habe, im Kampfe gegen die Sünde sich zu üben[1]); — eine Auffassung, die ganz von selbst sich ergeben mußte, nachdem man das Wesen der Erbsünde so verkehrt und sie im Grunde zu einer Naturschwäche gemacht hatte.

So ward auf der einen Seite der Taufe zu viel beigelegt. Auf der andern entzog man ihr wieder etwas, indem man die längst von ihr abgelöste Handlung der Handauflegung und der Salbung mit geweihtem Oele zu einem besondern Sacramente, der confirmatio, erhob. Der Lombarde faßte sich hierüber, vorzüglich über die Wirkung des Sacramentes, noch sehr kurz: virtus hujus sacramenti est donatio spiritus sancti ad robur, qui in baptismo datus est ad remissionem[2]). Im weitern Verlaufe aber suchte man genauere Bestimmungen zu geben. Die Taufe, das Sacrament der Wiedergeburt, führe in das neue geistliche Leben ein, dann aber handle es sich um das Wachsen und Reifen in diesem Leben und dazu verleihe die Firmung die entsprechende Gnade, die nöthigen Kräfte[3]). Die Taufe bringe die gratia prima, die Firmung füge

1) Lomb. Sentent. lib. II dist 25 K; IV dist. 4 F: fomes peccati amplius debilitatur; — in baptismo peccatum deletur. Ein bezeichnendes Bild für das Verhältniß des fomes, qui diminuitur non quantum ad ejus essentiam, sed quantum ad effectum, zu dem in Kraft der Gnade aufstrebenden Menschen braucht Scotus in sent. IV dist. 4 qu. 7: ponitur exemplum conveniens de lapillo alligato alis aquilae; quod si cresceret virtus motiva aquilae, licet non diminueretur gravitas lapilli, quod opposita sunt, nec in eodem, tamen gravitas lapilli diminuitur, quantum ad effectum; quanto enim major est virtus in ala, tanto lapillus minus impedit ascensum vel volatum.

2) Sent: lib. IV qu. 7. — 3) Thomas Summa III qu. 72 art. 1: vitam spiritualem homo accipit per baptismum, qui est spiritualis regeneratio; in confirmatione autem homo accipit quasi quandam perfectam aetatem

die gratia gratum faciens hinzu zur Mehrung und Befestigung der Rechtbeschaffenheit [1]). Und eben weil diese so eine besondere Wirkung habe, müsse sie auch als ein eigenes Sacrament angesehen werden [2]). Kurz, man entwerthete in durchaus willkürlicher Weise die Taufe, indem man unter ihren Wirkungen einseitig das Negative, die Beseitigung der Sündenschuld und Sünde, hervorhob, um so Raum für ein zweites Sacrament zu erhalten, welches nun fast als das wichtigere erschien und welches jedenfalls zur sonderlichen Verherrlichung der Hierarchie diente. Denn während die Taufe nicht nur jeder Priester, sondern im Nothfalle jeder Laie ertheilen konnte, ward das Spenden der Firmung als das Vorzüglichere dem Bischof allein vorbehalten [3]).

2) Die Eucharistie. Schon in dem Kampfe zwischen Berengar und Lanfrank [4]) hatte sich die entscheidende Autorität der römischen Kirche ganz offen auf die Seite des letzteren gestellt. Hiernach war es begreiflich, daß auch der Lombarde mit Verwerfung derer, die in dem göttlichen Geheimnisse dem Naturgesetze folgen wollen, und mit Rückblick auf eine Reihe älterer Zeugen einfach die Wandlungslehre aufstellte (IV, 10): ex his aliisque pluribus constat, verum corpus Christi et sanguinem in altari esse, immo

---

spiritualis vitae. Ibid. art. 11: confirmationis sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti baptismi, ita scilicet, quod per baptismum aedificatur homo in domum spiritualem et conscribitur quasi quaedam spiritualis epistola; sed per sacramentum confirmationis quasi domus aedificata dedicatur in templum spiritus sancti et quasi epistola conscripta signatur signo crucis.

1) Thomas Summa III qu. 72 art. 7: quum in hoc sacramento spiritus sanctus ad robur detur, manifestum est, gratiam gratum facientem in eo conferri. — Gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpae, sed etiam ad augmentum et firmitatem justitiae. Et sic confertur in hoc sacramento. — 2) Ibid. art. 1: ubi occurrit aliquis specialis effectus gratiae, ibi ordinatur speciale sacramentum. — 3) Lomb. Sent. l. IV dist. 7: hoc sacramentum ab aliis perfici non potest, nisi a summis sacerdotibus. Thom. Summa III qu. 72 art. 11 begründend: quum ultima cujusque operis consummatio ad supremum artificem pertineat, perspicuum est, confirmationis sacramentum, quod est quasi ultima baptismi consummatio, ab episcopis, qui summam in ecclesia potestatem obtinent, conferri debere.

4) Vgl. zum Beschluß oben S. 30.

integrum Christum ibi sub utraque specie, et substantiam panis in corpus vinique substantiam in sanguinem converti. Damit war auch der Schultheologie diese Lehre zur Bearbeitung in ihrer Weise übergeben. Dennoch erschien es als nöthig, da Seitens der Häretiker andauernder Widerspruch dagegen erhoben ward, noch einmal in feierlicher Weise es zu bekräftigen. Dieß geschah 1215 auf dem IV. Lateranconcil durch Innocenz III. in einem gegen die Albigenser gerichteten Decrete [1]).

Die Verwandlung stand unantastbar fest. Aber eben damit war den Theologen eine Reihe von schwierigen Aufgaben gestellt, deren Lösung ihnen viele Mühe machte. Petrus Lombardus hatte noch erklärt, daß er ihrer nicht Herr zu werden vermöge [2]). Um so eifriger machten sich die nachfolgenden Scholastiker ans Werk.

Es handelte sich vornehmlich um ein Vierfaches.

Die erste Frage war: welches ist das Verhältniß der irdischen Elemente zur himmlischen Gabe? Man lehrte, daß eine vollständige Verwandlung der einen Substanz in die andere stattfinde. Es werde nicht Christi Leib und Blut räumlich herabgesetzt; vielmehr in der Consecration werde durch göttliche Kraft in einer an die Schöpfung erinnernden Weise die Substanz des Brodes und Weines nicht etwa vernichtet, sondern so in die Substanz des Leibes und Blutes des Herrn gewandelt, daß man mit vollstem Rechte sagen könne, ex pane fit corpus Christi [3]). Also streng wörtlich: transsubstantiatio, ein wunderbarer und schlechthin einziger Vorgang, der auch in den andern Sacramenten nicht seinesgleichen hat [4]). Von den irdischen

---

1) Vgl. Denzinger, enchiridion symbolorum et definitionum n. 357: una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium, Jesus Christus: cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina.

2) Sent. l. IV dist. 11: si quaeritur, qualis sit illa conversio, an formalis, an substantialis vel alterius generis? definire non sufficio? — Si quaeris modum, quo id fieri possit, breviter respondeo: mysterium fidei credi salubriter potest, investigari salubriter non potest.

3) Thom. Summa III qu. 75 art. 8. — 4) Ibid. art. 4: quum verum Christi corpus non incipiat esse in sacramento per aliquam loci mutationem, necessarium est, ibi esse per panis et vini in ipsum corpus

Elementen bleibt nichts als die accidentia, und diese schweben so zu sagen in der Luft. Denn die Substanz, zu der sie bisher gehörten, ist nicht mehr vorhanden, und zu der neuen himmlischen Substanz, die an die Stelle jener getreten ist, können sie nicht gehören. Sie bleiben ohne ein Substrat, die haltlose Hülle des unsichtbar gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi. So hatte schon der Lombarde sich entschieden [1]; so sprach sich auch Thomas aus [2], der auch ebenso wie jener behauptete, daß das Brechen im Sacramente nicht dem Leibe und Blute Christi, sondern allein den Accidenzien widerfahre [3]. Diese Lehre blieb trotz hie und da selbst bei orthodoxen Theologen auftauchenden Widerspruchs die herrschende und man begnügte sich in Bezug auf die in ihr liegende Willkür mit den schon früher aufgestellten Gründen [4].

Das Zweite war, daß unter jeder der beiden Gestalten, der des Brodes und der des Weines, der ganze Christus seiner Gottheit und seiner Menschheit nach enthalten sei. Bereits Petrus Lombardus hatte in der vorher im Texte angeführten Stelle [5]) dieß aus-

conversionem; quae conversio quum conversionibus naturalibus similis non sit, sed omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta, recte peculiari nomine transsubstantiatio dici potest. — Tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis.

[1]) Sent. IV dist. 12: si quaeritur de accidentibus, quae remanent, i. e. de speciebus et sapore et pondere, in quo subjecto fundentur: potius mihi videtur fatendum, existere sine subjecto, quam esse in subjecto. — Remanent illa accidentia per se subsistentia ad mysterii ritum, ad gustus fideique suffragium, quibus corpus Christi habens formam et naturam suam tegitur. — [2]) Summa III qu. 77 art. 1: remanent accidentia panis et vini in sacramento non in aliquo subjecto existentia, sed sola divina virtute sine subjecto existunt. — [3]) Ibid. art. 7: species sacramentales frangi possunt in sacramento secundum quantitatem dimensivam illarum, non autem frangitur Christi corpus, sed in quavis particula integrum manet. — [4]) Ibid. qu. 75 art. 5: voluit Christus corpus suum et sanguinem in eucharistia sub speciebus panis et vini fidelibus sumenda proponere, ut et fidei meritum augeretur et infidelibus irridendi tolleretur occasio omnisque abesset horror, quem ex humanarum carnium esu homines concipere solent.

[5]) Dazu noch IV, 11 F: sub utraque specie totus sumitur Christus, nec plus sub utraque, nec minus sub altera tantum sumitur.

gesprochen und die folgenden Scholastiker entwickelten die Lehre noch weiter und suchten sie sicher zu begründen. Am meisten that Thomas hierfür. Er lehrte: im Sacramente ist unter der Hülle jener Accidenzien der ganze Christus gegenwärtig, nicht nur sein Fleisch und sein Blut, sondern auch seine Seele und sein göttliches Wesen [1]). Das Erstere beruht auf der Kraft des Sacramentes. Die wirksamen Worte der sacramentlichen Form: hoc est corpus meum, hic est sanguis meus, schaffen jene Wandlung der Substanzen. Der Grund des Anderen aber ist die natürliche concomitantia. Denn wenn zwei Dinge oder Wesen wirklich mit einander verbunden sind, so muß das Eine auch da vorhanden sein, wo das Andere wirklich ist. So hat die Wandelung allerdings auf Seele und Gottheit keine Beziehung; aber da die Gottheit Christi sich des von ihr angenommenen Leibes nie entäußert, so ist sie nothwendiger Weise auch da, wo der Leib Christi ist. Als unzertrennliche Begleiterin des Leibes Christi muß sie auch im Sacramente gegenwärtig sein. Und dasselbe gilt von der Seele Christi. Eine Scheidung, wie sie bei seinem Tode sich vollzog, kann nicht mehr eintreten, denn der Auferstandene stirbt nicht mehr. Seine Seele ist immer wirklich mit dem Leibe vereint, muß also auch im Sacramente bei ihm sein. — Und weiter. Der ganze Christus ist auch unter jeder der beiden Gestalten gegenwärtig [2]). Verwandelt zwar wird nur Brod in Fleisch und Wein in Blut; aber das Andere folgt aus der concomitantia. In dem lebendigen Leibe Christi ist Fleisch und Blut nie getrennt. Daher muß auch das Blut sein, wo das Fleisch ist, und umgekehrt. Ja man hat noch weiter zu gehen und zu sagen, daß unter jedem Theile der Gestalten von Brod oder Wein, möge man z. B. die Hostie brechen oder unversehrt lassen, der ganze Christus vorhanden ist [3]).

---

1) Summa III qu. 76 art. 1: quum divinitas et anima Christi, licet ad ea non terminetur conversio panis et vini, corpori Christi realiter conjuncta sint, totum Christum in hoc sacramento esse fide catholica credendum est. — Secundum, quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter: uno modo quasi ex vi sacramenti; alio modo ex naturali concomitantia. — 2) Ibid. art. 2: licet sub specie panis corpus Christi et sub specie vini sanguis ex vi sacramenti tantum contineatur, sub utraque tamen specie ex reali concomitantia totum Christum contineri certissima fide tenendum est. — 3) Ibid. art. 3:

So Thomas, der mit classischer Kürze diese mit solcher Begründung zur Herrschaft gelangende Lehre in seinem großartigen Abendmahlsliede Lauda Sion Salvatorem ausgesprochen hat. Die betreffenden Verse lauten:

Dogma datur christianis,
Quod in carnem transit panis
Et vinum in sanguinem.
Quod non capis, quod non vides,
Animosa firmat vides,
Praeter rerum ordinem.

Sub diversis speciebus,
Signis tantum et non rebus,
Latent res eximiae.
Caro cibus, sanguis potus:
Manet tamen Christus totus
Sub utraque specie.

A sumente non concisus,
Non confractus, non divisus,
Integer accipitur.
Sumit unus, sumunt mille,
Quantum isti, tantum ille,
Nec sumptus consumitur.

Fracto demum sacramento
Ne vacilles, sed memento
Tantum esse sub fragmento,
Quantum toto tegitur:
Nulla rei fit scissura,
Signi tantum fit fractura,
Qua nec status nec statura
Signati minuitur.

---

quum corpus Christi sit in hoc sacramento eo modo, quo substantia est sub dimensionibus, manifestum est totum Christum sub qualibet parte specierum panis aut vini contineri, sive frangatur hostia sive integra remaneat.

Diese Lehre ließ sich begreiflicher Weise sehr gut verwenden zur Stütze der nun mehr und mehr sich verbreitenden[1]) Kelchentziehung. Nach ihr durfte ja Keiner mehr sich darüber beklagen, daß er durch das neue Verfahren der Kirche verkürzt und beeinträchtigt werde. Zur Vollständigkeit der Sacramentshandlung gehöre freilich der Genuß beider Gestalten, und daher sei dieser auch für den Priester nöthig. Der Empfangende aber erhalte Alles, was er wünschen könne, denn man müsse auch noch erwägen, daß ja der Priester als der Stellvertreter Aller das Blut Christi genieße[2]). Da sei es denn nur zu billigen, wenn man, um in einer so hochheiligen Sache alle Vorsicht zu beobachten, der großen Menge den Kelch vorenthalte.

In engstem Zusammenhange mit dem eben Besprochenen steht das Dritte, nämlich die Behauptung, daß solange die Gestalten des Brodes und Weines nach der Wandlung noch unzerstört daseien, auch Leib und Blut Christi, also auch der ganze Christus unter ihnen vorhanden sei[3]). Solche Gegenwart sei durchaus nicht an die Zeit des Sacramentsgenusses gebunden und darauf beschränkt. Für die Schule gab dieß Anlaß zu höchst abgeschmackten Fragen, die doch mit großem Eifer behandelt wurden. Man fragte z. B., ob ein Thier, ein Hund oder eine Maus, wenn sie eine Hostie ver-

---

1) Ibid. qu. 80 art. 12. Er sagt zwar: multarum ecclesiarum usus est, in quibus populo communicanti datur corpus Christi sumendum, non autem sanguis. Aber gleich darnach heißt es in der conclusio: quum ad sacerdotem pertineat consecrare et perficere hoc sacramentum, cujus perfectio in utroque consistit, nullo modo corpus Christi sine sanguine sumere debet: aliis vero propter irreverentiae periculum solum Christi corpus ecclesiae quaedam exhibere prudenter consueverunt. Und: quia crevit multitudo populi christiani, in qua continentur senes et juvenes et parvuli, quorum quidam non sunt tantae discretionis, ut cautelam debitam circa usum hujus sacramenti adhibeant, ideo provide in quibusdam ecclesiis observatur, ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur. — 2) Ibid.: sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit.

3) Thomas erklärt darüber III qu. 76 art. 6: dicendum, quod corpus Christi remanet in hoc sacramento non solum in crastino, sed etiam in futuro, quousque species sacramentales manent; qu. 80 art. 3: corpus Christi in sacramento semper permanet, donec species sacramentales corrumpantur. Zur Erläuterung dafür qu. 77 art. 5 und 8.

zehrten, den Leib Christi äßen? Einige, wie Petrus Lombardus und Bonaventura, verneinten dieß. Andere, unter ihnen selbst Thomas [1]), glaubten, es bejahen zu müssen, wenn sie nur hinzufügten, das sei kein sacramentliches Genießen. Weit wichtiger aber waren die Folgen für das praktische Leben. Da der ganze Christus, hieß es, im Sacramente anwesend sei, so müsse man ihn dort auch verehren; und da seine Gegenwart bei den geweihten Elementen andauere, so müsse die Verehrung auch dann eintreten, wenn solche etwa außerhalb der Sacramentsfeier z. B. zu einem Kranken getragen würden. Cistereienser waren es, welche diesen neuen Gebrauch aufbrachten und verbreiteten, und der aus diesem Orden kommende Papst Urban IV. führte 1264 ein eigenes für die Verehrung der Hostie bestimmtes Fest ein, das am fünften Tage nach der Oktave des Pfingstfestes zu begehende Frohnleichnamsfest. Nach des Papstes Erklärung war es dabei abgesehen auf Bekämpfung der Ketzer (ad confundendam specialiter haereticorum perfidiam et insaniam) und auf Befestigung des katholischen Glaubens (ad corroborationem et exaltationem catholicae fidei). Den größten Vortheil davon hatte der die Kirche vertretende Priesterstand, als welcher allein die Macht besitze, solches Wunder der Wandelung zu vollbringen.

Am meisten Schwierigkeiten, und dieß ist das Vierte, machte den Scholastikern die Frage nach dem Verhältnisse des Leibes Christi im Abendmahl zu dem verklärten Leibe des Herrn im Himmel [2]). Sie lehrten nicht, wie einst Paschasius, daß der Leib Christi jedesmal im Sacramente durch Neuschöpfung entstehe; vielmehr gingen sie davon aus, daß der im Himmel seiende Leib Christi durch die Consecration ein im Sacrament gegenwärtiger werde. Die Schwierigkeit lag nun darin, daß sie die vollkommene Gleichheit des Leibes

[1]) Ibid. qu. 80 art. 3: dicendum, quod etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illae manent, h. e. quamdiu substantia panis maneret; sicut etiam si projiceretur in lutum. Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis corporis Christi, qui voluit a peccatoribus crucifigi absque diminutione suae dignitatis, praesertim quum mus aut canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales.

[2]) Vgl. oben S. 21.

des Herrn im Himmel und im Sacramente betonten. Es sei ein und derselbe; daran dürfe nicht gerüttelt werden. Und sodann darin, daß sie Christi Leib im Himmel als einen räumlich ausgedehnten und nach Weise des natürlichen Leibes auf einen bestimmten Ort beschränkten faßten, während er im Abendmahle allenthalben ausgetheilt werde und in jedem Theile der Hostie ganz, d. h. also ohne räumliche Ausdehnung gegenwärtig sein sollte. Sie mühten sich sehr ab, der Schwierigkeiten Herr zu werden; besonders von Occam an boten sie allen Scharfsinn auf, das gestellte Problem zu lösen. Der allgemeine Gegensatz von Realismus und Nominalismus machte sich auch hier, z. B. besonders in der Frage nach dem Wesen der quantitas, wieder geltend. Man unterschied verschiedene Arten des Gegenwärtigseins. Allein zu einem irgend befriedigenden Ergebnisse gelangte man nicht [1]). Bei dem damaligen Stande der Christologie konnte man in Lösung dieser Aufgabe nicht wirklich vorwärts kommen.

An die Eucharistie schloß sich

das Meßopfer. Es ist gezeigt, daß die Lehre von diesem in allem Wesentlichen sich bereits zur Zeit Gregor's d. Gr. ausgebildet hatte [2]). Für die Scholastik lag hier also keine sonderliche Aufgabe mehr vor und wir sehen die bedeutendsten Lehrer derselben über diesen Punkt als einen keiner großen Arbeit bedürftigen kurz hinweggehen. Sie lehrten einfach, daß beim Sacramente der Eucharistie eine sich immer wiederholende Opferung Christi stattfinde [3]).

---

1) Vgl. hierüber besonders Gabriel Biel, sacri canonis missae expositio, und neuerdings den Artikel „Transsubstantiation" von Steitz in Herzog's Real-Encyklopädie XVI, 302—358.

2) Vgl. dieses Werkes Bd. I S. 586 ff. — 3) Petr. Lomb. Sent. IV dist. 12: breviter dici potest, illud quod offertur et consecratur a sacerdote, vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis. Et semel Christus mortuus in cruce est ibique immolatus est in semetipso, quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius, quod factum est semel. — Ex his colligitur esse sacrificium et dici, quod agitur in altari, et Christum semel oblatum et quotidie offerri, sed aliter tunc, aliter nunc. Et etiam quae sit virtus hujus sacramenti ostenditur: remissio, scilicet peccatorum venialium, et perfectio virtutis. Dieß letztere wird im Folgenden weiter ausgeführt. Dazu

Zwar sei es kein blutiges Opfer, aber doch ein wirkliches, nicht ein bloses Erinnerungszeichen an das einst am Kreuze Geschehene. Nachdem durch die Consecration der Leib Christi auf dem Altare gegenwärtig geworden, vollziehe sich dort dasselbe wie vorher am Kreuze; es sei das gleiche Opfer und der gleiche Darbringer, denn in dem opfernden Priester handle Christus selbst. So könne man nur von einer verschiedenen Art der Darbringung reden. — Die Wirkung des sacramentlichen Opfers, so lehrte man weiter, bestehe in der stets neuen Zuwendung der durch das Kreuzesopfer von Christo den Menschen erworbenen Segnungen, vor Allem in Vergebung der täglichen Sünden. Eben das stete Sich Erneuern des Sündigens mache auch eine unaufhörliche Wiederholung des Opfers nöthig. Aber man beschränkte die Wirkung hierauf nicht, besonders nicht im wirklichen Leben, sondern zählte zu ihr auch die Abwehr von allerlei Schäden und Gefahren, leiblichen wie geistigen, und die Zuwendung von allerlei Hülfen und Vortheilen. Ganz besonders betrachtete man das Meßopfer auch als wirksam zur Unterstützung der im Fegfeuer befindlichen Seelen, denen ihre Pein dadurch gelindert und verkürzt werde. — Als Opfer erhielt die Sacramentsfeier durchaus den Charakter einer Leistung, eines guten Werkes, welches in den Stillmessen auch vom Priester allein vollbracht werden durfte. Es konnte nicht fehlen, daß neben der schon besprochenen Kelchentziehung diese Opfertheorie Ansehen und Macht des geistlichen Standes ungemein erhöhten. Indem der Priester als der allein dazu Befähigte in der Messe Leib und Blut des Herrn gegenwärtig machte und dann für die Gemeinde opferte, und indem er allein das Sacrament in seiner Vollständigkeit für Alle genoß, feierte der geistliche Aristokratismus in der Kirche seinen höchsten Triumph. Am sichtbarsten trat dieß hervor bei den immer mehr in

---

Thom. Summa III qu. 83 art. 1: tum quia hujus sacramenti celebratio imago quaedam est passionis Christi, tum etiam quia per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis, convenienter dicitur Christi immolatio. — Sacerdos gerit imaginem Christi, in cujus persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum. Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia. Auch hier noch eine gewisse Unbestimmtheit des Ausdruckes.

Uebung kommenden Privatmessen. In ihnen erreichte die hier eingetretene Entartung ihren höchsten Gipfel.

Daß diese kirchliche Anschauung vom Sacramente des Abendmahls im ganzen Mittelalter unbestritten geherrscht habe, kann man nicht sagen. Die über sie in der ersten Zeit geführten Kämpfe sind schon erwähnt worden. Auch späterhin mögen bei manchem der Theologen der Schule die Zweifel, welche sie erwähnen, im Herzen selbst Wurzel geschlagen haben. Man meint dieß mitunter aus ihren Worten herauszufühlen. So war besonders die Lehre von der Verwandelung etwas, um das auch spätere Theologen wohl noch herumzukommen suchten. Aber im Allgemeinen unterdrückten sie solche Zweifel als ihre eigenen und fügten sich im Gehorsam der kirchlichen Autorität. Anders die Sekten. Bei ihnen ward der Widerspruch gegen diese Verkehrung des Sacraments und die damit im Zusammenhang stehende falsche Erhebung des Priesterthums immer lauter und es half nichts, daß, um die insania et perfidia der Ketzer zu dämpfen, die Kirche ihre Sacramentsfeier mit immer größerem äußern Pompe ausstattete. Sie ließen sich nicht zum Schweigen bringen. Aber ihr Widerspruch war vielfach ein nicht gesunder. Einige von ihnen gingen soweit, das Sacrament völlig zu verwerfen. Die meisten entleerten es doch zu sehr, indem sie es zu einer blosen Erinnerungsfeier herabsetzten und von sacramentlicher Gnadenmittheilung nichts wissen wollten.

Von dieser Seite her konnte die in die Irre gerathene Abendmahlslehre nicht wohl wieder in die rechte Richtung zurückgebracht werden.

3) Die Buße. Besonders tief prägte sich der Einfluß der semipelagianisch-hierarchischen Principien, welche die Kirche des Mittelalters beherrschten, in dem Sacrament der Buße aus. Und eben dieß war es dann auch, mittelst dessen der Irrthum in das Innerste des Volkslebens eindrang und es mehr und mehr vergiftete. Was die mittelalterliche Kirche als sacramentum poenitentiae aufstellte, war etwas ganz Anderes, als was man in der alten Zeit unter Buße (*μετάνοια*) verstand. Damals hatte man zwischen innerlicher und äußerlicher Buße unterschieden und den Gegenstand

der gemeindlichen Disciplin bildeten die offenkundigen Sünden, die in der Gemeinde Anstoß gegeben hatten. Bei heimlichen Vergehungen blieb es dem Betreffenden überlassen, ob er die äußere Kirchenbuße leisten wollte oder nicht. Im Abendlande hingegen, und hieran knüpfte die weitere falsche Entwicklung an, forderte man schon ziemlich früh für alle schwereren Sünden eine Bußleistung als satisfactio und medicina; ohne solche solle die Sünde nicht vergeben werden. Doch verlangte man im Allgemeinen kein öffentliches Bekenntniß mehr. Diese Forderung würde zu Viele ganz zurückschrecken. So ward wohl der Umfang der Bußzucht allmählig sehr erweitert; dagegen nahm der Ernst derselben sehr ab. Die ganze Einrichtung ward mehr und mehr ein Mittel, die Masse des Christenvolkes äußerlich in Ordnung und Gehorsam zu erhalten; aber zur wahren sittlichen Förderung des Einzelnen diente sie nicht. In den bischöflichen Sendgerichten, die zu Anfang des Mittelalters wenigstens in den germanischen Landschaften die kirchliche Disciplin handhabten, zeigte sich die Veräußerlichung aufs Deutlichste. Das dabei beobachtete Verfahren war das eines kirchenpolizeilichen Sittengerichtes. Die frühere Strenge in den auferlegten Bußleistungen beizubehalten, war dabei nicht mehr möglich. So stieg man denn in seinen Forderungen herab. Man verkürzte die Bußzeiten und ersetzte schwerere Bußwerke durch leichtere, ja begann auch diese in Geldeswerth umzuwandeln. Dem Christenvolke, welches in seinen von den Priestern ihm auferlegten Leistungen die Hauptsache zur Vergebung sah und sich dadurch für gedeckt hielt, ward das Sündigen bequem gemacht.

In der Praxis entstanden die Entartungen, die Schule aber hat sie dann gerechtfertigt und systematisirt. Für die mittelalterliche Theologie zerfiel die Buße als Sacrament in drei Theile, die contritio oder compunctio cordis, confessio oris und satisfactio operis. Nöthig aber sei dieß Sacrament allen getauften Christen, die nach der Taufe wieder in Todsünden gerathen seien und sich dadurch von Gott entfernt hätten. Für sie sei es, wie schon Hieronymus gesagt habe, die secunda tabula post naufragium. Nur durch die Sacramente vermöge der rückfällig gewordene Christ wieder in den Stand der justificatio zu gelangen. — Die contritio cordis ward vorangestellt und auch immer für nothwendig erklärt, aber die

Theologie beschäftigte sich am wenigsten mit ihr und für die Wirklichkeit des Lebens trat sie gar hinter den beiden andern Theilen an Bedeutung zurück. In ihr lag der eigentliche Ernst und der Werth des Ganzen; aber den schwächte man ab. Die contritio ward bestimmt als dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi [1]), und man unterschied von ihr die attritio [2]) als einen geringeren Grad, der für die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott noch nicht genüge, ein ähnliches Verhältniß, wie das von fides informis zur fides formata [3]). So lehrte man denn wohl, und besonders später ward dieß immer allgemeiner, daß wenn der Mensch mit der attritio sich von der Sünde abgewandt und Gott zugekehrt habe, dieser den noch vorhandenen Mangel durch die Gnade ergänze, die er im Sacrament der poenitentia ertheile. Damit werde die attritio zur contritio und diese sei nun etwas Verdienstliches [4]). — Die confessio ist zunächst vor Gott abzulegen, aber das allein genügt noch nicht. Für den Sünder ist auch die Beichte vor dem Priester und zwar dem sacerdos proprius, unter dessen Jurisdiktion er steht, durchaus nothwendig. Denn Christus hat die Vertheilung seiner Gnaden eben dem Priester anvertraut [5]), und daher ist es für das Sacrament unzureichend, wenn man nur irgend einem Laien beichtet. Der Priester aber, der hier die Stelle eines erforschenden Richters einnimmt, kann nicht vergeben und kann nicht büßen lassen, was er nicht erkannt hat [6]). Daher ist der Sünder gehalten, ihm alle

1) Thomas, Summa Supplem qu. 1 art. 1. — 2) Ibid. qu. 1 art. 2: attritio dicit accessum ad perfectam contritionem. Unde in corporalibus dicuntur attrita, quae aliquo modo diminuta sunt, sed non adhuc perfecte sunt comminuta; sed contrita dicuntur, quando omnes partes tritae sunt simul per divisionem ad minima. Et ideo significat attritio in spiritualibus quandam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam. — 3) Ibid. art. 3: differt contritio ab attritione sicut formatum ab informi. — 4) Ibid. art. 2: contritio est actus quidam meritorius; vgl. qu. 4 art. 3. — 5) Ibid. qu. 7 art. 1: quum solus sacerdos ministerium habeat super Christi corpus, illi soli facienda est sacramentalis confessio. — 6) Ibid. qu. 6 art. 1: quum non possit poenitentiae sacramentum alicui in remedium adhiberi, nisi peccatum cognoscatur, eo quod incognitum curari non possit: sacramentalis confessio de necessitate salutis ejus est, qui in peccatum actuale mortale cecidit.

Todsünden, denn nur um diese handelt es sich im Sacramente, und zwar alle diese Sünden mit ihren nähern Umständen, die für die Beurtheilung maßgebend sein können, zu bekennen. Erst wenn diese Beichte, die wieder als ein verdienstliches Thun bezeichnet wird [1]), abgelegt ist, folgt die richterliche Freisprechung. Durch diesen Beichtzwang, den das vierte Lateranconcil näher dahin bestimmte, daß jeder erwachsene Christ gehalten sein solle, mindestens einmal im Jahre seinem ihm vorgesetzten Priester zu beichten, gewann die Geistlichkeit eine ganz ungemessene Macht über das Christenvolk. Alles ward vor ihrem Auge aufgedeckt, auf Alles konnte sie in Folge davon Einfluß gewinnen; die Gewissen aber wurden verwirrt. Denn von allem Schlimmeren, von schnöden Mißbräuchen ganz abgesehen, die einfache Handhabung des von der Kirche Befohlenen bestärkte die Christen in dem Wahne, daß auch dieß ihr Thun etwas Sonderliches vor Gott sei. — Am Uebelsten stand es mit dem dritten Theile, der satisfactio operis. Es war feste Lehre, daß die in der Absolution ausgesprochene Vergebung der Sünde zwar von der ewigen Schuld befreie, nicht aber auch von den zeitlichen Strafen [2]). In der Todsünde finde sich nämlich ein Doppeltes: Abwendung von Gott, dem höchsten Gute, und eine ungehörige Hinwendung zu einem geringeren, vergänglichen Gute. Jenes Sichabkehren ziehe ewige Strafe nach sich, dieß Sichzuwenden eine andere Strafe. Es sei nur gerecht, daß, wer seinem Willen zuviel nachgegeben habe, nun auch gegen seinen Willen etwas leiden müsse. Durch die Gnadenmittheilung werde die Abkehr der Seele von Gott beseitigt und die Schuld vergeben, die ewige Strafe aufgehoben. Aber die zeitliche Strafe sei vom Menschen abzubüßen, auch schon wegen der noch bleibenden reliquiae peccati: dicitur culpa mortalis remitti, quod per gratiam tollitur aversio mentis a Deo simul cum reatu poenae aeternae; remanet tamen illud, quod est materiale, scilicet inordinata conversio ad bonum creatum, pro qua debetur reatus poenae temporalis. Denkbar sei es, daß contritio und confessio einen solchen Grad der Vollkommenheit erreichten, daß Gott um deswillen von allen Strafen befreie [3]); aber

[1]) Ibid. qu. 7 art. 2 mit Berufung auf den Lombarden: confessio est meritoria. — [2]) Vgl. hierüber besonders Thomas Summa III qu. 86 art. 4. 5. — [3]) Ibid. Supplem. qu. 5 art. 2.

wer könne dieß von sich wissen? wer dürfe darauf vertrauen? Sicherer sei es jedenfalls, des von Gott geordneten Mittels sich zu bedienen und sich denjenigen Strafen zu unterziehen, welche der Priester mit Rücksicht auf die ihm gebeichteten Sünden auferlege. Erst, wenn man alle diese opera satisfactoria [1]), die vornehmlich in Gebeten, Fasten und Almosen bestanden, vollbracht habe, sei man fähig, ins ewige Leben einzugehen. Wer vorher sterbe, müsse die härteren Leiden des ignis purgatorius durchmachen [2]). Das Volk wandte sich begreiflicher Weise dem naheliegenden Wahne zu, daß es durch solche Leistungen, die einerseits den Strafcharakter tragen sollten, andererseits aber auch wieder als gute Werke bezeichnet wurden, selbst seine Sünden gut mache und somit deswegen Vergebung derselben erwarten könne. Die so willkürlich erfundene Lehre wirkte in hohem Maße verführend und sittlich verderbend. Und an diesem Punkte setzte nun die größte Ausartung, das Ablaßunwesen, ein.

Schon lange war es üblich geworden, daß man auferlegte Leistungen mit andern bequemeren vertauschte, ja man war so weit gegangen, für Leistungen auch zu einem frommen Zwecke gespendete Geldgaben als satisfactio anzunehmen. So gewährte man den Gläubigen einen Nachlaß oder Ablaß (indulgentiae). Und diesen dehnten die Päpste auch wohl auf die im Fegfeuer befindlichen Seelen aus, nur mit der Bemerkung, daß hier die kirchliche Gewalt nicht mit richterlichem Spruche (per modum judiciariae absolutionis) erlassen könne, sondern nur fürbittweise (per modum suffragii). Bedingung war, daß Anverwandte oder andere im Leben Stehende die dafür nöthigen Leistungen übernahmen. In großartigem Maßstabe kam solches zur Anwendung, als die Päpste anfingen, für die

[1]) Warum sie so genannt werden können, vgl. bei Thomas Supplem qu. 13. — [2]) Der Lombarde bemerkt IV dist. 20 in Bezug auf die, qui in fine poenitent und qui hic poenitentiam non complent: si tanta fuerit cordis contritio et delicti exprobratio, ut sufficiat ad puniendum peccatum, liberi ab aliis poenis transeunt ad vitam, etsi inexpleta fuerit poenitentia, quia perfecte poenituerunt et ingemuerunt corde. Qui vero non ad eo conteruntur corde et ingemiscunt pro peccato, si ante expletionem poenitentiae discesserint, ignem purgatorium sentient et gravius punientur, quam si hic implessent poenitentiam. Dazu Thomas in sentent. IV dist. 21 qu. 1.

Theilnahme an den Kreuzzügen oder den Kriegen gegen die Ketzer oder für Wallfahrten nach Rom in den sogenannten Jubiläumsjahren vollsten Erlaß aller Sündenstrafen (plenissimam omnium veniam peccatorum) und zwar auch diesen für die im Fegfeuer Gepeinigten zu bewilligen. Das Unwesen stand in vollster Blüthe. Und die Scholastik ließ es nun auch hier nicht an sich fehlen, als es galt, den schnöden Mißbrauch zu rechtfertigen. Schon Alexander von Hales schien die rechte Begründung des Ablasses gefunden zu haben, als er erklärte, derselbe werde aus dem durch die überschüssigen Verdienste Christi und seiner Heiligen gesammelten Kirchenschatze gespendet (indulgentiae et relaxationes fiunt de supererogationibus membrorum Christi et maxime supererogationibus meritorum Christi, quae sunt thesaurus spiritualis ecclesiae). Das Abschließende aber vollbrachte wieder Thomas, der sich besonders bemühte, die Wirkung des Ablasses auf die im Fegfeuer Befindlichen zu beweisen. Es gibt Viele, lehrte er [1]), die an Strafwerken mehr geleistet haben als sie für sich brauchten; Andere haben an unverschuldeten Leiden mehr ertragen, als zu ihrer eignen Reinigung nöthig war. Schon die Menge dieser Verdienste ist so groß, daß sie die Strafschulden der jeweilig Lebenden übersteigt. Dazu kommt noch die Unendlichkeit des Verdienstes Christi, dessen Fülle durch die Spendung der sacramentlichen Gnaden nie ausgeschöpft wird. Solches Verdienst nun kann nicht unvergolten, nicht

[1]) Summa III Supplem. qu. 25 art. 1: ratio quare valere possint (indulgentiae), est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum: et multi etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari, si eis deberetur: quorum meritorum tanta est copia, quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt: et praecipue propter meritum Christi, quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam sacramentorum. Dictum est autem, quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto, qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt, alias absque omni indulgentia consequeretur remissionem, sed communiter pro tota ecclesia. Et sic praedicta merita sunt communia totius ecclesiae. Ea autem, quae sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium ejus, qui multitudini praeest.

unverwendet bleiben und es ist ja möglich, daß Einer für Andere Genugthuung leisten kann. Da die Heiligen aber bei ihrem Mehrleisten nicht an einen bestimmten Einzelnen dachten, dem ihr Ueberschuß zu Gute kommen sollte, so gehört dieser der Kirche, dem mystischen Leibe Christi, welches Leibes Glieder auch sie waren. Und aus demselben Grunde gehören der Kirche auch die Verdienste Christi, des Hauptes seines Leibes. So hat sich ein unendlicher Schatz gesammelt, welcher der Gesammtheit der Christen gehört und aus welchem dem Einzelnen nach Bedürfniß von demjenigen ausgetheilt wird, der an der Spitze der Gesammtheit steht, vom Papste [1]). Durch eine solche Begründung schienen alle berechtigten Zweifel zurückgewiesen zu sein und ihre vornehmste Bedeutung erlangte diese Theorie dadurch, daß sie die Vollgewalt zur Ablaßertheilung allein dem Papste überwies und den Bischöfen nur soviel zugestand, als der Papst ihnen anvertraut habe. Die Ablaßlehre des Thomas leistete dem Selbstrechtfertigungsbestreben der großen Masse wie den Herrschaftsgelüsten und der Geldgier der römischen Päpste in gleicher Weise mächtigen Vorschub. Es ist nicht zu verwundern, daß sie 1349 vom Papste Clemens VI. in ihren Grundzügen ausdrücklich und feierlich bestätigt und somit zur Kirchenlehre erhoben ward.

In der Schmach des Ablaßwesens erreichte die Verirrung der mittelalterlichen Kirche und ihrer Theologie in der Lehre von der Heilsaneignung den Höhepunkt.

4) In Bezug auf die Priesterweihe, die Ehe und die letzte Oelung, die ja auch als Sacramente gerechnet wurden, hat die Scholastik nichts Wesentliches hinzugefügt. Die sie betreffenden Irrthümer waren längst in der Kirche vorhanden. Es handelte sich hier für die mittelalterliche Theologie nicht um Weiterbildung, sondern nur hie und da um schärfere und genauere Bestimmungen.

---

[1]) Ibid. qu. 26 art. 3: Solus Papa ob plenitudinem pontificalis potestatis, quam habet, plenarias indulgentias pro libito suae voluntatis legitima tamen existente causa facere potest: caeteri autem episcopi, quantum sibi a Papa taxatum fuerit. Dazu in sentent. IV dist. 20 qu. 1 art. 4—5.

V. Die Lehre von der Kirche.

Bereits in den ersten Jahrhunderten war man von dem biblischen Kirchenbegriffe wesentlich abgewichen, indem man den anstaltlichen Charakter als das Maßgebende in den Vordergrund rückte, und es dagegen zurücktreten ließ, daß sie zuerst Gemeinde der an Christum Glaubenden ist; indem man ferner den Klerus als einen besondern höheren Stand über die Gemeinde erhob; und indem man endlich den Episkopat als einen von Gott gestifteten hinstellte, welchem die Regierung der Kirche anbefohlen sei, in welchem die Einheit derselben dargestellt und erhalten werde [1]). Die Verfassung war eine durchaus hierarchische geworden und diese Entwicklung strebte naturgemäß weiter zur Ausbildung eines Primates, dessen Sitz nach der Lage der Dinge kein anderer als Rom sein konnte. Der Zustand der während der nächsten Jahrhunderte in die Kirche eintretenden Völker und die in der ganzen Christenheit zunehmende Gesetzlichkeit förderten diese Entwicklung in hohem Maße, denn nach beiden Richtungen war eine zügelnde und anordnende Autorität nöthig und die suchte und fand man im Priesterstande, im Episkopate, in Rom. Die Macht der Hierarchie in allen ihren Stufen bis zum römischen Bischofe hinauf wuchs durch das, was man in der Wirklichkeit des Lebens von ihr verlangte, was sie zu leisten suchte und was sie in Folge dessen immer mehr als ihr Recht beanspruchte. Und eben diese Fortbewegung war die entscheidende. Wohl blieben in der Theorie die Meisten derer, die sich über den Begriff der Kirche äußerten, zunächst etwa bei dem stehen, was einst Cyprian gelehrt hatte [2]); sie faßten die Kirche als die Gesammtheit der Gläubigen, d. h. hier, der den christlichen Glauben Bekennenden und unter dem Gesammtepiskopat Geeinigten, in der auch die Laienschaft neben dem Klerus ihr Recht und ihre Geltung habe. Aber in der Wirklichkeit war es doch mit diesem Rechte, mit dieser Geltung übel genug bestellt. Der Klerus stand da als der eigentliche Kern der Gemeinde, durch den diese überall erst etwas werde, durch dessen

---

[1]) Vgl. dieses Werkes Bd. I S. 559 ff. — [2]) Vgl. die sehr fleißige Zusammenstellung von J. Langen, das Vaticanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältniß zum neuen Testament und der exegetischen Ueberlieferung. Thl. II.

Vermittlung allein ihr alles Gute zufließe und dem sie daher auch schlechthin zur Unterordnung und zum Gehorsam verpflichtet sei. Und wie nun der Unterschied zwischen Laienstand und Priesterthum schärfer ward als in der alten Zeit, so auch innerhalb des Klerus der Unterschied zwischen Priester und Bischof, zwischen den Bischöfen und dem römischen Papste. Was das letzte Verhältniß betrifft, so herrschte zwar noch in den weitesten Kreisen die alte Anschauung, daß alle Bischöfe als Nachfolger der Apostel in allem Wesentlichen gleichen Rechtes und gleicher Stellung seien und daß dem römischen Bischofe als dem Nachfolger Petri, in welchem die Einheit des Gesammtepiskopates zur persönlichen Darstellung gelange, nur ein Ehrenvorrang zukomme. Aber neben dieser Theorie rang sich seit Anfang des Mittelalters eine andere von Rom aus sehr unterstützte empor, welche das Verhältniß ganz umkehrte und den Papst zum ersten und alleinigen Inhaber aller Macht und alles Rechtes erhob. Und sie gewann von Jahrhundert zu Jahrhundert an Boden.

Bei allen Christen, soweit sie nicht in den Sekten vom Ganzen sich losgelöst hatten, galt als anerkannt, daß die Priesterschaft von Gott als Heilsvermittlerin für die Gemeinde bestellt sei. Die Priester wurden als die eigentlichen Spender der sacramentlichen Gnaden angesehen; ohne sie sei eine Versöhnung mit Gott nicht möglich. Sie saßen in der Beichte an Christi Statt zu Gericht, sie erließen und behielten die Sünden als die ausschließlichen Träger der Schlüsselgewalt, sie legten die Büßungen auf, die Bedingung der vollen Rückkehr zur Gemeinschaft mit Gott. Sie allein waren fähig, das Meßopfer darzubringen, wodurch der Segen des Kreuzesopfers tagtäglich der Gemeinde zugewendet und ihr für die leichteren Sünden Vergebung erwirkt werden sollte. Die Gemeinde war für die Befriedigung ihres Heilsbedürfnisses ganz von der Priesterschaft abhängig gemacht, sie war aus ihrer unmittelbaren Stellung zu Christo, ihrem Heilande, herausgedrängt, ihrer Freiheit beraubt, sie war geknechtet.

Ebenso war es allgemein anerkannt, daß allein der Priesterstand und in ihm wieder vornehmlich das Bisthum als Inhaber des den Aposteln verliehenen Geistes Interpret der Offenbarung und des göttlichen Heilswillens sei. Der Episkopat galt als der sichere Bewahrer der reinen kirchlichen Ueberlieferung, und

da man der Kirche Irrthumslosigkeit beilegte, so mußte es dazu kommen, daß man allmählig diese auch dem Gesammtepiskopat als dem Vertreter der Kirche zuschrieb [1]). Die Ueberlieferung aber, erklärte man, als welche von dem der Kirche innewohnenden heiligen Geiste stamme, habe gleiche Autorität wie die heilige Schrift. Das durch sie Festgesetzte, von ihr Abzuleitende sei auch als Ausdruck des göttlichen Willens zu fassen. So sahen die Christen wieder für die Erkenntniß der christlichen Wahrheit, die ihr Leben bestimmen solle, sich an die Hierarchie gewiesen. Bei ihr sollten sie erfahren, was die Kirche glaube und lehre und gebiete. Die Hierarchie war Herrin auch über den Glauben der Gemeinde. Was man an Rechten und an Autorität der Kirche beilegte, das ward auf die Hierarchie bezogen. Sie galt für die Kirche [2]).

Ueber das Bisherige stimmte man so ziemlich überein, aber über ein Weiteres erhob sich Streit. Es ist bekannt, daß das Papstthum, welches Alle als zum Bestande der Kirche nothwendig ansahen, gerade seit Beginn des Mittelalters mit Erfolg über die ihm allgemein zuerkannte Stellung hinausstrebte. Dieß Streben bethätigte sich in den kirchenpolitischen und Verfassungs-Kämpfen und das Erreichte und zu Erreichende kam zum Ausdrucke in den päpstlichen Erlassen und den hierdurch sehr beeinflußten kirchlichen Rechtsbüchern [3]). Die Theologie blieb davon zunächst noch unberührt. Der Lombarde handelte in seinem für die Scholastik grundlegenden

---

1) Langen a. a. O. II S. 116 bezeugt besonders nachdrücklich diese Allmähligkeit. Er sagt: „es ist uns bei der Lektüre der mittelalterlichen Literatur bis zum 13. Jahrh. keine einzige Stelle aufgestoßen, an welcher die Worte Matth. 28, 20 bestimmt und ausschließlich auf den Episkopat bezogen würden". Dagegen ebend. III, 93: „bezüglich der folgenden Jahrhunderte läßt sich dasselbe nicht behaupten". — 2) Langen a. a. O. III, 87: „Was in alter Zeit völlig unerhört war, daß man unter Kirche die Hierarchie verstand, finden wir im spätern Mittelalter nicht selten". Der Erste unter den Schriftstellern, der dieß that, war wieder Thomas, a. a. O. III, 98. Sollte der es aber wohl so ohne Weiteres gekonnt haben, wenn nicht die Sache in der Wirklichkeit des Lebens längst wäre vorhanden gewesen?

3) So auch Langen a. a. O. III, 4: „Die Lehre von der Kirche, wie sie fortan ausgebildet wurde, wurzelte nicht in der heil. Schrift, nicht in den Vätern und alten Concilien; sie war aus der Macht der Thatsachen hervorgewachsen, gestützt durch Fälschungen, vertheidigt vorzugsweise durch Canonisten mit juristischen und durch Scholastiker mit speculativen Gründen".

Werk vom Papstthume nicht. Aber gerade in der Blüthezeit der Scholastik ward dieß anders. Die herrschende Theologie nahm Sätze auf, in welchen über die päpstliche Gewalt ganz im curialistischen Sinne geredet ward, und von da an hat gerade die Scholastik sehr wesentlich dazu beigetragen, die Lehre von der päpstlichen Allgewalt in immer weiteren Kreisen zu befestigen. Es war Thomas von Aquin, mit dem diese Wendung eintrat, und er selbst vollzog sie, ohne nur anzudeuten, daß er damit etwas Neues, erst zu Beweisendes ausspreche, verführt durch gefälschte Urkunden aus älterer Zeit, die man ihm, dem des Griechischen Unkundigen, als ächte darbot [1]). Verführt half er dazu, den Irrthum zu stärken und zu befestigen, und daß er dieß that, hat ihm in besonderem Maße die Anerkennung der Päpste und damit auch der spätern römischen Kirche erworben.

Thomas lehrte: der Papst ist der von Gott bestellte Statthalter Christi, das Haupt der Gesammtkirche (summus pontifex est caput totius ecclesiae) [2]). Er hat die Fülle der geistlichen Gewalt (plenitudo potestatis super res ecclesiasticas) und die Sorge für die ganze Kirche (Papa habet curam universalis ecclesiae) [3]); er ist der Bischof der Kirche und hat in der Kirche dieselbe Stellung, wie der König in seinem Reiche; die übrigen Bischöfe sind nur die von ihm berufenen Theilnehmer an seiner Sorge, sind seine Gehülfen [4]). Die Regelung aller allgemeinen Angelegenheiten der Kirche steht ihm zu, so z. B. die Berufung eines allgemeinen Concils, ja auch die Aufstellung eines neuen Glaubensbekenntnisses. Er ist der irrthumslose Bewahrer des Glaubens, der auch bei Zweifeln die untrügliche Entscheidung gibt und so die Einheit des Glaubens in der

---

1) Vgl. hierüber aus neuester Zeit Langen a. a. O. III, 99 ff. Er macht darauf aufmerksam, daß bei Thomas auch die aristotelische Lehre, die Monarchie sei die verhältnißmäßig beste Regierungsform, von Einfluß war.

2) Summa II, 2 qu. 1 art. 10. Contra errores Graecorum fol. 8b. — 3) Ibid. II, 2 qu. 89 art. 9. — 4) In Sentent. IV dist. 20 qu. 1 art. 4 solutio 3: Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis quasi rex in regno, sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis quasi judices singulis civitatibus praepositi. — Ibid. II dist. 44 qu. 2 in fine: ab ipso Papa gradus dignitatum diversi in ecclesia et disponuntur et ordinantur, unde ejus potestas est quoddam ecclesiae fundamentum, ut patet Matth. 16.

Kirche schirmt. Denn auch ihm gilt es, was der Herr Luc. 22, 32 zum Petrus gesagt hat[1]. Der Papst ist der Herrscher in der Kirche, dem darum Alle zu gehorchen und sich zu fügen haben. Wer von dem durch die kirchliche, also in höchster Instanz durch seine Autorität[2]) ausgesprochenen Glauben abweicht, ist ein Ketzer und muß bestraft werden. Selbst Fürsten, wenn sie abfallen, hat er deshalb durch Absetzung zu züchtigen und die Unterthanen ihres Eides zu entbinden[3]. Ja auch im Weltlichen steht er über ihnen als Statthalter Christi und Beherrscher des höheren geistlichen Reiches[4].

Dieß trug Thomas als etwas Selbstverständliches, von jeher in der Kirche Geglaubtes vor, und eben dadurch schuf er ihm mehr Glauben. Am meisten aber thaten auch ferner die Päpste selbst für diese Theorie. Nach ihr handelten sie, wo sie irgend die Macht dazu hatten; sie sprach aus allen ihren Erlassen. Am schroffsten geschah dieß bekanntlich in jener berüchtigten Bulle Unam sanctam, die Bonifacius VIII. im J. 1302 erließ. Sie faßte die von den frühern Vertretern des Curialsystemes, besonders auch die von Thomas aufgestellten Sätze scharf zusammen. Die christliche Kirche,

---

1) Summa II, 2 qu. 1 art. 10: ad illius autoritatem pertinet editio novi symboli, ad cujus autoritatem pertinet finaliter determinare ea, quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad autoritatem summi pontificis, ad quem majores et difficiliores ecclesiae quaestiones referuntur. — Unde et Dominus Luc. 22, 32 Petro dicit, quem summum pontificem constituit: ego pro te rogavi Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius ecclesiae, secundum illud 1 Cor. 1, 10: id ipsum dicatis omnes et non sint in vobis schismata. Quod servari non potest, nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum, qui toti ecclesiae praeest, ut sic ejus sententia a tota ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam autoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia, quae pertinent ad totam ecclesiam, ut congregare synodum generalem et alia hujusmodi. Dazu Quodlib. IX art. 16 zur Begründung der Infallibilität. Und Contra errores Graecorum am Schlusse des Werkes fol. 9a: ostenditur, quod subesse romano pontifici sit de necessitate salutis. — 2) Ibid. II, 2 qu. 11 art. 2: autoritas ecclesiae universalis principaliter residet in summo pontifice. — 3) Ibid. II, 2 qu. 12 art. 2. — 4) Ibid. II, 2 qu. 67 art. 1; cf. qu. 64 art. 4. — In Sent. II dist. 44 qu. 2: Papa utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis.

lehrte sie, ist eine einige, und wie sie nur Ein Leib ist, so hat sie auch nur Ein Haupt, nämlich Christum und seinen Statthalter, d. i. Petrum und dessen Nachfolger. Alle, die zur Heerde Christi gehören, sind auch diesem Einen Hirten unterworfen. Die Kirche hat wie Christus zwei Schwerter, das geistliche und das weltliche; jenes führt sie selbst, dieß ist zu ihrem Besten auf ihren Wink von den Weltlichen zu führen. Auch ist dieses nach göttlicher Stiftung jenem untergeordnet. Die weltliche Gewalt muß sich von der geistlichen als einer göttlichen Autorität anweisen, ja richten lassen. Wer dieser Widerstand leistet, der widersteht Gott selbst. Wer sich dem römischen Papste nicht unterwirft, der kann nicht selig werden [1]).

Bis zu so frevelhaften Sätzen verstieg sich diejenige Richtung, welche die Alleinherrschaft des Papstes erstrebte. Sie war noch nicht zum Siege hindurchgedrungen. Es gab noch immer Viele, die sie bekämpften. Besonders diejenigen, die selbst noch im Besitze einer Macht waren, wollten nichts von ihr wissen. Aber bei der großen Masse des Volkes fand diese Lehre doch immer mehr Eingang. Es sprach für sie die Folgerichtigkeit, denn die herrschenden, auch von den Gegnern getheilten, Anschauungen über die Kirche und den Priesterstand drängten auf sie hin. Sie ward getragen von dem Autoritätsbedürfniß des seiner christlichen Freiheit beraubten, zur Werkgerechtigkeit verleiteten Christenvolkes.

In der Lehre von der Heilsaneignung und der von der Kirche zeigte sich in der mittelalterlichen Kirche eine nicht unbedeutende Weiterbildung; aber dieß war kein gesunder Fortschritt; es war eine Verirrung, eine Verbildung, die der Kirche zum großen Schaden gereichte und das Heil der einzelnen Christen gefährdete. So war, ehe man weiter kommen konnte, vor Allem eine Umkehr nöthig, — Umkehr von den Wegen des Irrthums und Rückkehr zu der reinen Quelle christlicher Lehre, um dann mit von dort geschöpften neuen Lebenskräften zu tieferer Erkenntniß des Heiles fortzuschreiten. Dieß geschah in der Reformation.]

---

[1]) Si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spiritali; sed si deviat spiritalis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit judicari. — Porro subesse romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.

Dritte Hauptperiode.

Die deutsche Reformation bis zur Concordienformel.

1517—1580.

Die deutsche Reformation.

Die Nothwendigkeit einer Reformation lag in dem tiefen Verfall des christlichen Glaubens und Lebens am Ende des Mittelalters wie wir ihn dargelegt haben. Zwar hatte der altkirchliche Lehrbegriff seine Geltung nicht verloren, **in thesi** galten selbst die Augustinischen Bestimmungen über Sünde und Gnade noch immer als kirchliche Dogmen, aber unter den Einflüssen des Hierarchismus und Semipelagianismus war ihr wahrer Sinn theils verkannt und entstellt, theils geradezu in's Gegentheil verkehrt worden. Vornehmlich war (auf die Lehre hin angesehen) das Verderben in diejenigen Seiten der christlichen Wahrheit eingedrungen, die zuvor noch nicht symbolisch fixirt worden waren, in die Lehre von der Aneignung des Heils, von der Rechtfertigung, vom Glauben, von der Heiligung, von der Wirkungsweise der Sakramente. Die ganze evangelische Heilsordnung war gründlich depravirt, die Bedeutung der alleinigen Mittlerschaft Christi dem Volke fast ganz aus den Augen gerückt, der Zugang zur freien Gnade Gottes auf der einen Seite durch die lange Reihe zahlloser kirchlich sanctionirter Mittler und Fürsprecher (Maria und die Heiligen), die man dazwischen gestellt hatte, andererseits durch die scholastischen Doctrinen von dem **meritum**, den Satisfactionen, dem Ablaß u. s. w. verdunkelt und verbaut, durch die Stellung, die sich die Geistlichkeit als Vertreterin der Kirche angemaßt hatte, geradezu verschlossen. Denn diese hatte sich selbst, wie wir sahen, zur Herrin über den Glauben der Gemeinde und zur legitimen Heilsvermittlerin an Christi Statt erhoben, die Zugehörigkeit zu Christus an den Anschluß an ihre sichtbare

Institution, an den Gehorsam gegen ihre Autorität und an die von ihr vorgeschriebenen Leistungen gebunden. Das Christenthum war zu einer nova lex, die Kirche zu einer gesetzlichen Heilsanstalt entartet. Veräußerlicht, verstaatlicht, war sie aus einem Reich des Geistes zu einem Reiche von dieser Welt geworden. In der Praxis aber hatte das Verderben vornehmlich unter dem Klerus eine Höhe, die Unbekanntschaft mit der heil. Schrift ein Maß erreicht, welches edlere, christliche Gemüther empören mußte — denn auch an solchen fehlte es, wie in keiner Zeit, so auch am Ausgang des Mittelalters nicht; wovon hernach. — So können wir denn sagen: das alte Fundament der Kirche war geblieben, aber durch den neuen Ueberbau bis zur Unkenntlichkeit entstellt.

Deshalb hatte sich denn auch das Bedürfniß nach einer Reformation seit Jahrhunderten geregt. Alle besseren Glieder der Kirche hatten es empfunden und ausgesprochen, Universitäten, namentlich die Pariser, hatten sie gefordert, die großen Kirchenversammlungen zu Pisa, Costnitz und Basel hatten den Versuch gemacht, „eine Besserung an Haupt und Gliedern" durchzusetzen. Zahlreiche Sekten, die gegen das wuchernde Verderben reagirten, waren eine nach der andern hervorgebrochen. Die erneuerte Mystik hatte sich aus der herrschenden Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit des religiösen Gemüthes zurückgezogen. Eine neue Bildung, an der classischen Literatur genährt, die humanistische, hatte ihren Siegeslauf begonnen und den scholastischen Formalismus mit dem Untergang bedroht; eben jetzt hatte sie in Deutschland Eingang gefunden und angefangen, sich die Gunst aller geistreichen Köpfe zu gewinnen. Auch in der Volksliteratur regte sich ein frischer Freiheitsgeist, der mit Humor und Ironie die kirchlichen Zustände kritisirte. Dazu kommt dann noch eine Zahl einzelner Kreise und Männer, die auf Augustin und auf die heilige Schrift zurückgehend, von da aus eine Besserung anstrebten. Aber keine dieser Richtungen und Bestrebungen hatte gründlich und nachhaltig zu helfen vermocht.

Die großen kirchlichen Synoden hatten das Erstrebte nicht erreicht, weil sich ihre Maßnahmen doch nur auf das Verhältniß des Episcopates zum Primate (allgemeines Concil und Papst) und auf die Abstellung zahlreicher Miß- und Uebelstände in dem Klerus be-

schränkten, den eigentlichen Sitz des Verderbens aber, das Wesen des römischen Katholicismus, unangetastet ließen. Ueberdieß wurden ihre besten Beschlüsse durch die Machinationen der Päpste alsbald wieder theils elidirt, theils in Vergessenheit gebracht. Ein Jahrhundert später waren ihre Nachwirkungen wie verschwunden. Nur in der Erinnerung der Völker blieben sie zurück. Das Lateranconcil, das 1512 an die Stelle des Pisanischen berufen worden, zeigte sich voll derartiger Observanz gegen Rom. Die Päpste lenkten wieder ganz in die alten Bahnen ein, und wenn sie auch auf die Durchführung ihrer politischen Ansprüche verzichten mußten, als Inhaber der gesammten geistlichen Machtfülle in der Kirche blieben sie in unbestrittenem Ansehen. In Leo X. umgab sich der römische Stuhl durch die Gunst, die er der neuaufblühenden Literatur und Kunst zuwandte, mit neuem Glanz [1]).

Auch die außerkirchlichen Sekten brachten und vermochten keine radikale Erneuerung. Die weitaus edelste derselben, die romanischen Waldenser hatten, durch das Studium der heil. Schrift angeregt, die Predigt des einfachen Evangeliums an die Armen sich zur Lebensaufgabe gemacht (pauperes de Lugduno), und von da aus den Gedanken des allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen (im Gegensatz zu der katholischen Amtslehre) in die Mitte gestellt. Was sie wollten, war ursprünglich nichts Anderes, als ein heiliges, apostolisches Leben nach der Schrift, um deren Kenntniß und Verbreitung sie sich auch eifrig bemühten, und ihre Richtung war von vorn herein so wenig antikirchlich, daß sie vielmehr in der herrschenden Kirche Raum und Anerkennung suchten. Erst die Abweisung und theilweise Verfolgung, die sie von ihr erfuhren, trieb sie tiefer in den Gegensatz hinein. Aber ihre Heilserkenntniß war doch noch zu unentwickelt und ihre ganze Auffassung der Kirche zu subjectiv, als daß sie auf das große Ganze hätten durchgreifend einwirken können. In ihren stillen Thälern lebten sie zurückgezogen von der Welt, — ein thatsächlicher Protest gegen die Veräußerlichung und Verweltlichung des Kirchenthums [2]). Die übrigen zahlreichen, ja zahllosen

---

[1]) S. die großen Kirchengeschichten; insbes. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom Bd. VIII.

[2]) S. Gieseler, Kirchengesch. II, 2 §. 88 (im 13. Jahrh.), den Art. Wal-

Sekten des früheren und späteren Mittelalters hingegen hegten zum Theil schwere häretische und kirchenfeindliche Irrthümer, die älteren Katharer einen manichäischartigen Dualismus, den auch die sogenannten Albigenser theilten, die Brüder und Schwestern des freien Geistes eine pantheistisch-antinomistische Richtung, die kleinen, frommen Vereine der Beguinen und Begharden in Deutschland, die Genossenschaft der Apostoliker in Italien, die Schaaren der Geißler u. s. w. hatten sich jedenfalls durch ihre spiritualistisch-separatistischen, theilweise asketisch-fanatischen Tendenzen so weit von der Kirche entfremdet, daß eine heilsame Rückwirkung auf sie nicht zu erwarten stand [1]). Die erstgenannten waren ohnehin den Gewaltmaßregeln der Päpste und ihrer furchtbaren Inquisition erlegen, „Alle aber sind ein Zeugniß, wie wenig die herrschende Kirche das religiöse Bedürfniß der Zeit verstand und wie tief gewurzelt die Ueberzeugung war, daß von ihr Hilfe und Heil nicht zu erwarten sei“.

Oder ließ sich dieß von den humanistischen Bestrebungen hoffen, die von Italien nach Deutschland herübergekommen waren und hier selbst an mehreren Universitäten namhafte Vertreter gefunden hatten? Es ist wahr, sie weckten die Geister, sie schärften den Sinn für Freiheit der Forschung und Schönheit der Form, sie brachten einen freieren Geist, eine bessere Methode in alle Disciplinen; man liebte es, in der Weise der Alten zu schreiben, zu dichten, die Dinge zu behandeln. Aber diese humanistischen Bestrebungen nahmen vielerorten bald eine antihierarchische Richtung an. Von ihren Koryphäen wurde die Barbarei der Scholastik, die Unwissenheit, Bornirtheit und Rohheit der Geistlichen schonungslos gezüchtigt, die Sittenlosigkeit des Klerus aufgedeckt, selbst der höchsten Häupter nicht geschont. Die epistolae virorum obscurorum, das ἐγκώμιον μωρίας von Erasmus haben in dieser Hinsicht eine unbeschreibliche Wirkung hervorgebracht. Aber derselbe Erasmus suchte auch das Studium des N. Testamentes wieder aufzubringen. Er gab den griechischen Text, der zuvor im Abendland noch nicht allgemeiner zugänglich

---

denser von Herzog in d. Real-Encykl. Bd. XVII. [W. Preger, Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter. Abhandlungen der k. bayr. Akademie der Wissenschaften. III. Cl. XIII. Bd. I. Abth. München 1875.]

1) Gieseler a. a. O. §. 87. 88. S. den Art. Katharer in der Real-Encykl. Bd. VII und Niedner.

gemacht war, heraus, er sorgte für exegetische Hilfsmittel, er schrieb selbst eine Erklärung in Form einer Paraphrase, er wollte, wie er sich ausdrückt, „die Theologie, diese kalte Wortstreiterin, auf ihre Quellen zurückführen, das scholastisch-dialektische System vereinfachen". Noch tiefer als dieser feine, glatte Humanist war der treffliche Reuchlin gegangen, dessen großes Verdienst es ist, den Schlüssel zum Verständniß der hebräischen Sprache den christlichen Theologen wieder dargereicht zu haben. Und diese Männer standen nicht allein. Neben ihnen blühten und wirkten Mutianus, Crotus Rubianus, Eobanus Heß in Erfurt, Bebel in Tübingen, Conrad Celtes in Wien, Laz. Spengler und Will. Pirckheimer in Nürnberg; alle geistreichen Köpfe fielen ihnen zu. Trotz des Widerstandes der Dominikaner in Cöln drangen sie durch. Der Humanismus schien den Sieg zu gewinnen. Videmus quantum perfectum sit paucis annis, ruft Erasmus aus. — Ohne Zweifel haben diese wissenschaftlichen Bestrebungen der Reformation vorgearbeitet, den Boden für sie bereiten helfen, ihr die nothwendigen Bildungsmittel dargereicht. Dennoch waren auch sie nicht geeignet, eine tiefe, sittliche Wirkung auf die Kirche auszuüben. Schon deshalb nicht, weil sie zu oberflächlich waren, weil sie sich fast nur auf die Nachahmung der classischen Form, auf die Eleganz der Darstellung beschränkten, weil kein urkräftiges Leben, kein schöpferischer Geist in ihnen lebte. Dazu kommt, daß der Humanismus keine Neigung zum Religiösen hatte. Die Emancipation von Klerus und Scholastik schlug bei vielen Vertretern desselben zur Emancipation von der Kirche und zur Frivolität aus. In Italien führte er geradezu eine heidnische Sprachweise, eine heidnische Weltanschauung ein. Am Hofe Leo's hörte man von der fabula de Christo sprechen [1]). Und wenn der Humanismus auch in Deuschland durch Erasmus eine Verbindung mit den christlichen Interessen einging (adnixus sum, ut bonae literae, quas scis hactenus apud Italos fere paganas fuisse, assuescerent de Christo loqui), so war diese doch nicht innig und lebenskräftig. Das Christenthum des Humanismus war — wie man gerade an Erasmus sieht — nicht nur vom Semipelagianismus, sondern von einem feinen Rationalismus durchdrungen, eine Religion für gute

1) Gregorovius Bd. VIII.

Köpfe. Die kritischen, antihierarchischen Tendenzen blieben auch in Deutschland die Hauptsache. Und diese thaten der Hierarchie selbst weit weniger Schaden, als man glauben möchte. Denn der Tadel trat nicht mit dem heiligen Ernste sittlicher Entrüstung, sondern mit Spott, mit Witz, mit beißender Laune auf, der Angriff galt mehr der Bornirtheit, der Barbarei, als dem widerchristlichen Verderben [1]). Daher schlug er keine brennenden Wunden. So blieb denn der allgemeine Zug nach freier Geistesbildung, insbesondere die wiedererneuerte Kenntniß der Grundsprachen der heiligen Schriften die Hauptsache. Dieß ist allerdings sehr hoch anzuschlagen. Aber eine durchgreifende Erneuerung durfte man von daher um so weniger erwarten, als der Humanismus zur Zeit kein Herz für das arme Volk hatte, er hielt sich aristokratisch in den höheren Schichten der Gesellschaft und zog ein gemüthliches literarisches Stillleben den harten Kämpfen des Lebens vor. „Darum jubelte er zwar Luthern vielstimmigen Beifall zu, als er die scholastischen Sätze, als er „die Bäuche der Mönche" angriff, als sich die Sache auf ein literarisches Lanzenbrechen des jungen Doctors anließ: eben darum aber ließ er Luther auch in Stich, als die Blitze des Vatikans auf den kühnen, hochherzigen Mann gefahrdrohend herabfuhren, darum wandte sich Erasmus, um das otium cum dignitate besorgt, scheu von Luther ab, als die gewaltige, reformatorische Bewegung sich immer unverhüllter im Volk entwickelte und der neue Most des Evangeliums die alten Schläuche sprengte" [2]).

Was der Kirche noth that, war nicht Besserung an den Außenwerken, nicht Flickwerk am Einzelnen, auch nicht Darreichung besserer Lehrmethoden, sondern eine **Regeneration,** welche den Schaden an der Wurzel angriff und von Innen heraus Glaube, Lehre und Leben erneuerte, ohne jedoch die Kirche selbst zu zerstören. Und

---

1) Luther an Spalatin (1517), de Wette I, 76: er wolle einen Dialog des Erasmus nicht weiter mittheilen, quod tam jucunde, tam erudite, tam denique ingeniose i. e. omnino Erasmice textus est, ut ridere cogat et nugari in vitiis et miseriis ecclesiae Christi, quae tamen summis gemitibus omni christiano Deo sunt quaerendae. Vgl. Kampschulte, die Universität Erfurt, und Kahnis, die deutsche Reformation 1. Bd. S. 35–46. — 2) Hundeshagen, der deutsche Protestantismus, S. 26. Erasmus: ego me quod licet integrum servo.

weil das Verderben seinen Hauptsitz in der Verkehrung der Heilsordnung hatte, so mußte die Regeneration gerade an diesem Punkte einsetzen.

Ganz fehlte es auch bisher an dahin zielenden Versuchen nicht. Der Grundsatz von der alleinigen Autorität der Schrift war, nachdem er von Wicliff mit Energie wieder aufgestellt und verfochten worden, im Stillen weithin zur Anerkennung gekommen, der hierarchisch-römische Kirchenbegriff von demselben Wicliff [1]) und noch weit radicaler von Hus und seiner Partei bekämpft worden. Dieser hatte die Kirche als die Gemeinde der von Gott Erwählten definirt (**corpus mysticum**), Christum für ihr alleiniges Haupt erklärt, den Gehorsam gegen den Papst, als Spitze der sichtbaren Kirche, ließ er dadurch bedingt sein, daß sich derselbe als wahren Nachfolger Christi erweise; jedenfalls sprach er ihm eine sonderliche Schlüsselgewalt und das Recht, Glaubensbestimmungen eigenmächtig zu treffen, ab: die Wirkung der Sakramente rühre allein von Christo her, weshalb jedem Geistlichen das Recht darauf kraft der Ordination zustehe; die Schrift sei einzige untrügliche Quelle des Glaubens, was ihr widerspreche, falsch und verwerflich; die herrschende Kirche vielfach verderbt, ja mit antichristlichem Wesen inficirt [2]). Waren diese Reactionsversuche, namentlich die böhmischen, viel zu sehr mit nationalen und politischen Tendenzen vermischt, so hatte in den Niederlanden und in Deutschland die Theologie wieder angefangen, vielfach auf Augustin zurückzugehen und gegenüber der kirchlichen Werktreiberei und Verdienstlehre auf die Gnade Gottes in Christo zu verweisen. Dieser evangelische Gesichtspunkt war überhaupt nie ganz aus der Kirche verschwunden, konnte ihr auch nie völlig entschwinden, immer und immer wieder war er durch die Entstellungen der herrschenden Lehrweise oder durch die Umhüllungen der Mystik durchgebrochen, jetzt, am Schluß des fünfzehnten Jahrhunderts, hatten ihn Johann von Wesel († 1482), Johann von Goch und Johann Wessel († 1489) unter verschiedenen Modificationen hervorgehoben, in der asketischen und homiletischen Literatur machte er

---

[1]) Ueber ihn s. Lechler, Real-Encycl. Bd. XVIII und den Art. Lollharden, ebend. Bd. VIII, [besonders aber Lechler, Johann von Wicliff, 1874. 2 Bdd.] — [2]) Gieseler, Kirchengesch. II, 4 §. 150.

sich vielfach geltend[1]): — aber der innerste Nerv des Verderbens war mit all dem noch nicht getroffen, das große zündende Wort noch nicht gesprochen[2]), der geistesgewaltige Mann, der es mit Prophetenstimme dem deutschen Volke zurufen sollte, noch nicht erstanden. In **Luther** hat ihn Gott seiner Kirche geschenkt. In ihm hat sich, so zu sagen, das Prinzip, man darf sagen der Geist des Protestantismus verkörpert und auf so originale Weise ausgeprägt, daß er eine typische Bedeutung für die ganze nach ihm benannte Kirche gewonnen hat. Noch heute trägt sie seine Signatur. Auf seine Persönlichkeit und Lebensentwicklung müssen wir daher bei der Frage nach dem Prinzip des deutschen Protestantismus zurückgehen.

---

1) Gieseler a. a. O. §. 153, die Belege. Ullman, die Reformatoren vor der Reformation. — 2) Auch von J. v. Goch und Joh. v. Wessel nicht. Denn ihre Auffassung der Rechtfertigung war die herkömmlich Augustinische. Vgl. Ritschl, die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 1, S. 118 gegen Ullman. Nur J. Wessel und Staupitz standen den deutschen Reformatoren nahe. Ueber Wessel s. Gieseler a. a. O. S. 493, über Staupitz Ritschl a. a. O. S. 114—118. Bei Letzterem war jedoch der genuine Begriff der Rechtfertigung noch in die mystische Anschauung eingehüllt, die Schriften des Ersteren aber scheinen in Deutschland erst seit 1521 bekannt und unter dem Titel farrago Wesseli herausgegeben worden zu sein.

Erster Abschnitt.

Prinzip und Aufbau des deutschen Protestantismus.

Erstes Stadium.

Die Prinzipien des Protestantismus.

1) Genesis und Wesen des Prinzips.

Man hat dasselbe häufig als das Zurückgehen auf die alleinige Autorität der heil. Schrift gegenüber der absoluten Autorität der Kirche bezeichnet. Es ist dieß in der That der augenscheinlichste Grundzug des Protestantismus. Seine ganze Geschichte zeigt, daß er eine Reaction gegen die römisch-katholische Hierarchie, und zwar eine Reaction der gründlichsten Art war, gründlicher als alle vorhergegangenen. Hatte doch Luther's Kampf mit dem Angriff auf den Ablaß begonnen [1]) und war von da aus in wenig Jahren bis dahin fortgeschritten, daß er das göttliche Recht des römischen Primates negirte und die Wahrheit der römisch-katholischen Kirche sammt der Autorität ihrer gesammten Tradition in Frage stellte. Zu einer solchen Reaction bedurfte es einer festen Position. Um die vielhundertjährige Autorität einer so gewaltigen geistigen und weltlichen Macht in Frage zu stellen, mußte man sich im Besitze einer andern, höheren Autorität befinden. Und wir wissen, daß dieß das Evangelium Gottes war. Auf das Wort Gottes in heiliger Schrift war Luther von vorn herein zurückgegangen [2]). Aus ihr

---

1) S. die treffliche Erörterung Köstlin's, Luther's Theologie Bd. 1 S. 180 ff. [Dazu nun desselben: Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. 2 Bdd.] — 2) Hatte doch schon 1510 Dr. Martin Pollich von Melrichstadt, der erste

hatte er das unevangelische Wesen des Romanismus erkannt, auf sie gründete er das Recht und die Pflicht zu seinem Angriff gegen Lehre und Praxis der herrschenden Kirche, gegen „die drei Mauern, welche die Romanisten um sich gezogen", gegen ihre Verderbung der Sakramentslehre, gegen ihre Mißbräuche und Anmaßungen, gegen Hierarchie und Papstthum [1]): eben deshalb und nur deshalb, weil dieß Alles dem Worte Gottes in der heil. Schrift widerspreche, sei es zu verwerfen; so wie er umgewandt das Recht und die Wahrheit seiner eigenen Sache ganz darauf stellte, daß sie der Schrift gemäß sei. Daß diese das untrügliche Gotteswort und die allein entscheidende Autorität in allen Dingen des christlichen Glaubens sei, diesen Grundsatz hatte Luther schon von Erfurt nach Wittenberg mitgebracht; öffentlich ausgesprochen und geltend gemacht hat er ihn zuerst (gleich nach den Thesen) in der Responsio ad Prieriatem [2]); die Leipziger Disputation schloß er mit den Worten: salvis reverentiis patrum praefero ego autoritatem scripturae, quod commendo judicibus futuris und in die darauf folgenden Resolutionen legte er die feierliche Erklärung nieder: Credo me theologum esse christianum et in regno veritatis vivere; — proinde volo liber esse et nullius seu potestatis seu universitatum seu pontificis autoritate captivus fieri, .. Gottes Wort allein sei die untrügliche Wahrheit und hoch über alles Menschenwort und Kirchenwort [3]). Auf diesem Grundsatze blieb Luther unentweglich stehen; er wurde ihm das

---

Rector der Universität Wittenberg, von Luther gesagt: „Dieser Mönch wird alle Doctores irre machen und eine neue Lehre aufbringen und die ganze römische Kirche reformiren; denn er legt sich auf der Propheten und Apostel Schrift und steht auf Jesu Christi Wort, das kann Keiner weder mit der Philosophie, noch Sophisterei, Albertisterei, Thomisterei und dem ganzen Tartaret umstoßen und widerfechten".

1) An den christl. Adel deutscher Nation 1520, de captivitate babylonica 1520. Quellenmäßige Auszüge in Marheineke's trefflicher Reformations-Gesch. Bd. 1. — 2) Die Grundsätze, von denen er ausgehe, seien: illud b. Augustini ad Hieronymum: ego solis eis libris, qui canonici appellantur, hunc honorem deferre didici, ut nullum scriptorem eorum errasse firmiter credam. Caeteros autem, quantalibet doctrina sanctitateque polleant, non ideo verum esse confido, quia illi sic senserunt. — 3) Die Belege bei Gieseler III, 1, 33. Köstlin, Luther's Theologie I, 276.

δός μοι ποῦ στῷ für seine gesammte reformatorische Wirksamkeit, welche ja eben damit begann, daß er dem Volke diesen verschütteten Born wieder eröffnete und ihm aus demselben den richtigen Heilsweg bezeugte, — die heilige Schrift galt ihm als die schlechthin reine Quelle der geoffenbarten Wahrheit und als die Norm für die Beurtheilung aller menschlichen und kirchlichen Lehre. Man kann dieß das formale Prinzip der Reformation nennen.

Aber die innerste Lebenswurzel der Reformation, die centrale Geburtsstätte des Protestantismus ist dieser Grundsatz nicht, sondern das ist der **rechtfertigende Glaube**, als Thesis ausgedrückt: **die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben** — das sogenannte materiale Prinzip.

Nicht zunächst als dogmatischer Lehrsatz — ein solcher ist kein lebenskräftiges Prinzip — vielmehr als eine Thatsache der Erfahrung, als tiefinnerliche Lebenserfahrung ist dieses Prinzip Luthern aufgegangen. In seinem Herzen ist der rechtfertigende Glaube aus Gottes Wort geboren, und hat sich ihm als die Gotteskraft erwiesen, welche allein das tiefste Bedürfniß der menschlichen Seele zu stillen und das rechte Verhältniß zu Gott wiederherzustellen vermag. Dieses Bedürfniß ist das einer Erlösung von Sünde und Schuld, einer Errettung aus dem Zorne Gottes über den Sünder und aus dem Tode. Und dieses Verhältniß ist das der Versöhnung mit Gott, der zuversichtlichen Gewißheit der Gnade, der Gotteskindschaft. Wie tief in Luther jenes Bedürfniß war, wissen wir aus seiner Lebensgeschichte. Niemand hat so wie er die Last der Schuld und den Todesernst der Sünde im Gewissen gefühlt. Er sah in nach menschlichem Maße gemessen, geringfügigen Sünden den Keim der großen, schweren Menschheitssünde, die uns wie durch eine unermeßliche Kluft von Gott scheidet und unter seinen Zorn beschließt. Wie oft hörte man ihn rufen und beichten: **o mea culpa, magna mea culpa.** Alle Mittel, welche die kirchlichen Satisfactionen dagegen darboten, alle die Leistungen, welche die mönchische Disciplin vorschrieb und denen er sich auf's gehorsamste unterzog, vermochten sein grundehrliches Gewissen nicht zu beruhigen. — „Wahr ist's, konnte er später von sich sagen, wahr ist's, ein frommer Mönch bin ich gewesen und so gestrenge meinen Orden gehalten, daß ich's sagen darf: Ist je ein Mönch gen Himmel gekommen durch Möncherei,

so wollte ich auch hineingekommen sein. Das werden mir zeugen alle meine Klosterbrüder, die mich gekannt haben, denn ich hätte mich, wo es länger gewährt hätte, zu Tode gemartert mit Wachen, Beten, Fasten, Lesen und anderer Arbeit"[1]) — alle die Garantien und Vermittlungen, welche die Kirche darbot, konnten ihn nicht trösten noch heilen, dienten vielmehr nur dazu, ihm die Kluft zwischen dem Sünder und dem heiligen Gott in ihrer ganzen Tiefe zu zeigen. Selbst die heilige Schrift, die er häufig befragte, gab ihm kein Licht, keinen Trost. Sein Auge haftete an den Stellen, die den Zorn Gottes über die Sünde bezeugen. Wenn er in Paulus von der „Gottesgerechtigkeit" las, verstand er darunter die richtende, strafende Gerechtigkeit. So wurde die Anfechtung immer schwerer — er quälte sich mit dem Gedanken an Gottes verborgene „Versehung", die den einen zum Leben, den andern zum Verderben bestimmt habe — die Kluft wurde immer weiter[2]); mit innerem Erschrecken, fast verzweifelnd, blickte er hinab: bis er alle jene Vermittlungen, die zwischen sein Gewissen und zwischen seinen Gott sich eindrängten, wegwerfend, alle jene Schranken, die ihm den freien Zugang zu Christus verschließen wollten, durchbrechend, es wagte, durch eine große Glaubensthat unmittelbar in die freie Gnade Gottes sich hineinzuflüchten, hineinzuversenken, sie zu erfassen und festzuhalten als den einigen, ewigen Grund des Heils. In dem kindlich zuversichtlichen Glauben an die Gnade Gottes in Christo fand er die Vergebung der Sünden, die Gewißheit der Rechtfertigung, den Frieden der Gotteskindschaft, die Kraft eines neuen Lebens und den Sieg über die sich stets mehrenden Gegner.

Das ist der Anfangspunkt der Reformation, der Aufgang ihres Prinzips in dem Herzen Luther's, der rechtfertigende Glaube; aus der Gewissensfrage: „Was muß ich thun, daß ich selig werde", und aus dem göttlichen Trostwort: „Wer da glaubet, wird gerecht und selig", ist es geboren.

Wie früh dieser Glaube in Luther Wurzeln geschlagen, ersieht man aus seiner Lebensgeschichte[3]). Der erste entscheidende Moment

[1]) Mathesius, Predigten über Luther's Leben. Vgl. Meurer, Luther's Leben, 3. Aufl. S. 27. — [2]) Vgl. Plitt, Einleitung in die Augustana I, S. 36 ff., wo wichtige Belege.

[3]) S. Melanthon vita Lutheri, c. 5. 6. Mathesius, Predigten über Luther. Marheineke 1. Gieseler III, 1 S. 13—16.

fällt noch in das Kloster zu Erfurt (bis 1508), auf der Romfahrt war er sein steter Begleiter, in den Sermonen aus den Jahren 1515—1517 [1]), insbesondere in dem bekannten Brief an den Augustiner Georg Spenlein vom Jahr 1516 klingt der Grundgedanke: „alles Heil allein in Christo" hell und freudig durch [2]). In der Rechtfertigungsschrift an Kajetan 1518 bilden die zwei Grundwahrheiten: das alleinige Verdienst Christi und die Rechtfertigung allein aus Glauben — den positiven Mittelpunkt; der (kleine) Commentar zum Galaterbrief v. J. 1519 führt die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zu der Gesetzesknechtschaft energisch aus, in dem Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen ergießt sich das Bewußtsein der Rechtfertigung wie der Jubel einer von den alten Banden zur seligen Gotteskindschaft freigewordenen Seele [3]). Die Rechtfertigung aus Gnaden ist das Centrum seines Lebens geworden; sie ist und bleibt sein Lied im Hause seiner Wallfahrt [4]).

---

1) S. die Belege bei Gieseler a. a. O. S. 15—16, und bei Plitt a. a. O. S. 62—65. — 2) de Wette I, 17: Fervet nostra aetate tentatio praesumtionis in multis, et iis praecipue, qui justi et boni esse omnibus viribus student; ignorantes justitiam Dei, quae in Christo est nobis effusissime et gratis donata, quaerunt in se ipsis tam diu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram Deo, veluti virtutibus et meritis ornati, quod est impossibile fieri. Fuisti tu apud nos in hac opinione, immo errore, fui et ego; sed et nunc quoque pugno contra istum errorem, sed nondum expugnavi. — Igitur, mi dulcis frater, disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: tu, domine Jesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum: tu assumsisti meum et dedisti mihi, quod non eram. Cave, ne aliquando ad tantam puritatem aspires, ut peccator tibi videri nolis, immo esse. Christus enim nonnisi in peccatoribus habitat. Ideo enim descendit de coelo, ubi habitat in justis, ut etiam habitaret in peccatoribus. Istam caritatem ejus rumina et videbis dulcissimam consolationem ejus. Si enim nostris laboribus et afflictionibus ad conscientiae quietem pervenire oportet: ut quid ille mortuus est? Igitur non nisi in illo per fiducialem desperationem tui et operum tuorum pacem invenies: disces insuper ex ipso, ut sicut ipse suscepit te et peccata tua fecit sua et suam justitiam fecit tuam. — 3) Köstlin, Luther's Theologie 1, 137. — 4) „In meinem Herzen herrscht allein und soll auch herrschen dieser einige Artikel, nämlich der Glaube an meinen lieben Herrn Jesum Christum, welcher aller meiner geistlichen und göttlichen Gedanken, so ich immer den Tag und Nacht haben mag, Mittel, Anfang und Ende ist". Walch VIII, 1524.

Immerhin währte es längere Zeit und kostete es noch manchen schweren Kampf, bis Luther von dem ersten Aufgang dieser persönlichen Heilserfahrung zur vollen und klaren Erkenntniß ihres Inhaltes durchdrang. Er hatte den Begriff der Rechtfertigung zunächst im Augustinischen Sinn (als infusio gratiae) gefaßt, nur daß ihm der Moment der Sündenvergebung der übergreifende und durchschlagende war, er identificirte noch häufig Rechtfertigung und Erneuerung, er basirte sie auf die mystische Immanenz Christi, auf das Einssein mit ihm und nahm daher auch ein fortschreitendes Wachsthum derselben an [1]). Allein schon in den durch die Thesen veranlaßten Schriften befreite er sie von der Augustinischen Fassung und mystischen Umhüllung. Der Begriff der Zurechnung des Verdienstes Christi und des ihn ergreifenden Glaubens tritt immer klarer hervor, die Freiheit der göttlichen Gnade in Christo und der persönliche Glaube werden in ihrer lebendigen Beziehung als die beiden alleinigen Faktoren der Rechtfertigung gefaßt. In der Schrift gegen den löwener Theologen Latomus [2]), in den Commentaren zu dem Galater- und Römerbrief, in der Schrift von der christlichen Freiheit und in den gleichzeitigen Partien der Kirchenpostille (1521) erscheint sie bereits in voller schriftgemäßer Klarheit und Bestimmtheit.

Auf die mannigfaltigste und freieste Weise, in der originalsten um die Termini der Schule unbekümmerten Sprache hat er sie von da ab dargestellt; so zwar, daß er dabei den Blick bald vorzugsweise auf Christi Person und Werk richtet, bald auf den Glauben, der Christum ergreift und umschließt, wie der Brautring den Edelstein. Auch die wiedergebärende, das Herz erneuernde, das ganze Leben durchdringende und umbildende Kraft des rechtfertigenden Glaubens kommt dabei zum Ausdruck. — Fügen wir, vorgreifend, einige Belege aus früherer und späterer Zeit hinzu. Christus, sagt er im Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen: „Christus, im Glauben ergriffen und im Herzen wohnend, ist

---

1) bis 1517. S. Köstlin, Luther's Theologie 1, 137. 139. 151 ff. Plitt a. a. O. I, S. 41, Anmkg. Dieckhoff's: Luther's evangelische Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt. Deutsche Zeitschrift 1852. — 2) In der Erlanger Ausgabe opera latina varii argumenti V, 397 sqq. S. Plitt a. a. O. I, S. 43.

unsere Gerechtigkeit", oder, wie er als nähere Bestimmung hinzufügt, „wird uns von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet". So insbesondere ad Galat. I, 195: Hic observandum est, ista tria: fidem, Christum et acceptionem seu reputationem conjungenda esse. Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam, et qui fuerit inventus hac fiducia apprehensi Christi in corde, illum reputat Deus justum. Haec ratio est meritum, quo pervenimus ad remissionem peccatorum et justitiam. Quia credis, inquit Deus, in me et fides tua apprehendit Christum, quem tibi donavi, ut esset mediator et pontifex tuus, ideo sis justus. Itaque Deus acceptat seu reputat nos justos solum propter fidem in Christum.... In der Ausführung dieses Gedankens greift dann Luther immer wieder in das Werk Christi, insonderheit auf die Genugthuung zurück. Denn so wenig er Christum von seinem Werke trennt, so wenig will er von einer Imputation ohne Satisfaktion wissen; die erstere hat an letzterer ihr Fundament. So schließt sich hier seine Rechtfertigungslehre mit der von der Versöhnung zusammen, wodurch sie erst verständlich wird. — Er schildert die Rechtfertigung als einen seligen Tausch, vermöge dessen Alles, was Christi ist, sein Leben, seine Gerechtigkeit, sein Tod, ja Christus selbst, dem Gläubigen zu eigen wird, gleichwie Alles, was des Sünders ist, seine Sünde und sein Tod, Christi eigen geworden, ja Christus selbst gewissermaßen „dieser arme Sünder" geworden ist. So schon in dem Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen 1520 Bd. 27, 182: „Nicht allein gibt der Glaube so viel, daß die Seele dem göttlichen Wort gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereiniget auch die Seele mit Christo, als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus welcher Ehe folget, wie St. Paulus sagt Eph. 5, 30, daß Christus und die Seele Ein Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Dinge gemein, daß, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele, was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit; die sind der Seelen eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf ihr; die werden Christi eigen. Hie hebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit. Dieweil Christus ist

Gott und Mensch, welcher noch nie gesündiget hat, und seine Frömmigkeit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, so er denn der gläubigen Seelen Sünde durch ihren Brautring, das ist der Glaube, ihm selbst eigen macht, und nicht anders thut, denn als hätte er sie gethan: so müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäufet werden. Denn seine unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark. Also wird die Seele von allen ihren Sünden lauterlich durch ihren Mahlschatz, das ist des Glaubens halben, ledig und frei, und begabet mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams Christi". Vgl. Comment. ad Galat. II, 37: Quare illa unica via est evadendi maledictionem, credere et certa fiducia dicere: Tu Christe es peccatum et maledictum meum, seu potius: Ego sum peccatum et maledictum tuum, mors tua, ira Dei tua, infernus tuus: Tu contra es justitia, benedictio, vita, gratia Dei, coelum meum.... Ferner vgl. aus der Predigt über Phil. 2, 6 (Walch X, 1521): „Die Gerechtigkeit Christi, das ist die Gerechtigkeit, durch welche der Herr Christus gerecht ist und durch den Glauben rechtfertigt ... wird dem Menschen in der Taufe und zu aller Zeit in der wahrhaftigen Buße gegeben, also daß er in Christo sich rühmen, freuen und sprechen mag: Das ist mein, daß der Herr Christus gelebet, gehandelt, gethan, geredet, und gelitten hat und folgends gestorben ist, nicht anders, als wenn ich dasselbige Leben, Handeln, Wesen, Reden, Leiden und Sterben geführet und erlitten hätte. Eben wie der Bräutigam Alles das hat, das der Braut ist, und die Braut Alles das hat, das des Bräutigams ist. Denn Alles was sie haben, ist beiden gemein" [1]).

Die Rechtfertigung besteht mithin nach Luther darin, daß Alles was Christi ist kraft des Glaubens von dem Menschen angeeignet und diesem von Gott zugeeignet wird. Und wie ihm dieses Objective nicht in dem Tode des Herrn aufgeht, sondern dessen Leben, Leiden und Auferstehen in sich begreift, kurz Christum selbst in der Einheit seiner Person und seines Werkes, so geht ihm auch die Rechtfertigung nicht auf in der Sündenvergebung, sie schließt die Mittheilung der Gerechtigkeit und des Lebens in sich,

---

[1]) Aehnliche Stellen bei Walch X, 1531; XII, 1954—1956.

ja zuweilen legt Luther auch die Gabe und Wirkung des heiligen Geistes mit hinein, z. B. 12, 89: „Solcher Glaube macht mich angenehm vor Gott, da gibt mir Christus den heil. Geist in's Herz, der mich lustig und fröhlich macht zu allem Guten. Also werde ich rechtfertig aus Gnaden"; oder er nennt die Rechtfertigung aus dem Glauben eine „inwendige im Geist, die das Herz fromm und gut macht", woraus dann von selbst das entsprechende Verhalten folge, Bd. 13, 238.

Wir sehen, Luther's Anschauung von der Rechtfertigung hat die Heilsthat Gottes in Christo und den Christum ergreifenden Glauben des Menschen zu ihren beiden Faktoren, und ist nichts anderes als die lebendige Synthese derselben. Gerade in der Energie und Innigkeit, mit der er sie beide auf einander bezieht, besteht ihre unvergleichliche Herrlichkeit. — Wir können uns nicht enthalten, auch die Weise, wie er beides, den Christum außer uns und den durch den Glauben uns angeeigneten, verbindet, zu zeigen. Was Christus für uns gethan hat, das ist der Grund unserer Rechtfertigung, „auf daß unsere Gerechtigkeit rein und gar außer uns genommen und allein auf Christum und sein Werk gesetzt werde, damit wir wissen, wo wir bleiben sollen". Auf diese scharfe Unterscheidung kommt Luther immer wieder zurück; auf ihr beruht ihm die Gewißheit und Wahrheit der Rechtfertigung: „Denn so es an unseren Werken und Genugthuung, an unserer Beichte und Reue sollte gelegen sein, so würden unsere Herzen nimmermehr können zufrieden sein.. Darum hat es unser lieber Herr Jesus Christus ganz und gar von uns weggenommen und auf sich gesetzt, daß wir uns darauf gründen sollen, unsere Gerechtigkeit sei und heiße sein Gang, sein Sterben, seine Genugthuung", Bd. 3, 424. Selbst der Glaube, mit dem wir sie uns aneignen, ist es, genau genommen, nicht, was uns gerecht macht: „Denn unser Glaube, und alles, was wir haben mögen aus Gott, ist nicht genugsam; ja es ist nicht rechtschaffen, es thue sich denn unter die Flügel jener Gluckhennen, und glaube festiglich, daß nicht wir, sondern Christus für uns Gottes Gerechtigkeit gnug thun mag und gethan habe, und nicht um unseres Glaubens willen, sondern durch Christi Willen uns Gnade und Seligkeit geben werde. Daß also allenthalben lauter Gnade Gottes erkennet werde, in

Christo und durch Christum ausgesaget, erworben und gegeben", 7, 178. In sofern nennt dann Luther diese Gerechtigkeit eine justitia extra nos, eine fremde, uns geschenkte Gerechtigkeit, aber ohne deshalb ihre Immanenz durch den Glauben in uns aufzuheben; vielmehr faßt er beides auf's schönste zusammen, indem er hinzusetzt: „Das ist eine wunderliche und seltsame Gerechtigkeit ... nicht unsere, sondern Christi Gerechtigkeit, ja diese Gerechtigkeit ist Christus selbst, und wird doch meine Gerechtigkeit, wenn ich glaube, daß Christus zum Vater gegangen ist u. s. w. Darum die Gerechtigkeit, so vor Gott gilt und die christliche Gerechtigkeit heißt, wächset und kommt nicht aus unsern Herzen, ob sie wohl in unsern Herzen sein muß, stehet auch nicht in unsern Werken, sondern im Glauben an Christum", 3, 435. vgl. 15, 62.

Von da aus vermittelt nun Luther auch das Verhältniß der beiden Sätze, die er meistens nur einfach neben einander stellt: nämlich daß der Glaube den Menschen gerecht mache, und daß Gott den Gläubigen aus Gnaden gerecht mache — er vermittelt sie durch den Begriff der Zurechnung, vgl. die oben angeführte Stelle mit Com. ad Gal. I, 16: justitiam illam divinam nisi per gratuitam imputationem consequimur, ohne jedoch den Begriff selbst näher zu erörtern.

Von derselben Grundanschauung aus zeigt er endlich auch, inwiefern durch die Rechtfertigung die Sünde im Menschen aufgehoben und doch auch noch vorhanden ist. Durch den Tod Christi, sagt er, ist sie ganz und gar getilgt, verschlungen, ja vernichtet sammt dem Fluch und dem Tode, so völlig abgethan, daß in der Welt nichts mehr von Sünde vorhanden ist. So sind die Gläubigen ohne Sünde, denn ihre Sünde liegt ganz auf Christo; Gott siehet gar nichts mehr von Sünde an ihnen. Aber setzt er hinzu: „Sie ist wohl noch da, aber sie ist vergeben; gleichwie die Schlange, die man im Busen trägt, ist eine Schlange, aber ohne Gift, also die Sünde, die wir am Halse haben, ist wohl Sünde, aber doch nicht eine verdammliche Sünde, weil sie vergeben ist. Gleichwie auch der Tod, der die Christen leiblich würget, ein Tod ist, aber doch ein überwundener Tod", 5, 251. — „Sünde ist da noch wahrhaftig vorhanden und fühlen es auch wohl die frommen

Heiligen, aber vor Gott ist es verborgen und zugedeckt, sintemal der Mittler Christus dafür getreten ist, um welches willen, weil wir ihn durch den Glauben ergriffen haben, alle Sünden gar keine Sünden sein müssen". Allerdings kann es nicht fehlen, daß sich aus der Glaubensgerechtigkeit eine Lebensgerechtigkeit entwickle (s. unten), — aber die bleibt im besten Falle ein lebendiger Anfang; „es ist nicht Gerechtigkeit, sondern Rechtfertigung; wir sind noch nicht kommen, dahin wir sollen", 11, 171; oder wie es Walch **XIX,** 1764 (in den Thesen) heißt: „Wir wissen, daß der Gerechtfertigte nur in der ersten Bewegung und im Lauf nach ihr sich befinde; darum ist ein jeglicher, der gerechtfertigt wird, annoch ein Sünder und doch wird er als ein vollkommen Gerechter angesehen durch die Gnade und Gerechtigkeit Gottes. Gott ist aber gnädig und erbarmt sich unser, weil Christus unser Fürsprecher und Hohepriester uns vertritt und unsern Anfang der Gerechtigkeit heiligt; dessen Gerechtigkeit, weil sie ohne Mangel und vollkommen ist und uns zum Schirm und Schatten wider den entbrannten Zorn Gottes dient, macht, daß wir bei unserer angefangenen Gerechtigkeit nicht verloren gehen. — Nun aber ist es ausgemacht, daß Christus oder seine Gerechtigkeit, weil sie außer uns ist, könne nicht durch unsere Werke ergriffen werden; also macht allein der Glaube gerecht".

Niemals vorher ist unser Dogma so klar in seiner Schriftgemäßheit und Vollständigkeit erkannt, nie der Begriff und die Bedeutung des persönlichen Heilsglaubens so tief gewürdigt worden. Was Luther darüber sagt, geht nicht nur über die scholastischen Corruptionen weit zurück auf Augustin, es geht über ihn auf die apostol. Schrift, insbesondere auf Paulus zurück. Was uns in der alten Kirche in einzelnen zerstreuten, noch inconsequenten Aeußerungen, im Mittelalter nur in der Form von Meditationen frommer Gemüther und in Gebeten begegnete, das kommt hier zum vollen plerophorischen Ausdruck. Es ist in sofern ein Neues, das in die Geschichte eintritt, ein wesentlicher Fortschritt in der Gesammtentwicklung des Dogma.

Wie verhält sich nun dazu das sogenannte formale Prinzip?

Damit kehren wir bis in die Anfänge zurück. Nicht aus der Schrift ist der erste Lichtstrahl in Luther's Seele gefallen, — er forschte wohl damals schon in ihr, aber er verstand ihren Trost

nicht; es war vielmehr der edle Staupitz, der den Blick des Zagenden von den unergründlichen Tiefen des göttlichen Rathschlusses hinweg auf die Offenbarung des göttlichen Liebeswillens in Christo Jesu lenkte: „schaue an die Wunden Christi und sein für dich vergossenes Blut, aus ihnen wird dir die Versehung entgegenleuchten"; er ermahnte den sich selbst Quälenden, nicht mit erdichteten Sünden vor Gott zu treten, er müsse lernen, daß Christus wahrer Heiland sei und er wahrer Sünder [1]). Es war insbesondere ein alter Augustiner-Klosterbruder, der ihm (in der Beichte?) den Artikel des apostolischen Symbolums credo remissionem peccatorum vorhielt. Diesen Artikel legte er so aus: Es sei nicht genug, im Allgemeinen zu glauben, daß Etlichen vergeben werde, wie auch die Teufel glauben, daß dem David oder Petrus vergeben sei, sondern das sei Gottes Wille, daß Jeglicher glaube, daß ihm vergeben werde. Und diese Auslegung unterstützte er durch einen Ausspruch St. Bernhard's (de annuntiatione), wo er sagt: „Aber glaube nun auch das, daß durch ihn die Sünden dir vergeben werden. Das ist das Zeugniß des heiligen Geistes in deinem Herzen, wenn er spricht: „Deine Sünden sind dir vergeben". Denn das ist des Apostels Meinung, daß der Mensch aus Gnaden gerecht werde durch den Glauben" [2]). Durch diese Rede wurde Luther nicht nur gestärkt, sondern auf die Lehre des Apostels von der Glaubensgerechtigkeit aufmerksam gemacht. Er sann hauptsächlich dem Spruche nach: Der Gerechte lebt seines Glaubens; er las die Erklärung Augustin's darüber: „Da war ich froh", sagt er, „denn ich lernte und sah, daß Gottes Gerechtigkeit ist seine Barmherzigkeit, durch welche er uns gerecht macht und hält: Da reimte ich Gerechtigkeit und Gerechtsein zusammen und ward meiner Sache gewiß" [3]). — Es war also nicht zunächst die Schrift, sondern das in der Kirche noch lebende Gotteswort, durch den Dienst treuer Organe der Kirche an ihn gebracht, was jenen ersten Lichtstrahl in Luther's Seele entzündete. Erst dadurch wurde ihm allmählig das Schriftwort klar. Hinwiederum aber war es gerade die fortgesetzte Beschäftigung mit der

---

1) Köstlin, Luther's Theologie 1, 45. — 2) Melanchthon vita Lutheri c. 5. Tischreden III, 136. — 3) A. a. O. und Luther's Vorrede zum ersten Theil seiner lateinischen Werke v. J. 1545.

Schrift, an der sich die neugewonnene Heilserkenntniß Luther's klärte und festigte. Hatte ihn das Heilsbedürfniß schon vorher zum Suchen in der Schrift getrieben (s. oben), so trieb ihn nun die gewonnene Heilserkenntniß immer tiefer in die Schrift hinein; seine ganze Tendenz ging darauf, jene an dieser zu bewähren, zu sichten, zu größerer Bestimmtheit auszugestalten, während ihm erstere den Schlüssel zum Verständniß der letzteren darbot. In dem Maße, als ihm die persönliche Heilserfahrung zur richtigen Auslegung des Schriftworts verhalf, erstarkte sein Glaube an ihre Wahrheit und Göttlichkeit. So wirkte beides zusammen und in einander. „Hier fühlte ich alsbald, fährt er a. a. O. fort, daß ich ganz neu geboren wäre und nun gleich eine weite aufgesperrte Thür, in das Paradies selbst zu gehen, gefunden hätte, sahe mich auch die liebe heilige Schrift nunmehr viel anders an, denn zuvor geschehen war, lief derhalben bald durch die ganze Bibel, wie ich mich derselben erinnern konnte, sammelte auch in andern Worten nach dieser Regel alle ihre Auslegung zusammen, als daß Gottes Werk dieß heiße, das Gott in uns selbst wirkt, Gottes Macht, damit er uns stark und mächtig macht, Gottes Weisheit, damit er uns weise macht, Gottes Heil, Gerechtigkeit, Herrlichkeit.. Wie ich nun zuvor dieses Wörtlein „Gottes Gerechtigkeit“ mit rechtem Ernst hassete, so fing ich auch dagegen an, dasselbe als mein theuerstes und tröstlichstes Wort theuer und hoch zu achten, und war (mir) nun derselbige Ort in Paulo in Wahrheit die rechte Pforte des Paradieses“. Und es hat, wie wir sahen, lange gewährt, bis sich auf diesem Wege die von Luther gemachte persönliche Heilserfahrung zur vollen klaren Erkenntniß der Rechtfertigungslehre und ihrer Tragweite erschloß.

Wie sich beide zu einander verhalten, darüber hat sich Luther nicht näher ausgesprochen. Ihm fielen sie in Eins zusammen; für ihn waren und blieben sie unzertrennliche Correlate. Wir können daher Beides zusammenfassend sagen: Das Prinzip des Protestantismus ist der rechtfertigende, von der h. Schrift bezeugte, durch das Wort Gottes (durch den h. Geist) gewirkte Glaube an Christum, als den alleinigen Heiland.

2) Die innere Triebkraft des Prinzips.

Dieses Prinzip in der Einheit seiner beiden Seiten hat Luthern zum gläubigen Christen, zum Theologen und zum Reformator gemacht; zum gläubigen, geisterfüllten, wiedergeborenen Christen, wie aus dem Bisherigen von selbst erhellt.

Zu dem Theologen, der er wurde; denn in dem persönlichen Heilsbewußtsein, das ihn erfüllte, hat auch seine Theologie ihre letzte Wurzel. Aus dieser Lebenswurzel hat sie sich frei und selbstständig entwickelt mitten hindurch unter den Einflüssen der damaligen Bildungselemente, der Scholastik, der Mystik und des Humanismus, mit welchen allen Luther frühzeitig in Berührung gekommen war. Wie eingehend er sich mit den Scholastikern, namentlich den spätern, beschäftigt hatte und wie sehr er der scholastischen Methode mächtig geworden war, bezeugt uns sein Biograph Melanchthon [1]). Aber ihr Formalismus konnte seinem Gemüthe nicht genügen (verba sunt, verba manebunt). Schon im J. 1509 spricht er das Verlangen aus, das Studium der (aristotelischen) Philosophie vertauschen zu dürfen mit einer Theologie, quae nucleum nucis et medullam ossium scrutatur... In Augustin hatte er sich tief eingelebt und dessen Grundsätze über Sünde und Gnade in sich aufgenommen, ohne sich jedoch unbedingt von ihnen beherrschen zu lassen. Fortgesetztes Schriftstudium führte ihn gerade in Betreff des Hauptpunktes (s. oben) darüber hinaus zum ächt evangelischen Standpunkt. Auch von der Mystik hatte er nachhaltige Eindrücke empfangen, noch im Kloster durch den Verkehr mit Staupitz, seit 1516 durch die Bekanntschaft mit Tauler und der deutschen Theologie [2]). Was ihn zu ihr hinzog, war auf der einen Seite ihre Innigkeit der unmittelbaren Gottesgemeinschaft, auf der andern der Gegensatz gegen alles eigene selbstische Thun des Menschen, die

---

1) A. a. O. 5 (Corp. Reformat. VI, 159): Gabrielem (Biel) et Cameracensem paene ad verbum memoriter recitare poterat. Diu multumque legit scripta Occam. Hujus acumen anteferebat Thomae et Scoto. Diligenter et Gersonem legerat. Sed omnia Augustini monumenta et saepe legerat et optime meminerat. Hoc acerrimum studium inchoavit Erfordiae. — 2) de Wette, 1, 46. Erlanger Ausg. 63, 238. Köstlin, Luther's Theologie I, 108.

sich in ihr so mächtig ausspricht (s. oben). Dieses Verzichtleisten auf alles eigene Wirken, diese „gelassene" Hingebung, diese stille Versenkung in Gott, dieses mystische Einswerden mit Christus begegnete in Luther's Gemüthsstellung einem verwandten Zuge. Wiederholt preist er sie als die wahre Theologie, und ist nahe daran sich in sie zu versenken[1]). Dennoch bewahrte ihn auch davor seine theologische Grundrichtung. Vermöge derselben hatte er das Verhältniß des Menschen zu Gott schon viel zu tief nach der persönlich-ethischen Seite erfaßt, als daß er sich dem pantheistischen Zug, der durch diese Mystik hindurchgeht, hätte hingeben können. Sein Bewußtsein von der Erhabenheit und Majestät des lebendigen heiligen Gottes, und sein erfahrungsmäßiger positiver (nicht blos negativer) Begriff von der Sünde hob ihn darüber hinaus[2]). Dazu kommt, daß, während die Mystik das Innewohnen und das Vorbild Christi und die Nachfolge desselben vorzugsweise betonte, Luthern weit mehr an der von dem Schriftwort bezeugten Objectivität der Heilsthaten Gottes in Christo und an ihrer seligen Frucht, der Sündenvergebung, gelegen war: erst Christus für uns, dann und damit in uns. Auf diesen Punkt war sein Glaubensauge unverrückt gerichtet.

Daher will er, wie er sich selbst ausdrückt, statt des weiten Weges der mystischen Contemplation, den „kürzeren" Weg, den Weg des einfachen Glaubens erwählen. —

Was endlich die humanistische Bildung betrifft, so scheint Luther in Erfurt von ihr nur eine allgemeine Anregung empfangen zu haben; später hat er sich jedoch mittelst ihrer, unterstützt von seinem eminenten Sprachtalent, diejenige Kenntniß des Griechischen und Hebräischen angeeignet, die ihn zum Dollmetscher der heil. Schriften an das deutsche Volk machte, eine Arbeit, unter deren Vollzug er selbst zum originalsten Fortbildner seiner Muttersprache wurde.

Wir sehen, daß Luther's Theologie, von den edelsten Bildungselementen der Zeit genährt, dennoch sich frei und selbstständig aus ihrem Prinzip entwickelt hat.

Und eben dieses Prinzip hat ihn auch zum Reformator gemacht. Denn was ihn bewog, mit der gewonnenen Heilserkenntniß

---

[1]) de Wette 1, 102. Köstlin a. a. O. I, 112. — [2]) Vgl. Köstlin a. a. O. I, 114.

offen und öffentlich hervorzutreten, das war das seelsorgerische Gewissen, welches sich gedrungen fühlte, den Bruder vor dem Abweg, auf den es ihn verirrt sieht, zu warnen, es war der Dank für die empfangene und erfahrene Gnade, die thätige, erbarmende Nächstenliebe, die von dem Glauben unzertrennlich ist. Hören wir ihn selbst: An dem Tage des Anschlages der Thesen sagte er in der Predigt, er rede jetzt Einiges vom Ablaß ut ego sim excusatus et vos a periculo falsae intelligentiae eruamini [1]), in der Schrift von der christlichen Freiheit: „Und ob der Christ nun durch den Glauben frei ist, soll er sich wiederum williglich einen Diener machen, seinem Nächsten zu helfen, mit ihm fahren und handeln, wie Gott mit ihm durch Christum gehandelt hat. Und das alles umsonst, nichts darin suchen als göttliches Wohlgefallen und also denken: wohlan, mein Gott hat mir unwürdigem, verdammtem Menschen ohn' all' Verdienst, lauterlich umsonst und aus eitel Barmherzigkeit geben durch und in Christo vollen Reichthum aller Frömmigkeit und Seligkeit, daß ich hinfort nichts mehr bedarf, als glauben, es sei also. Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwänglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst thun, was ihm wohlgefällt und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christe, wie Christus mir worden ist", — diese aus dem rechtfertigenden Glauben geborene Liebe, und daß ich es noch bestimmter sage, die Liebe zu dem armen deutschen Volke, dem er selbst angehörte und für welches er ein weites und warmes Herz hatte, war das Motiv seiner reformatorischen Thätigkeit. Er fühlte mit ihm die Last, unter der es fast erlag, und wollte es von seinem Irrweg herumführen auf den Heilsweg, welchen Gottes Gnade ihn selbst hatte finden lassen. Darum zog er sich nicht wie die Humanisten, wie Erasmus, reservirt in das literarische Stillleben zurück, sondern trat heraus und redete zu dem Volk im Beichtstuhl, auf der Kanzel, in volksthümlichen, geistesgewaltigen, zündenden Schriften, — und das Volk hinwiederum verstand seine Sprache, weil sie seinem eigenen Bedürfnisse entsprach. Die Besten der Nation fielen ihm zu. In dem Maße als sein Wort Eingang fand, machte sich dieselbe Heilserfahrung und Heilserkenntniß in weiten Kreisen gel-

1) Opera varii argumenti 1, 183.

tend, wenn auch nicht in gleicher Stärke und Tiefe wie bei ihm; aber die großen Wahrheiten von der Autorität des göttlichen Wortes über alles Menschenwort und Kirchenwort, von dem Gegensatz zwischen Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, von der Unzulänglichkeit aller gesetzlichen Leistungen und von der Herrlichkeit der freien sündenvergebenden Gnade, von dem rechtfertigenden Glauben und von der evangelischen Freiheit — diese Grundgedanken drangen in das Herz des Volkes. Man muß sich noch einmal das lastende Joch der zwiefachen Knechtschaft, unter der es verhalten war, vergegenwärtigen, um die Freude zu begreifen, mit der es sie begrüßte, mit der es das Lied anstimmte: „Es ist das Heil uns kommen her aus Gnad und lauter Güte" u. s. w.

Indem man nun daran ging, diese Heilserkenntnisse näher zu präcisiren und zu organisiren, traten die beiden Prinzipien in ihrer Bedeutung als die eigentlichen Centralpunkte klar hervor. Das Formale liegt dem ganzen Lehrbau als dessen Voraussetzung zu Grunde (s. oben S. 192), die Augustana spricht es in der Vorrede und am Schlusse aus, Melanchthon hebt es in den Loci vom J. 1521 aufs nachdrücklichste hervor[1]), in den Schmalkaldischen Artikeln (III, 303, 15) heißt es: regulam habemus ut verbum Dei condat articulos fidei, et ne angelus quidem, und die Concordienformel stellt den Satz auf: scriptura sacra est unica regula et norma secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestumari et judicari oportet[2]). Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben aber wird ausdrücklich als das materiale Prinzip an die Spitze gestellt. Sie heißt „das Hauptstück im christlichen Wesen, der Hauptartikel des christlichen Glaubens, der fürnehmste Artikel der christlichen Lehre" (Augustana A. 20). „Der Artikel, von dem man nicht weichen oder nachgeben darf, es falle

---

[1]) In dem Widmungsschreiben an Tilemann Plettner: nihil perinde optarim, atque si fieri possit, christianos omnes in solis divinis literis liberrime versari et in illarum indolem plane transformari. Nam quum in illis absolutissimam sui imaginem expresserit divinitas, non poterit aliunde neque certius neque propius cognosci. Fallitur, quisquis aliunde christianismi formam petit; quam e scriptura canonica. — [2]) Epitome 517. Solida declaratio 568, 3. 571. (Die Zählung der Seiten bei den symbolischen Büchern immer nach der Ausgabe von Müller).

gleich Himmel und Erde oder was nicht bleiben will (Act. 4, 12); und auf diesem Artikel steht Alles, was wir wider Papst, Teufel und Welt lehren und leben [1]): der articulus stantis vel cadentis ecclesiae [2]).

3) Die Tragweite des Prinzips.

So einfach das Prinzip des Protestantismus in seiner Zweiseitigkeit erscheint, so gleicht es doch dem verborgenen Schatz im Acker, mit welchem jener Mann im Gleichniß den ganzen Acker kaufte. Es hat eine Tragweite, deren Umfang die Reformatoren selbst im Anfang noch lange nicht vollständig übersahen: es bestimmt negativ und positiv das Verhältniß des Protestantismus zur Tradition, zur Gesetzlichkeit, zum Kirchenbegriff und zu der Gnadenmittellehre des römischen Katholicismus, aber auch zu der unevangelischen Geistlichkeit des sog. Spiritualismus, — mithin die charakteristischen Grundzüge des Protestantismus.

a) Das Verhältniß zur kirchlichen Tradition. Denn wenn Christus allein das Heil, der Glaube an ihn die Vermittlung des Heilsstandes und das von ihm zeugende Schriftwort die allein untrügliche Quelle der Heilserkenntniß ist, so muß die kirchliche Tradition ihre bisherige prädominirende Stellung zur Gemeinde verlieren, sie muß aufhören, als zweite, der heil. Schrift ebenbürtige Quelle göttlicher Offenbarung, als letzte, oberste Instanz zu gelten und sich dem Urtheil derselben zu unterstellen (ecclesia ad evangelium Dei alligata est). Alle andern Autoritäten, und stehe ihnen ein noch so großes Ansehen zur Seite, selbst kirchliche Decretalen, Concilien, Päpste müssen sich unter diese höchste, absolute

---

1) Schmalkaldische Artikel S. 300. — 2) Luther an Brenz im Jahre 1530 (de Wette 4, 151): hic locus caput et angularis lapis est, qui solus ecclesiam Dei gignit, nutrit, aedificat, servat, defendit; ac sine eo ecclesia Dei non potest una hora subsistere, sicut nosti et sentis. Atque adeo sic instas: neque enim quisquam recte docere potest in ecclesia, nec ulli adversario feliciter resistere, qui hunc locum seu uti Paulus appellat hanc sanam doctrinam non tenuerit ... quare te rogo, ut pergas, sicut facis, hunc locum iustitiae strenue et usque ad fastidium urgere per omnia et ubicunque poteris.

Autorität beugen und sich von ihr richten lassen, ja verworfen werden, wenn sie ihr widersprechen. Damit bricht der Protestantismus mit dem obersten Grundsatz des katholischen Systems, daß die Kirche die Herrin über den Glauben der Gemeinde sei, und setzt an deren Statt das göttliche Wort in die ihm gebührende Stelle wieder ein. Die heil. Schrift wird nun die Grundlage alles öffentlichen Lehrens, die Basis der Gemeindepredigt, die Seele der häuslichen Erbauung; die Theologie wird Schriftwissenschaft, die Tradition zum Mittel für den Nachweis der schriftgemäßen Lehre und ihrer Entstellungen durch die Vorzeit hindurch. Das ist der biblische Charakter des Protestantismus.

Aber nicht nur das unbefugte Ansehen der kirchlichen Tradition, die ganze äußerliche Gesetzlichkeit, die das Wesen des römischen Katholicismus charakterisirt (nova lex), muß sofort dahinfallen. Denn wenn uns in Christo allein das Heil und im Glauben an ihn der Zugang zu demselben gegeben ist, so verlieren jene gesetzlichen Leistungen ihre mittlerische Bedeutung und Alles was damit zusammenhängt, die scholastischen Theorien von dem meritum, von den Satisfaktionen, von operibus supererogatoriis, von den Intercessionen der Heiligen sammt der Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, das sinkt dahin vor der Sonne der freien Gnade Gottes und vor der seligmachenden Kraft des rechtfertigenden Glaubens. Und weil diese gesammte Werklehre auf's engste mit dem Pelagianismus des katholischen Systems zusammenhängt, so wird auch dieser bis in seine feinsten Nüancen hinein verworfen; es wird dem natürlichen Menschen jede Fähigkeit zur Erwerbung eines eigenen Verdienstes abgesprochen, überhaupt der status corruptionis weit höher angeschlagen, als es dort der Fall ist. Das Christenthum kommt wieder unter den evangelischen Charakter zu stehen, der ihm ursprünglich eignete.

Von da aus aber gestaltet sich auch die ganze Stellung der Kirche, ja der Begriff der Kirche selbst nothwendig um. Ist Christus der alleinige Mittler des Heils und der Glaube an ihn die alleinige Bedingung dafür, so kann die Kirche mit ihrem Klerus nicht die legitime Heilsmittlerin, die Zugehörigkeit zu Christo kann nicht gebunden sein an den Gehorsam gegen die Satzungen der Kirche, an die Leistung der von ihr vorgeschriebenen Ver-

mittlungen, an den Anschluß an ihre Institutionen: die Kirche muß dieses angemaßte Prärogativ, womit sie Christo die alleinige Mittlerschaft entzieht und dem christlichen Volke den unmittelbaren Zugang verschließt — sie muß dieselbe aufgeben und ihm, dem Herrn, zurückgeben. Damit aber bricht die ganze Basis des hierarchischen Kirchenbaues zusammen, der Episkopat verliert seine privilegirte Herrscherstellung und die Gemeinde der Gläubigen tritt wieder ein in das ihr gebührende Recht. So durchgreifend und einschneidend ist nach dieser Seite der Einfluß des protestantischen Prinzips. Es wird zum Protest gegen den ganzen Bestand der herrschenden Kirche.

Aber dieser Protest gilt nicht der Kirche an sich. Vielmehr ergibt sich gerade von demselben Prinzipe aus ein tieferer und wahrerer Begriff derselben, kraft dessen ihre Geistigkeit und Innerlichkeit zu Rechte kommt. Denn ist die Zugehörigkeit zu dem Mittler der Gnade allein an den durch das Wort vermittelten Glauben geknüpft, so ist die Kirche nichts anderes und kann nichts anderes sein, als die Gemeinschaft der Gläubigen an Ihm dem Haupte, die Gemeine der Heiligen (d. h. Geheiligten) — „eine innerliche, geistliche Christenheit". Schon sehr frühzeitig war Luther'n diese Consequenz aufgegangen. Sie bildete die positive Grundlage seines Kampfes gegen die römische Hierarchie[1]) und wurde bald darauf (1520) in der Schrift „vom Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig" (Aug. v. Alveld) von ihm eben so ausführlich als kühn und nachdrücklich entwickelt. Er sagt da: „Die Schrift redet von der Christenheit gar einfältiglich und nur auf Eine Weise, über welche die Gegner zwei andre haben in den Brauch gebracht. Die erste Weise nach der Schrift ist, daß die Christenheit heißet eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, wie wir im Glauben beten: ich glaube an den heil. Geist, eine Gemeinschaft der Heiligen. Dieß Gemeinde oder Sammlung heißt aller derer, die im rechten Glauben, Hoffnung und Liebe leben, also daß der Christenheit Leben, Wesen und Natur sei nicht leiblich Versammlung der Herzen in Einem Glauben, wie Paulus sagt Eph. 4: Eine Taufe, Ein Glaube, Ein Herr. Als ob sie schon

1) S. d. Schrift gegen Emser v. J. 1519. Vgl. Köstlin, Luther's Theologie 1, 251 ff.

sind leiblich von einander getheilet tausend Meilen, heißen sie doch Eine Versammlung im Geist, weil jeglicher predigt, glaubt, hofft, liebt, lebt wie der andere. — Das heißt nun eigentlich eine geistliche Einigkeit, von welcher die Menschen heißen eine Gemeinde der Heiligen; welche Einigkeit allein genug ist zu machen eine Christenheit, ohne welche keine Einigkeit, es sei der Statt, Zeit, Person, Werk, oder was es sein mag, eine Christenheit macht". — „Christi Reich ist nicht zu Rom, auch nicht an Rom gebunden, weder hie noch da, sondern wo da inwendig der Glaube ist, der Mensch sei zu Rom hie oder da. — Denn wo das wahre Christen machte, daß man in der äußern römischen Einigkeit ist, so wäre kein Sünder unter ihnen, dürften auch des Glaubens nicht noch Gottes Gnaden, davon sie Christen würden, sondern wäre genugsam dieselbe äußere Einigkeit. — Darum habe das fest, wer nicht irren will, daß die Christenheit sei eine geistliche Versammlung der Seelen in Einem Glauben und daß Niemand seines Leibes halben werde für einen Christen geachtet; auf daß er wisse, die natürliche eigentliche rechte wesentliche Christenheit stehe im Geiste und in keinem äußerlichen Dinge, wie das mag genennet werden". — Sie ist also eine unsichtbare, und eben deshalb ein Gegenstand des Glaubens. „Die Kirche Jesu Christi wird nicht gesehen, sondern geglaubt". Sie kann da nicht (ganz) fehlen, wo Gottes Wort gepredigt wird [1]). — Obwohl ihrem Wesen nach rein innerlich, hat sie jedoch eine Seite an sich, vermöge deren sie nach außen erkennbar wird. Denn dasselbe was ihren Lebensgrund bildet, wird auch zu ihrer Lebensbethätigung: Wort, Taufe und Sakrament (Abendmahl). „Dieß sind die äußern Kennzeichen, daran man merken kann, wo die (wahre) Kirche in der Welt ist" [2]). Diese drei, die Predigt des Evangeliums, die professio fidei oben an. „Wo du die siehest und hörest und bei welcher Person, da zweifle nicht, daß die Gemeinde Gottes da sei". In der alten apostolischen Kirche stellten sie sich am

---

[1]) Vgl. die spätern Ausführungen in der Schrift gegen Catharinus (Jen. 2, 376), von den Concilien und Kirchen 1537, und Köstlin, Luther's Theologie 2, 535. — [2]) Nicht aber, wer wahrhaft ein Glied derselben ist; denn dieß weiß und mit Sicherheit allein der Herzenskündiger. — Vgl. die in der vorigen Anmerkung citirten Schriften und Plitt, Einleitung in die Augustana 2, 224—233.

reinsten dar. Durch Gottes Gnade haben sie sich, selbst in den dunkelsten Zeiten des Papstthums, wenn freilich in kümmerlicher Gestalt, erhalten. Die Evangelischen aber befinden sich in ihrem Besitz und wissen sich sohin als Glied der Einen heiligen Kirche, als lebendige Fortsetzung derselben. Deshalb gilt auch ihr Protest nicht jenem alten guten Bekenntnißgrunde, sondern den späteren unevangelischen Neuerungen, den hierarchischen Entstellungen der Lehre und des Cultus. In sofern will der Protestantismus keine Neuerung sein, sondern Anknüpfung an das kirchliche Alterthum, Reinigung des vorhandenen Bestandes, nicht Umsturz, sondern Bewahrung des guten, Erneuerung des ächten Alten. Dieß sein conservativer Charakter, wie er sich in dem ganzen Lebensgang Luther's ausprägt

Gleichwohl geht sein Wesen nicht in dieser conservativen Richtung auf. Er ist zugleich ein wesentlich Neues, ein neuer frischer Lebenstrieb an dem alten Baum der Kirche und hat in sofern einen wahrhaft progressiven Charakter. Dieses Neue ist zunächst sein Prinzip selbst. Vermöge dessen nimmt der Protestantismus die im Mittelalter abgebrochene normale Lehrentwicklung wieder auf, von dem Centralpunkte des Christenthums aus greift er reinigend in sie ein und führt sie fördernd und fortbildend um einen bedeutenden Schritt weiter.

b) Einen sonderlichen Beweis davon gibt das Verhalten des evangelischen Protestantismus zu einem zweiten Gegensatz, den wir als das andere Extrem des römischen Katholicismus bezeichnen können, zu der sog. spiritualistischen Richtung; Luther nennt sie den „falsch evangelischen Geist", ihre Anhänger „Schwarmgeister". Auch sie ist angeweht von dem Geiste des Protestantismus, eine eigenthümliche Erneuerung der spätern Mystik —, auch sie will Rechtfertigung, Glaube, Heiligung, Ertödtung des Fleisches; aber während der ächte Protestantismus alle hiehergehörigen Momente in der Einheit ihrer beiden Seiten, als göttlich bewirkte und menschlich (durch den Glauben) vermittelte faßt und so eine kernhafte erneuerte Persönlichkeit gewinnt, legt jene das Gewicht ausschließlich auf die Subjectivität, auf die Innerlichkeit, auf die Immanenz Gottes in dem Menschen. Die schriftgemäße, kirchliche Lehre von der Rechtfertigung dünkt ihr zu äußerlich, die objective Seite der-

selben, die Imputation des Verdienstes Christi noch zu hart, zu spröde. Sie will an die Stelle der zugerechneten Gerechtigkeit eine wesentliche setzen, eine „Innewohnung des Geistes" — ein Ausdruck, den sie im weitesten, unbestritten häufig ans Pantheistische anstreifenden Sinn gebraucht, und womit sie zugleich den genuinen Begriff des rechtfertigenden Glaubens sammt der ihm entsprießenden Lebenserneuerung alterirt [1]). Es ist überhaupt dieser Richtung lediglich um das Innerliche zu thun: „Geist, Geist" ihre Losung. Deshalb achtet sie gering das äußerliche („leibliche") Wort, sowohl das gepredigte als das geschriebene, dem sie ein „inneres Wort", d. h. eben jenen dem Menschen unmittelbar inwohnenden Geist entgegenstellt: ersteres sei ein bloser Buchstabe oder Schall, dieses das lebenskräftige, wesentliche Wort: „der Mensch wird ohne Predigt und Schrift von Gott gelehrt". Deshalb achtet sie gering das äußere Zeichen im Sakrament, die Objectivität seiner Wirkungen, und bestreitet namentlich den mündlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, bald auch die Kindertaufe. Aus demselben Grunde verkennt sie die Bedeutung des historischen Christus und der geschichtlichen Erlösungsthatsachen, die Bedeutung der äußern Seite der Kirche, der äußeren Ordnungen des Gottesdienstes, des christlichen und bürgerlichen Lebens, die Bedeutung des Predigtamtes, bald auch der weltlichen Obrigkeit, — und schlägt am Ende, wie dieß häufig solchen extremen Conceptionen zu geschehen pflegt, in eine falsche Aeußerlichkeit und Fleischlichkeit, ja in einen politisch-religiösen Radikalismus um. Denn sobald man beide Seiten trennt, verliert man das rechte persönliche Centrum, geht des Schlüssels zur Schrift, insbesondere zur Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, altem und neuem Testament, verlustig und wird dieselbe zu einem Gesetzbuch, das nach außen gekehrte Leben zu einer peinlichen Werkerei [2]). Dieß die Grundzüge einer Richtung, die in vielfachen Modificationen innerhalb des Protestantismus hervorbrach.

Sie begegnet uns zunächst in jenen Wittenberger Fanatikern v. J. 1521, die einen so verfrühten Sturm gegen die Messe und gegen die Bilder unternahmen, und von denen auch Andreas Carl-

---

[1]) Vgl. Erbkam, Gesch. der protest. Sekten im Zeitalter der Reformation, S. 170—172. — [2]) S. Köstlin, Luther's Theologie 2, 73.

stadt sich hinreißen ließ. Schon zuvor hatte dieser Theologe geäußert: „Aeußerlich Ding sei kein nütze; das äußerliche Wort reiche nicht hin zur rechten Erleuchtung und Tröstung; der Geist müsse es thun". Bald kehrt er auch die Ordnung des Heils um: Erst Christi Einsprechung in uns, dann Rechtfertigung aus dem Glauben — oder er identificirt die Wirkung der Buße und des Evangeliums. Auch an der der Sakramente wird er zweifelhaft: „sie sind viel zu grob, um den Grund der Seele anzurühren". Das Wesen der äußeren Taufe setzt er nun darein, daß sie ein Bekenntniß zu Gott anzeige. Die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl läugnet er; nur geistlich könne man sein Fleisch genießen; dieser geistliche Genuß aber ist ihm nichts anderes als eine Steigerung der subjectiven Empfindung des Glaubens, „ein herzfreundliches Gedächtniß des Opfers Christi". Noch weiter gingen die Schwärmer, die aus Zwickau herübergekommen waren, Nicolaus Storch, Marc. Thomä Stübner und der Prediger Thomas Münzer, der an jenen Wittenberger Unruhen freilich keinen Antheil hatte, aber bald um so mehr von sich reden machte. Luther that ihnen lange nicht genug. „Man brauche Leute von höherem Geist, es helfe nichts, so fest an der Bibel hangen, Gott selbst müsse reden" — und einer solchen unmittelbaren Offenbarung rühmten sie sich. Die Kirche müsse wieder ein rein geistliches Reich werden, zuvor aber das Gericht über die Welt ergehen. — Von da an entwickelte sich dann diese Richtung in zwei Strömungen, die eine, mit Th. Münzer an der Spitze, in den Wiedertäufern, die ihre politisch-religiösen Ideale in einem irdischen Zion verwirklichen wollten und hernach ein so schreckliches Ende in Münster nahmen [1]), die andere in den theosophischen Sekten eines Joh. Denk, Ludwig Hetzer, Hubmeier, Jak. Kautz in Worms, welche die oben bezeichneten Grundsätze theoretisch auf die Spitze trieben und bis zur totalen Verkehrung der rechten Heilsordnung, und zur Leugnung der wahren Gottheit Christi und der Trinität fortschritten. Auch Schwenkfeld und Sebastian Frank, so verschieden beide, gehören hieher [2]). Durch ganz Süddeutschland, in Schwaben, Franken, am

---

[1]) S. Dorner, Geschichte der protest. Theologie S. 131. — [2]) S. mein Bekenntniß der evang.-luth. Kirche 1848 S. 62. Ueber Schwenkfeld später.

Rhein, insbesondere in der Schweiz fanden sie den lebhaftesten Anklang. Selbst Oekolampad theilte ihre Ansichten über Wort und Sakrament [1]).

Es gab für die junge evangelische Kirche keine größere Versuchung als die ihr von daher drohende. Sie hätte, wenn zur Obmacht gelangt, den Protestantismus in einen bodenlosen Spiritualismus, die Reformation in eine Revolution verwandelt. Aber Luther erkannte sofort die Gefahr in ihrer ganzen Größe; noch auf der Wartburg, sobald er Kunde von ihr bekam, trat sie ihm entgegen. Kaum von da zurückgekehrt, warf er die Wittenberger Schwärmer durch seine acht gewaltigen Predigten zu Boden und bekämpfte seitdem diesen „Schwarmgeist" nach allen Seiten mit der höchsten Energie [2]). Er sah wohl, was es galt. „Unter uns selbst, sagt er, gedenkt jetzt der Satan seinen Muthwillen zu üben; nun er sieht, daß er uns zur Linken nicht täuben kann, wirft er sich auf die rechte Seite; vorher hat er uns allzu papistisch gemacht, nun will er uns allzu evangelisch machen" [3]). An seinen obersten Prinzipien, wie sie ihm aus der eigenen Lebenserfahrung heraus erwachsen waren, besaß er das Mittel, den Irrthum sowohl bis in's innerste Herz hinein zu durchschauen, als ihm das positiv Rechte entgegenzustellen.

Und zwar stellte er ihm zuvörderst die rechte Heilsordnung entgegen: Erst Buße, dann Glaube, erst die Predigt des Gesetzes, welches die Sünde offenbart, das Gewissen schreckt und vor Gottes Zorn demüthigt; darnach die Predigt des Evangeliums, das Wort von der Sündenvergebung, welches die Gewissen tröstet und aufrichtet. Diese zwei Stücke findet man bei den falschen Propheten nicht oder nicht in der rechten Ordnung. Erst auf sie läßt Luther das Gericht über den alten Menschen, die Werke der Liebe gegen den Nächsten u. s. w. folgen.

Sodann bestimmt er, oder vielmehr es bestimmt sich selbst von dem rechtfertigenden Glauben aus das Verhältniß des Aeußern und Innern in den Gnadenmitteln: Ist es der Glaube, der Glaube allein, der den Menschen zum Theilhaber der Gerechtigkeit Christi

---

1) Bekenntniß der evang.-luth. Kirche S. 63.

2) Vornehmlich geschah dieß in der Schrift wider die himmlischen Propheten vom J. 1524—1525. — 3) Erlanger Ausg. Bd. 28, 287.

macht, und ist es das Wort, durch welches Gottes Geist diesen Glauben in ihm wirkt, das Heil in Christo ihm zueignet, dann kann das „mündliche leibliche" Wort kein bloses leeres Zeichen sein, es muß seinen Gegenstand, weil es ihn dem Subjecte vermittelt, zum Inhalte haben, es muß das wirkungs- und lebenskräftige Medium des Geistes sein. Nur auf diesem Wege kommt erfahrungsmäßig das Heil an den Menschen. Und dasselbe gilt dann auch von den Sakramenten als „leiblichen Zeichen". Da haben wir das von Gott selbst geordnete Verhältniß. So Luther in der klassischen Stelle: „Gott hat uns [1]) aus großer Güte wiederum geben das reine Evangelium, den edlen, theuern Schatz unsers Heils. Dieser Gabe muß nun folgen auch der Glaube und Geist inwendig in gutem Gewissen. — Diesem Evangelio ist der Teufel feind und wills nicht leiden; und weil er bisher nichts dawider vermocht hat mit Gewalt noch Schwert, greift ers nun an mit List und mit falschen Propheten. — Und geht die Sache also zu: So Gott sein heil. Evangelium hat auslassen gehen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise. Einmal äußerlich, das ander Mal innerlich. Aeußerlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Evangelii und durch leibliche Zeichen, als da ist Taufe und Sacrament. Innerlich handelt er mit uns durch den heil. Geist und Glauben sammt andern Gaben; aber alles der Maßen und der Ordnung, daß die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, also daß ers beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stück zu geben ohn durch die äußerlichen Stück; denn er will Niemand den Geist noch Glauben geben ohn das äußerliche Wort und Zeichen. — Auf diese Ordnung habe Acht, da wirds ganz und gar an liegen. Denn wiewohl sich dieser Rottengeist stellet, als hielte er groß von Gottes Wort und Geist, und rühmet treffliche Brunst der Liebe und Eifers zur Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes, so ist doch das seine Meinung, daß er diesen Orden umkehre und einen widersinnischen aufrichte aus eignem Frevel und führet die Sache dermaßen: Erstlich, was Gott äußerlich ordnet zum Geist innerlich, ach wie höhnisch und spöttisch schlägt er das in den Wind und will zuvor hinein in

1) Erlanger Ausgabe 29, 208 f.

den Geist. Ja, spricht er, sollt mich eine Hand voll Wassers von Sünden rein machen? Der Geist, der Geist, der Geist muß es inwendig thun. Sollte mir Brod und Wein helfen? Sollte das Hauchen über das Brod Christum ins Sacrament bringen? Nein, nein, man muß Christi Fleisch geistlich essen. — Wer den Teufel nicht kennt, möcht wohl meinen, sie hätten fünf heilige Geiste bei sich. Wenn man sie aber fragt: wie kommt man denn zu demselben hohen Geiste hinein? so weisen sie dich nicht aufs äußerliche Evangelium, sondern ins Schlaraffenland und sagen: stehe in der Langeweile, wie ich gestanden bin, so wirst du es auch erfahren; da wird die himmlische Stimme kommen und Gott selbst mit dir reden. — Siehest du da den Teufel, den Feind göttlicher Ordnung? Wie er dir mit den Worten Geist, Geist, Geist das Maul aufsperret und doch dieweil beide, Brücken, Steg und Weg, Leiter und Alles umreißt, dadurch der Geist zu dir kommen soll, nämlich die äußerliche Ordnung Gottes in der leiblichen Taufe, Zeichen und mündlichem Wort Gottes, und will dich lehren, nicht wie der Geist zu dir, sondern wie du zum Geist kommen sollst, daß du sollst lernen auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten; und sagen doch nicht, wie oder wenn, wo oder was, sondern sollsts erfahren selbst wie sie. — Wiederum, was Gott nicht ordnet äußerlich, da lodern sie heraus, als wären sie unsinnig. Und gleich wie sie einen eignen innerlichen Geist erdichten, also richten sie auch eigne äußerliche Ordnung an, da Gott weder von geboten noch verboten hat, als daß man soll keine Bilder, Kirchen, Altar haben, nicht Messe nennen, nicht Sacrament heißen oder aufheben, nicht Kasel haben, sondern graue Röcke tragen, lieber Nachbar nennen, gottlose Fürsten todtschlagen, kein Unrecht leiden, und viel der äußerlichen Demuth und Geberden treiben, die sie selbst erdichten und die Gott nicht achtet. Wer hie anders thut denn sie, der ist ein zwiefältiger Papist, der hängt und mordet Christum, und müssen Schriftgelehrten sein. Wer es aber thut, der ist schon in den Geist hineingesprungen mit Stiefeln und mit Allem und ist ein Geistgelehrter. — Weiter, was Gott innerlich ordnet, als den Glauben, das gilt nichts, fahren zu und nöthigen alle äußerliche Wort und Schrift, die auf den innerlichen Glauben dringen, auf eine äußerliche neue Weise, den alten Menschen zu tödten. — Summa: was Gott vom innerlichen

Glauben und Geist ordnet, da machen sie ein menschlich Werk aus. Wiederum, was Gott vom äußerlichen Wort und Zeichen und Werken ordnet, da machen sie einen innerlichen Geist aus und setzen die Tödtung des Fleisches vornan zuerst vor den Glauben, ja vor das Wort, fahren also heraus, wo Gott hinein will und hinein, wo Gott heraus will".

Es wird kaum eine Consequenz des protestantischen Prinzips geben, die wichtiger und durchschlagender wäre. Sie verwahrt die Heilsordnung vor einer falschen Subjectivität, sie sichert die historische Continuität des Christenthums und erschließt das Verständniß der Gnadenmittel, wie denn Luther gerade im Zusammenhang mit ihr die Lehre von der Taufe, vom heil. Abendmahl und von den kirchlichen Ordnungen ausführlich entwickelt hat (J. 1524—29).

c) Aber nicht nur dieß; das protestantische Princip greift reinigend und fortbildend durch alle Glaubenslehren hindurch. So wie es das ganze Christenthum wurzelhaft in sich beschließt, so wirft es sein Licht auf alle einzelnen Glaubenslehren und wird zum fruchtbaren Keim einer gesunden dogmatischen Fort- und Neubildung [1]). Es hat sich bis heute noch nicht erschöpft, es treibt noch in der Gegenwart seine Blüthen. Wo es je in spätern Zeiten zu einer kirchlichen Erneuerung kam, da ist sie von diesem Centralpunkte ausgegangen.

Den Nachweis dafür behalten wir dem Folgenden vor. Hier handelte es sich nur um die obersten Grundsätze und deren Tragweite für den Gesammtcharakter des Protestantismus.

Unterdessen war die Zeit herangekommen, wo sich dieser zu einem kirchlichen Gemeinwesen consolidirte. Damit entstand die Nothwendigkeit, jene Grundzüge in bestimmte Formen zu fassen, ein öffentliches Bekenntniß aufzustellen. Dahin gehen wir nun sofort.

---

[1]) „Es ist nur Ein Artikel und Regel in theologia; wer die nicht wohl inne hat und weiß, der ist kein Theologus, nämlich rechter Glaube und Vertrauen auf Christum. In den Artikel fließen oder gehen wieder heraus die andern allzumal und ohne diesen sind die andern nichts. Diesen Artikel verstehen aber allein die betrübten, elenden, geplagten und angefochtenen Herzen".

Zweites Stadium.

Der Aufbau des protestantischen Lehrbegriffs in der Consequenz seines Princips. (1530—37).

Bis zum Wormser Reichstag stand Luther allein. Von da ab kamen und sammelten sich die Mitarbeiter am Werk. Voran Melanchthon, der Mann mit der ausgezeichneten humanistischen Bildung, mit dem klaren, hellen, verständigen Geiste[1]). Er war soeben erst (1518) aus Tübingen auf den Wunsch des Churfürsten nach Wittenberg gekommen. Sein Lehrer und gesippter Freund Reuchlin hatte ihn empfohlen und gesendet. „Er wird, so schrieb Reuchlin an den Churfürsten, er wird der hohen Schule zu Ehren, Lob und Nutzen dienen, daran sollt Ihr keinen Zweifel haben; denn ich weiß unter den Deutschen Keinen, der über ihm wäre, ausgenommen Erasmus Roterodamus". Und diese Erwartung erfüllte sich bald. Denn Melanchthon stand auf der Höhe der humanistischen Bildung seiner Zeit: ein ausgezeichneter Kenner der Sprachen, überhaupt des klassischen Alterthums, mit dem ganzen Umfang des damaligen Wissens vertraut, zugleich ein Meister in klarer lichtvoller Darstellung (homo planus et purus). So ausgerüstet kam er mit der Absicht nach Wittenberg, hier der neuauflebenden Wissenschaft einen Heerd zu gründen. Und in der That datirte sich von da an die immer wachsende Blüthe der Universität. Aber, was noch weit bedeutsamer war, Melanchthon ging sogleich in die große reformatorische Bewegung mit ein. Durch Luther kam er sofort zur Erkenntniß des reinen Evangeliums, an der Glaubenskraft Luther's wuchs er heran, er nannte ihn den Elias, den Mann voll heiligen Geistes, und Luther erkannte hinwiederum auf den ersten Blick Melanchthon's Gabe und Bedeutung für das Werk Gottes. Kaum war Melanchthon mit seiner Antrittsrede de corrigendis adolescentiae studiis aufgetreten, so schrieb Luther: homo admirabilis et nihil plane habens, quod non supra hominem sit: Familiaris-

---

1) S. den treffl. Artikel Mel. von Landerer in Herzog's Real-Encycl.; Galle, Charakteristik Melanchthon's 1840 und Plank, Melanchthon, Praeceptor germaniae, 1860, ebenso die übertriebene Apotheose bei Dorner S. 111.

simus mihi et amicissimus. Ergriffen von dem mächtigen Zug des Evangeliums suchte Melanchthon die humanistische Bildung, die er besaß, der Reformation dienstbar zu machen; er ließ sich bestimmen, neben seinen allgemein wissenschaftlichen Vorlesungen auch exegetische zu halten, wozu ihn seine weite Sprachkenntniß und seine ganze Stellung vorzugsweise befähigte. Durch diese zwiefache Thätigkeit half er zunächst der Jugend die Heilserkenntniß aus der Schrift erschließen und wurde so Luther's Mitarbeiter an der Reformation. Gott selbst hatte beide zur gegenseitigen Ergänzung neben einander gestellt. War Luther's Arbeit im eigentlichsten Sinne schöpferisch bahnbrechend, aus den innersten Tiefen des Glaubens und aus den Quellen des Wortes heraus grundlegend, so besaß Melanchthon die Gabe der ruhigen, klaren Ausgestaltung, der gewinnenden und überzeugenden Darstellung. Seine Arbeit war vorzugsweise eine theologische. So hat auch Luther selbst das Verhältniß gefaßt in den bekannten Worten: „Mein Geist, darum daß er unerfahren ist in feinen Künsten und unpolirt, thut nichts, denn daß er einen großen Wald und Haufen der Worte ausspeiet; so hat er auch das Schicksal, daß er rumorisch und stürmisch ist. Ich bin dazu geboren, daß ich mit Rotten und Teufeln muß kriegen, darum meine Bücher viel kriegerisch sind; ich bin der grobe Waldrechter, der Bahn brechen muß. Aber Magister Philipp fährt säuberlich stille daher, säet und begeußt mit Lust, nachdem ihm Gott gegeben seine Gaben reichlich".

[Neben Melanchthon standen ihm noch zur Seite als Mitarbeiter in Entwicklung und Ausprägung der evangelischen Lehre die andern Wittenberger Theologen, vor Allen Johann Bugenhagen und Justus Jonas, dann Spalatin. In demselben Geiste wirkten in andern Theilen Deutschlands Andreas Osiander, Urban Rhegius, Johann Brenz, Erhardt Schnepf. Dieß waren die älteren Theologen, die Hauptführer der evangelischen Kirche. Unter ihrer Leitung aber bildete sich schon eine ziemliche Schaar zum Theil recht bedeutender jüngerer Männer aus, die das Begonnene in demselben Sinne weiter zu führen und zu immer klarerer Ausgestaltung zu bringen versprachen.

Die erste, grundlegende Feststellung des evangelischen Lehrbegriffes geschah schon von der älteren Generation, vornehmlich, wie

in der Natur der Sache lag, durch Luther und Melanchthon selbst. Sobald für die evangelischen Christen die Zeit erschienen war, sich gemeindlich zusammenzuschließen und äußerlich zu organisiren, war auch der Anlaß da, ihren Glauben in einem klar und scharf ausgeprägten Bekenntnisse kund zu geben. Schon die Sächsische Visitation von 1528 mit dem „Unterricht der Visitatoren" arbeitete darauf hin. Noch Bedeutenderes und Entscheidenderes geschah im folgenden Jahre durch Luther's beide Katechismen, die mit unvergleichlicher Einfalt und Verständlichkeit den Gemeindeglauben aussprachen. Eine durch den Gegensatz geforderte mehr theologische Fassung erhielt dieser zu Ende des Jahres 1529 in den aus Luther's Feder geflossenen Marburger und in den an diese eng sich anschließenden Schwabacher Artikeln desselben Verfassers.

So fehlte es an vorbereitenden Bekenntnißarbeiten nicht. Und die reife Frucht all dieser Bemühungen war dann die von Melanchthon verfaßte **Augsburgische Confession,** das Grundbekenntniß der evangelischen Kirche, um welches als um ein Panier sie sich allezeit geschaart hat, welches ihre ganze weitere Entwicklung bestimmte, dessen Annahme als Bedingung der Zugehörigkeit zu ihr galt.

Die Evangelischen ihrerseits dachten nicht daran, neben und nach dem Augsburgischen Bekenntnisse noch ein neues aufzustellen. Sie wußten, daß jenes ihr Grundbekenntniß im Einklang stand mit der heil. Schrift und mit den sog. ökumenischen Symbolen der alten Kirche, eine richtige und zeitgemäße Fortbildung eben dieser Symbole, ein tüchtiger und fester Aufbau auf der in ihnen gegebenen Grundlage. Sie durften sich sagen, daß die ihnen durch Gottes Wort und eigne Erfahrung geschenkte Heilserkenntniß in der Augustana durch Melanchthon zu eben so klarem und faßlichem, als mildem Ausdruck gebracht sei. Aber die römischen Gegner leugneten die Schriftgemäßheit dieses Bekenntnisses. Sie behaupteten öffentlich, es aus der Schrift und der Lehre der alten Kirche widerlegt zu haben. Dadurch nöthigten sie die Evangelischen zur öffentlichen Vertheidigung der Augustana [1]). Diese ward wieder Melanchthon übertragen und er unterzog sich der Aufgabe mit der ihm eigenen Treue und Gewissenhaftigkeit. So entstand die Apologie, die

[1]) [Vgl. G. Plitt, die Apologie der Augustana. Erl. 1874.]

zuverlässigste Erläuterung des Grundbekenntnisses und zu dessen vollem Verständnisse unentbehrlich, in gewisser Beziehung auch eine Ergänzung desselben, indem, entsprechend den Zeitverhältnissen, die eine Verständigung mit Rom kaum noch als möglich erscheinen ließen, in der Apologie die eigentlichen Differenzpunkte etwas schärfer ausgesprochen und bestimmter hervorgehoben wurden als in der Augustana.

Aber eben nach dieser Seite hin erwies sich bald noch ein Weiteres als wünschenswerth. Der Gegensatz zwischen Rom und der evangelischen Kirche ward immer schärfer. Ausgleichungsgedanken, wie sie gerade während des Augsburger Reichstages die Evangelischen und unter ihnen vornehmlich wieder Melanchthon gehabt hatten, erwiesen sich als durchaus nicht mehr am Platze. Die Zeit verlangte, daß man mit möglichster Bestimmtheit den Römischen gegenüber das hinstelle, wobei man Gewissens halber und auf Gottes Wort gestützt als bei der reinen Wahrheit verharren müsse. Als dann der äußere Anlaß sich fand in dem nach Mantua ausgeschriebenen Concile, zu welchem auch die Evangelischen eine Einladung erhielten, ward Luther mit solcher Aussprache beauftragt. Er entledigte sich dieses Auftrages, indem er in den letzten Tagen des Jahres 1536 die Artikel verfaßte, welche seitdem von dem Orte, wo sie vorgelegt und wenigstens auch von den zahlreichen dort anwesenden Theologen unterzeichnet wurden, die Schmalkaldischen heißen. Aus äußern Gründen wurden diese Artikel nicht damals gleich als öffentliches und officielles Bekenntniß behandelt, sondern erschienen zunächst als Privatbekenntniß Luther's. Aber die Zustimmung der hervorragendsten Theologen der evangelischen Kirche war ihnen gleich geworden und je mehr sie bekannt wurden, desto allgemeiner und lauter sprach sich diese Zustimmung aus [1]). Nach wenigen Jahren waren sie in den Landeskirchen, die treu zur Augustana und Apologie hielten, ohne officiellen Akt zu ebenso fester symbolischer Geltung gelangt, wie die beiden Katechismen Luther's. In den ältern Kirchenordnungen sieht man bei der Angabe, wo die evangelische aus der Schrift geschöpfte Heilslehre zu finden sei,

---

1) [G. Plitt, de autoritate articulorum Schmalcaldicorum symbolica. Erl. 1862.]

häufig auf die Augustana und die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und die Katechismen verwiesen; sie seien die Norm des öffentlichen Lehrens.

In diesen vier älteren, so verschieden gearteten und doch in allem Wesentlichen so zusammenstimmenden Bekenntnissen kam die Lehrentwicklung in der evangelisch-lutherischen Kirche vorläufig zum Abschlusse. Sie lassen Art und Umfang des an Heilserkenntniß neu Gewonnenen mit großer Deutlichkeit erkennen. Vor Allem die Principien der Reformation treten jedem aufmerksamen Leser schon in dem Grundbekenntnisse, der Augustana, und der sie erläuternden Apologie mit genügender Bestimmtheit entgegen.]

Das formale Princip ist in der Vorrede der Augustana als allgemeine Grundlage des ganzen Lehrbaus ausgesprochen: „Wir überreichen hiemit unserer Pfarrherren, Prediger und ihrer Lehren, auch unseres Glaubens Bekenntniß, was und welcher Gestalt sie aus Grund göttlicher heiliger Schrift (ex scripturis sanctis et puro verbo Dei) in unsern Landen, Städten, Gebieten predigen, lehren, halten und Unterricht thun"[1]). In der Ausführung verfährt sie dann so, daß sie neben dem Schriftbeweis auch die Zeugnisse der namhaftesten Kirchenväter und kirchlichen Canones anführt, also die alte ächte Tradition in zweiter Linie geltend macht, zum Erweis, „daß bei uns nichts weder mit Lehr noch mit Cerimonien angenommen ist, das entweder der heiligen Schrift, oder gemeiner christlicher Kirche entgegen wäre", im Schlußwort S. 69.

Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist nicht nur als materiales Prinzip ausdrücklich bezeichnet (Art. 20), sondern als constitutives Centrum in die Mitte gestellt. Um sie her ordnet sich der ganze Lehrbau des ersten Theils. Tritt auch diese Organisation nicht äußerlich hervor, sachlich erscheint doch alles entweder als Voraussetzung oder als Consequenz des vierten Artikels. Die Voraussetzungen sind: das Bekenntniß zur Trinität (A. 1), zu Christi Person und Werk (A. 3) und die Lehre von der Erbsünde (A. 2); dann folgen die Lehrstücke von der Erlangung des rechtfertigenden

---

[1]) Vgl. die Näherbestimmungen der Conc.-Formel, epitome 516 ff. Solida declaratio S. 568 ff.

Glaubens (Predigtamt A. 5), von dem neuen Gehorsam, in dem er sich bethätigt (A. 6), von der Kirche, als von der concreten Gemeinschaft der Gläubigen (A. 7 u. 8), von den Mitteln derselben, von den Sakramenten (A. 9—13), von den Ordnungen der Kirche und ihrem Verhältnisse zum weltlichen Regiment. Art. 18—21 bilden einen ergänzenden Nachtrag.

I. Die theologischen, christologischen, anthropologischen Voraussetzungen — Voraussetzungen, die jedoch selbst schon durch die Rückwirkung des Prinzips mitbestimmt sind.

a) Voran der Artikel von der heil. Trinität, in einfacher, altkirchlicher Form [1]) mit ausdrücklicher Verwerfung der älteren und späteren Häresien (auch der Unitarier), die ihm widersprechen. Ihn stellt die Augustana an die Spitze. Indem sie dieß thut, schließt sie sich zur lebendigen Einheit mit der alten Kirche zusammen und erweist so die Katholicität der evangelischen. Sie weiß sich mit jener in allen hohen Glaubensartikeln eins: **ecclesiae apud nos de nullo articulo dissentiunt ab ecclesia catholica.** Der innere Zusammenhang mit der Rechtfertigung wird, weil er sich von selbst versteht, nicht näher aufgezeigt [2]).

b) Die nähere Voraussetzung bildet das Bekenntniß zu Christi Person und Werk (III. Schm. A. 299) [3]). Auch dieses nimmt die Augustana in einfacher altkirchlicher Form herüber, so jedoch, daß sie die Wahrheit der Menschheit Christi und die Einheit seiner Person sonderlich betont, die scholastische Beschränkung seines Verdienstes auf die Erbsünde und auf die Sünden vor der Taufe beseitigt und statt dessen die ganze volle Bedeutung und Wirkung seines stellvertretenden Leidens und Sterbens anerkennt: **Duae naturae Christi, divina et humana in unitate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus vere Deus et vere homo, vere**

---

1) Vgl. Schmalk. Artt. 299. — 2) Trefflich hat Luther die praktische Bedeutung dieses Glaubensartikels in seiner Erklärung von Joh. 14, 15, 16, 17 und der letzten Worte David's nachgewiesen, aber auch einen tiefsinnigen Versuch gemacht, ihn aus dem christlichen Heilsbewußtsein zu entwickeln. Angedeutet hat seinen Zusammenhang damit Melanchthon in den späteren Ausgaben der loci, nachdem er ihn in der ersten ausgeschlossen.

3) Wir nehmen der leichtern Uebersichtlichkeit willen Art. 3 vor Art. 2, wie es auch in den Schwab. Artikeln und sonst geschieht.

natus, passus, mortuus, ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis. Auch hier liegt der causale Zusammenhang mit der Rechtfertigung auf der Hand: denn die Gnade Gottes, welche uns das Evangelium darbietet (promissio gratiae), ist uns durch Christum erworben, die Vergebung der Sünden, worin das Wesen dieser Gnade besteht, durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben beschafft, sein Tod das Sühnopfer für die Sünden der Welt — dieß wird auch ausdrücklich hervorgehoben, und zwar so, daß dabei die innere Nothwendigkeit einer solchen Versöhnung wenigstens angedeutet wird. Mit großer Klarheit hatte sie Luther ausgesprochen in einer Epistelpredigt am Neujahr, Kirchenpostille Bd. 7, 310: „Es sind Etliche, zuvor unter den neuen hohen Schullehrern, die da sagen: Es liege die Vergebung der Sünden und Rechtfertigung der Gnaden ganz und gar an der göttlichen Imputation, das ist an Gottes Zurechnen, daß es genug sei, welchem Gott die Sünde zurechne oder nicht zurechne, derselbige sei dadurch gerechtfertigt von seinen Sünden, wie der Ps. 32, 2 und Röm. 4, 7. 8 ihres Bedünkens lauten, da er sagt: „Selig ist der Mensch, dem Gott nicht zurechnet seine Sünde". Wo dieß wahr wäre, so ist das ganze neue Testament schon nichts und vergebens. Und Christus hat närrisch und unnützlich gearbeitet, daß er für die Sünde gelitten hat; auch Gott selbst hätte damit ein lauter Spiegelfechten und Gaukelspiel ohne alle Noth getrieben, sintemal er wohl ohne Christi Leiden hätte mögen vergeben und nicht zurechnen die Sünde, und also möchte auch wohl ein anderer Glaube, denn an Christum, gerecht und selig machen: nämlich, der auf solche gnädige Gottes Barmherzigkeit sich verließe, daß ihm seine Sünden nicht würden zugerechnet.... Darum lasset uns vor solchem Gift uns hüten und Christum, den tröstlichen Heiland, nicht verlieren. Es muß Christus hier sein vor allen Dingen. Wahr ist's, daß, wie Ps. 32, 2 und Paulus Röm. 4, 8 sagt: „selig ist, dem Gott nicht seine Sünde zurechnet". Ob nun wohl uns wird aus lauter Gnaden unsere Sünde nicht zugerechnet von Gott, so hat er doch dieß nicht thun wollen, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor aller Dinge und überflüssig genug. Es mußte seiner Gerechtigkeit solch gnädiges Zu-

rechnen zuvor abgekauft und erlangt werden für uns. Darum, dieweil uns das unmöglich war, hat er einen für uns an unserer Stelle verordnet, der alle Strafen, die wir verdient hatten, auf sich nähme, und für uns das Gesetz erfüllete, und also von uns wendete und seinen Zorn versöhnete. Also wird uns wohl umsonst Gnade gegeben, daß sie uns nichts kostet, aber sie hat dennoch einen andern für uns viel gekostet, und ist mit unzähligem Schatz erworben, nämlich mit Gottes Sohn selber. Darum ist's vonnöthen, daß wir denselbigen haben vor allen Dingen, der solches für uns gethan hat, und ist auch unmöglich die Gnade zu erlangen, denn allein durch denselbigen". Ebend.: „Siehe dazu dienet nun Christus, durch welchen dir solche Gnade und Seligkeit gegeben wird, als durch den, der an deiner Statt und für dich allem göttlichen Gebot und seiner Gerechtigkeit genug gethan hat, überflüssig". Vgl. Kirchenpost. Bd. 11, 317: „So aber Gottes Zorn von mir genommen werden und ich Gnade und Vergebung erlangen soll, so muß es durch jemand ihm abverdient werden; denn Gott kann den Sündern nicht hold noch gnädig sein, noch die Strafe und Zorn aufheben, es sei denn dafür bezahlet und genug geschehen. Nun hat für den ewigen unwiderbringlichen Schaden und ewigen Zorn Gottes, den wir mit unsern Sünden verdienet, niemand können Abtrag thun, auch kein Engel im Himmel, denn die ewige Person, Gottes Sohn selbst, und also, daß er an unsere Statt trete, unsere Sünden auf sich nehme, und als selbstschuldig dafür antwortet ꝛc.: das hat gethan unser lieber Herr und einiger Heiland und Mittler vor Gott, Christus, mit seinem Blut und Sterben, da er für uns ein Opfer worden, und durch seine Reinigkeit, Unschuld und Gerechtigkeit, welche göttlich und ewig war, alle Sünde und Zorn, so er von unsertwegen hat müssen tragen, überwogen, ja ganz ersäufet und verschlungen hat, und so hoch verdienet, daß Gott nun zufrieden ist, und spricht: „„Wem er damit helfe, dem soll geholfen sein"".

Die Apologie sagt (S. 98): evangelium arguit omnes homines, quod sint sub peccato, quod omnes sint rei aeternae irae ac mortis et offert propter Christum remissionem peccatorum et justificationem, quae fide accipitur. (S. 99): quomodo erit Christus mediator, si in justificatione non utimur

eo mediatore, si non sentimus, quod propter ipsum justi reputemur? (101): ira Dei non potest placari, si opponamus nostra opera, quia Christus propositus est propitiator, ut propter ipsum fiat nobis placatus Pater.

c) Die nächste Voraussetzung ist die Anerkennung des tiefen sündigen Verderbens, welchem die Menschheit seit und durch Adam verfallen ist: neque enim potest intelligi magnitudo gratiae nisi nostris morbis cognitis. In demselben Maße, als der Protestantismus die freie Gnade Gottes als den alleinigen Grund unseres Heiles erhebt, sinkt ihm menschliche Würdigkeit, menschliches Werk, menschliche Fähigkeit zum Guten herab und erschließt sich ihm der widergöttliche Abgrund, der dahinter liegt. Deshalb greift hier das Bekenntniß sofort reinigend und fortbildend ein. Es verwirft nicht nur den Satz, daß die Erbsünde ein bloßes Gebrechen sei, nicht nur den Pelagianismus und Semipelagianismus bis in seine feinsten Wendungen hinein, es nimmt die scholastischen (namentlich scotistischen) Bestimmungen über die Erbsünde als einen bloßen Defect und über den fomes, der nach der Taufe übrig bleibt, zurück: dagegen geht es auf Augustin, (S. 31) und auf die Synode von Oranges, zurück, begreift die beiden Seiten des natürlichen Verderbens die negative und die positive, zusammen, und stellt Artikel II. den Satz auf: „Weiter wird bei uns gelehret, daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, das ist, daß sie alle von Mutterleibe an voller böser Lust und Neigung sind und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott, von Natur haben können; daß auch dieselbige angeborne Seuche und Erbsünde wahrhaftiglich Sünde sei, und verdamme alle die unter ewigen Gottes Zorn, so nicht durch die Taufe und heiligen Geist wiederum neu geboren werden“[1]).

Ausdrücklich betont es die Unzertrennlichkeit dieser zwei Stücke Apologie S. 80 und 82: expressimus utrumque in descriptione peccati originalis, videlicet defectus, illos, non posse Deo cre-

---

[1]) Vgl. Apol. II, S. 78, 5. 79, 10: „Diese geschwinde Erbseuche, durch welche die ganze Natur verderbt, durch welche wir alle solch Herz, Sinn und Gedanken von Adam ererben, welches stracks wider Gott und das höchste Gebot Gottes ist, übergehen die Scholastici“.

dere, Deum timere ac diligere. Item habere concupiscentiam. Unter der concupiscentia aber versteht es nicht blos die sinnliche Lust, (Augustin) sondern die un- und widergöttliche Neigung, die Weltlust und Selbstsucht im weitesten Sinne (neque vero concupiscentia tantum corruptio qualitatum corporis est, sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus), unter dem Defect den totalen Mangel der wahren Gotteserkenntniß, der Liebe, des Vertrauens, des Gehorsams gegen Gott und das gänzliche Unvermögen zu diesen Akten. (Apol. S. 79—80). So schreitet es fort bis zu der Aussage, „daß nicht ein Stück, sondern der ganze Mensch seiner ganzen Natur nach mit der erblichen Seuche behaftet sei." (S. 79 §. 6 im deutschen Text), bis zu der Erklärung: pecc. orig. est intima, pessima, profundissima corruptio totius naturae omniumque ejus virium, [1]) imprimis superiorum — principium et radix omnium peccatorum (actualium Schmalk. Art. III. 3) [2]).

---

1) Apol. II, §§. 12. 13. 25: die concupiscentia — eine böse Lust und Neigung —, „da wir nach den allerbesten höchsten Kräften fleischlich wider Gott geneigt und gesinnt sind". — 2) Wie tief Luther selbst, auf den diese Aussagen des Bekenntnisses zurückgehen, das natürliche Verderben gefaßt hat, ist bekannt, — intensiver und realer als Augustin. Er verlegt den Sitz desselben gerade in das geistige Wesen des Menschen, in die obersten, höchsten Kräfte. Da hat es seine Wurzeln: „Wenn die Sophisten von der Erbsünde reden, so reden sie allein von der elenden und schändlichen Unzucht und Lustseuche. Aber eigentlich ist die Erbsünde der Fall der ganzen Natur, dadurch erstlich der Verstand verdunkelt ist, daß wir Gott und seinen Willen nicht weiter können merken und verstehen, auch seine Werke nicht. Darnach ist auch der Wille wunderlicher Weise verrückt und gefälschet, daß wir der Güte und Barmherzigkeit Gottes nicht trauen, fürchten Gott nicht, sondern sein sicher, lassen Gottes Wort und Willen fahren und folgen der Lust und Anreizung des Fleisches. Item, daß unser Gewissen nicht mehr stille und zufrieden ist, sondern verzaget, suchet und folget unziemlichen und verbotenen Mitteln und Hilfe, wenn es an Gottes Gericht denket. Solche große und scheußliche Sünden stecken so tief in der Natur, daß man sie in diesem Leben keineswegs mag gänzlich herausreißen, und dennoch rühren sie die elenden Sophisten nicht mit einem Wort". Walch I, 204. Nicht selten hebt Luther gerade das Letztere als den eigentlichen Centralpunkt hervor. So zu Joh. 16, 9: „Es ist der Unglaube in allen Menschen die Hauptsünde, auch im Paradies der Anfang und die erste gewesen, bleibet auch wohl die letzte aller Sünden". — Alle diese Momente faßt er dann zu Ps. 51 folgendermaßen zusammen: „Wir lehren also, daß die menschliche Natur und das ganze mensch-

Dieser natürliche Habitus ist schon an sich und abgesehen von seinen Aeußerungen, ein wirklich sündiger (vere peccatum) und beschließt den Menschen unter den göttlichen Zorn, der auf allem, was unrein ist, ruht; er bleibt als Zustand auch nach der Taufe an sich sündlich und verdammlich, obwohl durch die Taufe die Schuld aufgehoben wird, Aug. A. II. Apol. II., §§. 26–43: pecc. manet actu, praeterit reatu. [1]) — So tief faßt das Bekennt-

liche Wesen verderbet sei. Denn nach dem Falle war beides, Wille und Verstand gar verderbt sammt der ganzen Natur und Wesen des Menschen. Also daß nun hinfort der Mensch nicht mehr rein und vollkommen sein kann, sondern durch die Sünde verderbet nun nicht weiß, wie er sich recht gegen Gott halten soll, also daß all sein Vornehmen unrecht und wider Gottes Gesetz und Willen ist, weil er Gott nun nicht mehr erkennet, nicht liebet, scheuet und fürchtet, ihn nicht für Gott hält, das ist, daß er barmherzig und gütig sei, sondern für einen Richter und Tyrannen". „Das ist die Erbsünde oder Natursünde, oder Personsünde, die rechte Hauptsünde; wo die nicht wäre, so wäre auch keine wirkliche Sünde. Diese Sünde wird nicht gethan, wie alle andern Sünden, sondern lebt und thut alle Sünde und ist wesentlich Sünde, die da nicht eine Stunde oder Zeitlang sündigt, sondern wo und wie lange die Person ist, da ist Sünde auch". Auch Melanchthon in den Loci (v. J. 1521) stellt der Flachheit und Aeußerlichkeit der scholastischen Ansicht die Schärfe des Schriftwortes entgegen. Vides quam profunda sit, immo quam imperscrutabilis malitia cordis humani, ruft er den Sophisten zu; insbesondere hebt er die innere Energie der Erbsünde hervor: est enim originale peccatum plane actualis quaedam cupiditas; est vivax quaedam energia, nulla non parte nostri, nullo non tempore fructum ferens; wie dem Feuer von Natur die Kraft einwohnt, nach oben zu bringen, und dem Magnet die Kraft, das Eisen an sich zu ziehen: ita est in homine nativa vis ad peccandum. Ihr Wesen aber läßt er sowenig in der Sinnlichkeit aufgehen, daß er sich vielmehr aufs stärkste dagegen erklärt und den Begriff des Fleisches dahin bestimmt: quidquid est in nobis a spiritu sancto alienum. So ist ihm das Wesen der Sünde recht eigentlich die Selbstsucht: caput hujus pravitatis est amor sui (philautia), a quo rapitur homo, ut velit desideretque ea tantum quae suae naturae bona, jucunda, dulcia, gloriosa videntur; und weil diese das Prinzip der gesammten Selbstbezeugung des natürlichen Menschen ist, sind die Tugenden der Heiden nur umbrae virtutum quae non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi, pag. 22.

[1]) Auf die Frage, wie die Ursünde und Urschuld von Adam auf die einzelnen Glieder des Geschlechtes übergehe, läßt sich das Bekenntniß nicht näher ein. Es begnügt sich mit Recht, die Thatsache zu constatiren.

niß die Lehre von der Sünde. Die Erfahrung Luther's geht als der Grundton durch das Ganze hindurch, die Erfahrung aller Frommen und die eigene der Confessoren bestätigt sie (42), selbst die besseren unter den Scholastikern (Thomas, Bonaventura) stimmen bei, die h. Schrift bezeugt sie aufs klarste (§§. 27—45).

Damit hieng es nothwendig zusammen, daß auch die scholastischen Bestimmungen über den Urstand, welcher jene oberflächlichen Lehre von der Erbsünde zur Stütze dienten, bedeutend modificirt wurden. Denn je totaler die Folgen der Ursünde für das menschliche Geschlecht gedacht werden, desto höher muß der Urstand angeschlagen, desto schärfer der Unterschied zwischen ihm und dem gegenwärtigen **status corruptionis** bestimmt werden. Ist durch den Fall die Integrität der menschlichen Natur bis ins innerste Herz hinein verletzt, so kann die **justitia originalis** nicht ein bloßes **donum superadditum** gewesen sein, durch dessen Wegfall der Mensch nur in den natürlichen Stand zurückgetreten wäre, sie muß vielmehr zusammenfallen mit der Idee der Gottesebenbildlichkeit, und kann diese hinwiederum nicht aufgehen in dem, was die Scholastiker darunter verstanden (S. oben S. 115), vielmehr bestand das göttliche Ebenbild in der bestimmungsmäßigen ethischen Gottgemäßheit des ganzen Menschen; es fällt mit dem Begriff der **justitia originalis** zusammen: **itaque justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem, fiduciam (amorem) Dei, aut certe rectitudinem et vim ist a efficiendi...non actus tantum sed et dona et vim ista efficiendi.** Eben dieß meint die Schrift, wenn sie sagt, der Mensch sei nach dem Bilde und nach der Aehnlichkeit Gottes geschaffen; die **imago Dei** „war ein helles Licht im Herzen, die göttliche Weisheit und Gerechtigkeit, die sich in ihm spiegelte." Apol. II. 17—23 [1]).

d) Unmittelbar an das Bisherige schließt sich die Frage nach dem, dem natürlichen Menschen übergebliebenen Vermögen zum

1) Den Nerv der Sache trifft erst völlig die Bestimmung der Concordienformel: **justitia naturalis et concreata** (S. 576 §. 10). Hinter diesen wenig Worten liegt die ganze Auffassung des Protestantismus von der Idee des Menschen, insbesondere der Gedanke, daß die wahre Humanität von der Religiosität unzertrennlich sei.

Guten (vgl. zu Art. II. den ergänzenden Art. XVIII). Dabei ist vor Allem das Mißverständniß abzuwehren, als handle es sich hier um eine spekulative Theorie über das Wesen menschlicher Freiheit; das Bekenntniß hält sich auch jetzt ganz auf dem praktischen Boden der Heilserfahrung, läugnet nicht entfernt, daß der Mensch auch nach dem Falle noch das Vermögen zu wollen, wie wir es ausdrücken, die Selbstbestimmung besitze: esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus .. non adimimus humanae voluntati libertatem (Apol. S. 218 §. 70), sondern die Frage ist, ob er in seinem dermaligen Zustande kraft seiner Selbstbestimmung sich zur Umkehr zu Gott, zum Glauben, zur Liebe gegen Gott bestimmen könne, ob er von sich aus etwas wahrhaft Gutes, d. h. dem heiligen Gotteswillen Entsprechendes zu wollen und zu thun vermöge? Und darauf liegt die Antwort schon in dem Hauptsatz, daß die Rechtfertigung reine Gnadensache sei, mithin als solche alles Verdienst ausschließe und durch menschliches Thun weder erworben noch beschafft werden könne. Letzteres ist die Consequenz des Ersteren. Denn verhielte es sich so, daß wir die Sündenvergebung zwar aus Gnaden empfingen, für die subjectiven Bedingungen derselben aber, Buße und Glaube, an unsere eigenen Kräfte und deren Mitwirkung verwiesen wären, (römische Lehre) so fiele der ganze Trost derselben dahin. Die Antwort liegt näher in dem Artikel von der Erbsünde mit ihren beiden Momenten sie lautet: „Ohne Gnade, Hilfe und Mitwirkung des heiligen Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten oder zu glauben, oder die angeborene Lust aus dem Herzen zu werfen, sondern solches geschieht durch den heil. Geist, welcher durch's Wort Gottes gegeben wird.“ (Augustana II. u. XVIII. Apologie S. 78 ff.): descriptio peccati originalis detrahit naturae non renovatae et dona et vim seu facultatem et actus inchoandi et efficiendi spiritualia [1]). Es ist dieß dieselbe

[1]) In diesem Zusammenhang heißt es Apol. S. 91 §. 25: „Erdichtet ist es und nicht wahr, daß wir durch unsere Werke sollten Vergebung der Sünde verdienen. Auch ist's Lüge und nicht wahr, daß ein Mensch für Gott könne gerecht und fromm werden durch seine Werke und äußerliche Frömmigkeit. Auch ist es Ungrund und nicht wahr, daß die menschliche Vernunft aus ihren Kräften vermögen sollte, Gott über alles zu lieben, sein Gebot zu halten, ihn zu fürchten,

Erfahrung, die jeder aufrichtige Christ macht und die dem Katechismus nachspricht: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann."

Aber eben hierin hat sie auch ihre Grenze. Denn jenes Unvermögen des natürlichen Menschen bezieht sich auf das Gebiet des Geistlichen: non habet vim sine Spiritu s. efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis; auf dem Gebiete des äußerlichen Lebens besitzt er noch immer die Fähigkeit, sich legal zu verhalten, der Vernunft und dem Gewissen gemäß sich zu entscheiden, etlichermaßen ehrbar zu leben, kirchliche und bürgerliche Pflichten zu erfüllen u. s. w. (justitia civilis Apol. S. 218 §. 70). Nur darf dieses Zugeständniß nicht zur Unterstützung jenes Irrthums der Scholastiker gemißbraucht werden, „damit sie die Natur fromm machen — durch natürliche Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi" (ebend. §. 76 [1]). So entschieden aber das Verhältniß nach dieser Seite alles Semipelagianische ausschließt, ebenso entschieden erklärt es sich schließlich gegen jede Zurückführung der Sünde auf göttliche

---

gewiß darauf zu stehen, daß Gott das Gebet erhöre, Gott zu danken und gehorsam zu sein in Trübsalen und anderm, was Gottes Gesetz gebeut, als nicht fremdes Guts begehren 2c. Denn das alles vermag die Vernunft nicht, wiewohl sie äußerlich ehrbar Leben und gute Werke etlichermaßen vermag". In den Schmalk. Art. III S. 311 werden verworfen die Sätze: 1) daß der Mensch habe einen freien Willen, Gutes zu thun und Böses zu lassen, 2) daß er möge aus natürlichen Kräften alle Gebote thun und halten .. Gott über alles zu lieben und seinen Nächsten, item 3) wenn ein Mensch thut, so viel an ihm ist, so gibt ihm Gott gewißlich seine Gnade". — Ueber Luther's und Melanchthon's früheste Lehre de servo arbitrio, s. unten Conc.-Formel. Hier genüge Luther's Wort Walch. VIII, 1918: „Es ist ein großer Unterschied zwischen den natürlichen und geistlichen Kräften. Darum sage ich, daß dieselben geistlichen Kräfte nicht allein verderbt, sondern durch die Sünde ganz und gar vertilgt seien, beide in Menschen und Teufeln; also daß da nichts ist denn ein verderbter Verstand und ein solcher Wille, der Gott allerdings zuwider ist". — Ebend. 1919: „Was in unserem Willen ist, das ist böse, und was in unserem Verstande, das ist eitel Blindheit. Darum hat der Mensch zu göttlichen Sachen nichts anderes denn Finsterniß, Irrthum, verkehrten bösen Willen; wie sollte er denn können Gutes thun, Gott lieben.

Causalität, worin eine leise Ablehnung gnostischer Irrlehren liegt, (Art. XIX.)[1])

II. Die Formulirung des Princips.

Art. IV. lautet so: Weiter wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugthun, sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und vor Gott gerecht werden um Christus willen durch den Glauben, daß Christus für uns gelitten hat und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit für ihm halten und zurechnen, wie Paulus sagt Römer 3 und 4.[3]) Die Rechtfertigung ist also ein reiner Gnadenakt und besteht wesentlich in der Zuneigung der Gnade Gottes an die Person des Gläubigen. Unter dieser Gnade ist hier nicht die **gratia infusa** sondern die **gratia evangelica**, die freie, sündenvergebende durch Christum erworbene zu verstehen. Der Akt selbst aber wird näher bestimmt, bald negativ als Lossprechung des Sünders von der Schuld und Strafe der Sünden (**Remissio peccatorum**) bald positiv als Gerechterklärung, als Zurechnung der Gerechtigkeit, Aufnahme in die Gotteskindschaft (**reum absolvere et justum pronuntiare**); nicht so als wären beides zwei verschiedene Akte: es sind nur die zwei unzertrennlichen Seiten desselben Einen Vorgangs; deren jede die andere unmittelbar in sich schließt, wie denn auch häufig mit jedem derselben das ganze benannt wird (Apol. II.). Näher wird dann dieser Akt, gegenüber der scholastischen Doktrin, bezeichnet als ein **actus forensis**, d. h. als ein Akt des göttlichen Urtheils, mittelst dessen Gott den Sünder von der Schuld der Sünde losspricht und ihm die Gerechtigkeit Christi zueignet; **Justificari non est ex impio justum effici, sed justum pronuntiari.** Was hier „rechtfertigen" genannt wird heißt bei Luther und im deutschen Text der Apologie häufig „vor Gott fromm werden, wiedergeboren werden," wird aber sogleich durch „vor Gott heilig

---

[1]) Alle diese Bestimmungen sind in den ältesten Bekenntnissen nur erst kurz und einfach hingestellt; die weitere Begründung in der Concordienformel.

[2]) Item docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso.

und gerecht geachtet werden, wohlgefällig werden" erklärt und durch die constante Verwahrung „ist aus Werken nicht aus Verdienst" gegen jede Mißdeutung geschützt.[1]) In all diesen Bestimmungen drückt sich immer wieder der Gedanke aus, daß der objektive Grund der Rechtfertigung nicht im Menschen, nicht in irgend einer Leistung desselben liegt, sondern außer ihm, über ihm, in dem Christus für uns — der dann auch zum Christus in uns wird.

Auf Seiten des Menschen aber ist es der Glaube, der die Rechtfertigung vermittelt, und zwar nicht blos zum Anfang oder als Vorbereitung, wie die Scholastiker lehrten, nicht um der Liebe willen, die er in sich schließt (**fides formata**) nicht weil er eine Tugend, ein **opus bonum** ist, was er allerdings ist — sondern **sola fide justificamur.**[2]) Und er allein kann es auch. Denn es gibt kein anderes Mittel dafür. Die Rechtfertigung beruht ganz auf der Mittlerschaft Christi: „nun kann Niemand Christum als einen Mittler fassen durch Werk, sondern allein daß wir dem Worte glauben, welches ihn als Mittler predigt"; sie kommt an uns in der Form einer Verheißung, als ein unsichtbares jenseits alles menschlichen Fühlens, Empfindens gelegenes Gut: **promissio autem accipi non potest nisi sola fide.** Das **ex mera gratia** und das **sola fide** sind unzertrennliche Correlate[3]).

Dieser rechtfertigende Glaube ist nun aber kein blos historisches Wissen, wie es die Dämonen und die Ungläubigen auch haben, oder doch haben können, nicht blos der allgemeine Beifall, den man der göttlichen Offenbarung schenkt, nicht jenes katholische **cum assensu cogitare**, sondern „ein gewisses zuversichtliches Vertrauen" des Herzens, die große ethische That, vermöge deren der Mensch, in der Buße sich selbst mit all seinen vermeintlichen Ansprüchen aufgebend, die objective im Wort bezeugte Heilsgnade sich speciell aneignet, also der persönliche Zusammenschluß des Subjects mit Christo in der Form des unendlichen Vertrauens; **est velle et accipere oblatam**

---

[1]) Apol. S. 95 §. 48, S. 100 §. 71—72. Köstlin, Luther's Theologie II, 309. 445.

[2]) Apol. S. 99—100: sola fide, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remiss. peccat. fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per se dignum. Vgl. S. 113 §. 24 ff. — [3]) Apologie S. 101—102.

promissionem est fides specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum et Deum placatum et propitium esse (habere) propter Christum. (Apologie S. 94—96. §. 43 ff.). An dieser persönlichen Beziehung ad me, ad te liegt Alles. Sie kann nicht wörtlich genug verstanden werden. Vgl. a. o. O. S. 95 die Ausführung im deutschen Text; „der Glaube, der vor Gott fromm und gerecht macht, ist nicht allein dieses, daß ich wisse die Historien, wie Christus geboren, gelitten u. s. w., sondern ist die Gewißheit oder das starke Vertrauen im Herzen, da ich mit ganzem Herzen die Zusage Gottes für gewiß und wahr halte, durch welche mir angeboten wird ohne mein Verdienst Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil durch den Mittler Christum. Und damit Niemand wähne, es sei allein ein blos Wissen der Historien, so setze ich das hinzu, der Glaube ist, daß sich mein ganz Herz desselbigen Schatzes annimmt, und ist nicht mein Thun, nicht mein Schenken, noch Geben, nicht mein Werk oder Bereiten, sondern daß ein Herz sich des tröstet und ganz darauf verläßt, daß Gott uns schenkt, uns gibt und wir ihm nicht, daß er uns mit allem Schatz der Gnaden in Christo überschüttet." Dazu die klassische Erklärung Luther's im Commentar zum Galaterbrief (I., 191): Fides christiana — si est fides vera, est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit objectum fidei, immo non objectum, sed ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. „Der Glaube ergreift Christum und hat ihn gegenwärtig und faßt ihn also in sich, wie der Brautring den Edelstein." Dieses Befassen und Haben Christi gibt dem Glauben seine christliche Bestimmtheit, „seine wesentliche Form seine Gestalt und Farbe" (forma quae fidem informat) es macht ihn erst zum wahren. Quare, fährt S. 246 Luther fort, quare fides pure est docenda, quod scilicet per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, quae non possit segregari, sed perpetuo adhaerescat ei, ut cum fiducia dicere possis: Ego sum Christus, hoc est, Christi justitia, victoria, vita etc. est mea; et vicissim Christus dicat: Ego sum ille peccator, hoc est ejus peccata, mors etc. sunt mea, quia adhaeret mihi et ego illi, conjuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os Eph. 5: „Membra sumus corporis Christi, de carne ejus et de ossibus

ejus," ita ut haec fides Christum et me arctius copulet, quam maritus est uxori copulatus. Vgl. die herrliche Ausführung desselben Gedankens in der Pfingstpredigt über Joh. 3, 16, Bd. 12, 339 ff. [1]).

Wie nun dieser Glaube eine Wirkung des Geistes Gottes durchs Wort ist, so ist er selbst „ein neues Licht und Leben, eine wirksame Gotteskraft, welche Herz, Sinn und Muth erneuert, einen anderen Menschen und neue Kreatur aus uns macht", wie es die Apol. S. 98, §. 64; S. 109 §. 4 ausdrückt, und Luther in den berühmten Worten der Vorrede zum Römerbrief, die wir uns nicht enthalten können hier mitzutheilen, weil sie eine fast kanonische Geltung in der Kirche erlangt haben: „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, wandelt und neu gebiert aus Gott und tödtet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen von Herzen, Muth, Sinn und bringet den h. Geist mit sich." Und über den „gedichteten Glauben": „das ists nun, daß St. Lukas und Jakobus soviel von Werken sagen, daß man nicht hingehe und mache ihm einen gedichteten Wahn, der allein auf dem Herzen schwebt, wie ein Schaum auf dem Glase. Nein, der Glaube ist ein lebendig wesentlich Ding, machet den Menschen neu und kehret ihn ganz und gar um. Er gehet in den Grund und wirket allda eine Verneuerung des ganzen Menschen; also, wenn ich vorhin einen Sünder gesehen habe, so sehe ich jetzt an seinem andern Wandel, am andern Leben, daß er glaube. Ein so hoch Ding ists um den Glauben".

Und diese radikale Erneuerung will nicht erst zu den Früchten des Glaubens gerechnet sein (s. unten), sie gehört mit zu seinem Wesen, sie inhärirt ihm als sittliches Prinzip.

Eben deshalb wird wie von Luther so in dem kirchlichen Bekenntniß der ganze Akt der Rechtfertigung zuweilen als renovatio, regeneratio bezeichnet, [2]) ohne Beeinträchtigung der Grundbedeutung, welche stets das übergreifende durchschlagende Moment bildet [3]).

---

1) So sehr Melanchthon und Luther in der Sache übereinstimmen, so findet doch der Unterschied statt, daß Melanchthon als nächstes Object des Glaubens die promissio remissionis peccatorum zu bezeichnen pflegt, Luther Christi Person mit seinem Werk.

2) Apol. a. a. O. Schmalk. Art. S. 324. Luth.: justificatio est revera regeneratio Joh. 1, 12. — 3) Die moderne Ansicht, daß das im Glauben

Ueberblicken wir das Bisherige, so bestätigt es sich uns, was wir oben (S. 191) über die Stellung und Bedeutung des protestantischen Princips im Zusammenhang mit der gesammten kirchlichen Lehrentwicklung aussprachen.

III. Die Consequenzen des Prinzips.

a) Da ist das höchste der neue Gehorsam in guten Werken, Art. VI desgl. Art. XX. Weil der Glaube ein neues Leben im Herzen ist, kann er nicht unthätig bleiben, weil er Erfahrung der zuvorkommenden Liebe Gottes ist, entzündet er die Gegenliebe, und die Aeußerungen dieser Gesinnung sind eben die guten Werke. Gute Werke müssen also dem Glauben folgen, oder vielmehr sie entsprießen ihm von selbst, gleichsam naturwüchsig bringt er sie hervor, wie der gute Baum die gute Frucht . . „Es ist ein lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken; er fragt auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie gethan und ist immer im Thun . . also daß unmöglich ist Werke vom Glauben zu scheiden, ja so unmöglich als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden.“ Gut sind diese Werke, um der aus dem Glauben geborenen Gottesliebe willen, aus der sie fließen, und nur was aus diesen Wurzeln wächst, ist wahrhaft gut. — daher kein ungerechterer Vorwurf gegen die Lehre vom Glauben, „als daß sie den Fleiß im Guten hindere oder verbiete, vielmehr zu rühmen, daß sie lehre gute Werke thun und Hilf anbiete, wie man zu guten Werken kommen möge, denn außer dem Glauben und außerhalb Christo ist menschliche Natur viel zu schwach dazu“. Art. XX. §. 35. Apol. S. 109 ff. [1]).

So stark nun das Bekenntniß auf dieser Seite auf die Werke dringt, so nachdrücklich warnt es auch hinwieder vor dem Wahn ihrer Verdienstlichkeit (non excludimus bona opera sed opinionem meriti). Sie sind nicht der Grund unserer Rechtfertigung, weil die Person erst durch dieselbe gottwohlgefällig wird, — sie kann es schon deßhalb nicht sein, weil sie vor ihr geradezu unmöglich sind;

---

enthaltene Prinzip des neuen Lebens der eigentliche Grund der Rechtfertigung sei, wird von Melanchthon und Luther geradezu abgewiesen; Apol. S. 99 §. 71; Köstlin 2, 455.

[1]) Das Weitere unten zur Concordienformel.

aber auch die dem rechtfertigenden Glauben folgenden guten Werke erreichen niemals die Norm des heiligen Gotteswillens, weil dabei immer noch die böse Neigung im Herzen bleibt. Wer seinen Gnadenstand auf sie bauen will, schmälert daher das Verdienst Christi und beraubt sich selbst des besten einzigen Trostes, ja er macht sich die Glaubensgewißheit geradezu unmöglich (Apol. S. 113—115).

Das Gebiet aber, auf dem sich der neue Gehorsam zu bethätigen hat, extendirt und beschränkt sich auf die heiligen Gebote Gottes, insbesondere auf das des täglichen, berufsmäßigen Christenlebens.

Von hier aus fällt dann von selbst die ganze katholische Lehre von den Werken als wirkendem Grund der Justification, die Lehre von dem **meritum de congruo**, der verhängnißvolle Unterschied zwischen **praecepta et consilia**, die Theorie von den **operibus supererogationis**, von Satisfactionen und Pönitenzen — das Alles fällt dahin, die ganze rauschende Thatenpracht der katholischen Heiligkeit verliert ihren Nimbus, und werden dagegen die einfachen stillen aber um so schwereren Werke des Berufs wieder zu Ehren gebracht, (vgl. d. II. Theil der Aug. Art. 23, 26, 27.). (Apol. S. 175 ff.) — gleichfalls einer der schönsten Züge des Protestantismus.

b) Eine zweite Reihe von Consequenzen bildet die Lehre von den G n a d e n m i t t e l n. Da der rechtfertigende Glaube nicht von dem Vermögen des natürlichen Menschen erzeugt werden kann, so bedurfte es dafür besonderer göttlicher Veranstaltungen und Vermittelungen: Art. V.: **ut hanc fidem assequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta, nam per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus s., qui fidem efficit ubi et quando visum est Deo in iis, qui audiunt evangelium.** An diesem Orte macht das Bekenntniß den oben besprochenen Grundsatz Luthers [1]): **Deus interna non dat nisi per externa,** geltend.

Zunächst in Beziehung auf das göttliche Wort, gegen die Spiritualisten „so sich rühmen ohne und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens.“ (Schm. Art. S. 321).

---

1) Köstlin, Luther's Theologie II, 493 ff.

Sodann in Beziehung auf Taufe und Kindertaufe wider die Anabaptisten, August. Art. IX. und der klassische Abschnitt im gr. Katechism. S. 485—498. und auf das heil. Abendmahl August. Art. X. wovon unten näher.

Hinsichtlich der Beichte und Buße (Art. XI. XII) wird vor Allem die widerspruchsvolle Unsicherheit, die bisher in diesem Artikel geherrscht, constatirt, sodann bestimmt, daß die poenitentia als ihre beiden Momente die Reue und den Glauben (contritio et fides) in sich begreife, und nur wo beide zusammentreffen, jene durch das Gesetz, welches die Sünde enthüllt und verdammt, dieses durchs Evangelium gewirkt — sei sie eine wahre, heilsame. Als drittes Stück sei noch die Besserung des Lebens und die Früchte der Buße zu nennen. Das worauf hier Alles ankommt, ist die Absolution.

Die scholastische Ausbildung dieses Artikels aber mit ihren drei Momenten verfällt einem strengen Gericht: Die Confession (Privatbeichte) ist zwar um ihres praktischen Nutzens willen in der Kirche beibehalten, aber von dem gesetzlichen Zwang, mit dem sie der Romanismus umgeben hat, zu befreien. Die Aufzählung aller einzelnen Sünden in der Beichte hat keinen göttlichen Befehl für sich, ist ohnehin unmöglich und führt nur zur Gewissenspein oder Heuchelei. Die contritio, so nothwendig sie als aufrichtiger Schmerz über die Sünde ist, wird zu einem „unevangelischen pharisäischen" Unding, sobald man sie, wie die Scholastiker, als ein verdienstliches Werk ansieht, die kirchlich-aufgelegten Satisfaktionen, aus einer Verkennung der altkirchlichen Bußdisziplin entstanden, sind eine verderbliche Schmälerung der alleinigen Mittlerschaft Christi, (sola Christi mors est satisfactio pro culpa et morte aeterna); der Ablaß, mit seiner Voraussetzung einer Vertauschung der ewigen Strafen mit zeitlichen, und mit der Lehre von den Verdiensten der Heiligen und vom Schatze der Kirche ein schmählicher Unfug, ein widerchristlicher Gräuel. Wie sehr dieß Alles von dem protest. Prinzip verworfen und gerichtet wird, liegt auf der Hand. Vgl. Aug. Art. XXV., Apol. S. 165—200 (de confessione, poenitentia et satisfactione.

c) Hiernach faßt das Bekenntniß Art. XIII. noch Begriff, Zahl und Brauch der Sakramente im Allgemeinen zusammen.

Vgl. Apol. S. 202—205. Das Interesse des Protestantismus an ihnen concentrirt sich zunächst auf die Frage, wie sie sich zur Rechtfertigung und zum Glauben verhalten? Die Antwort lautet: sie befestigen und besiegeln ihn, weil sie den Christen dieselbe Gnade, welche das Wort verkündigt (die gratia evangelica) objectiv in sinnenfälliger Form vorhalten, darbieten, besiegeln; sacramenta sunt ritus, qui habent mandatum Christi et quibus addita est promissio gratiae — instrumenta, in quibus Deus nobis exhibet id quod offert connexa cerimoniae promissio. So sind sie „äußerliche Zeichen und Siegel der Verheißung", gleichsam eine pictura verbi, oder wie Augustin sagt ein verbum visibile. Das Wesentliche und wirksame in ihnen ist also das Wort. Eben deshalb auch die Heilswirkung beider dieselbe: idem effectus verbi et sacramentorum. Und hier wie dort durch den Glauben bedingt, welcher das gottgeordnete Mittel aller Heilsaneignung ist. Ohne den Glauben bleiben sie fruchtlos. Daher die vollständige Definition, Art. XIII.: Sacramenta instituta sunt, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur; — abermals eine Bestimmung von höchster Wichtigkeit, welche die Verwerfung der scholastischen von Luther so energisch bekämpften Doktrin von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato zur sofortigen nothwendigen Folge hat (impia et perniciosa opinio), und zugleich die Zahl derselben auf Taufe und Abendmahl beschränkt. Denn nur für sie läßt sich die göttliche Einsetzung nachweisen. Höchstens die Absolution könnte man noch hinzurechnen. Die Apologie scheint darüber zu schwanken, später kam man ohnehin davon zurück.[1])

Was wir bisher darlegten, ist die protestantische Sakramentslehre in ihrer ältesten Gestalt. Sie kann ganz im Sinne Augustins verstanden werden. Das specifische Gut, welches die einzelnen gewähren, kommt dabei noch nicht in Betracht. Luther im großen Katechismus geht jedoch darüber hinaus. Zwar ist auch ihm „das

[1]) Apol. S. 202 ff.

Wort" dabei das eigentlich wirkende, aber er faßt es nach seiner realistischen Anschauung weit tiefer als Melanchthon. Es ist ihm, weil vom Geiste erzeugt und erfüllt, eine göttlich wirksame, Leben zeugende schöpferische Kraft, „der heil. Geist, Gott, Gottes Name," handelt im Wort persönlich mit dem Menschen, im Sakrament aber durchdringt es die irdischen Zeichen und macht sie zu Mitteln für Mittheilung. Unzertrennlich verbindet es sich mit ihnen für den Moment des Vollzugs. So werden die Sakramente göttlich-menschliche Thathandlungen, die Taufe „ein Werk Gottes, (proprium Dei opus) darinnen Er selbst mit dem Menschen handelt," „das Wasser in der Taufe nicht schlecht Wasser, sondern ein gnadenreich Wasser des Lebens, aqua divina, coelestis, sancta et salutifera, — nicht in dem Sinne, als ob ihm an sich eine heiligende Naturkraft beiwohne (Tertullian): Wasser ist und bleibt schlecht Wasser, sondern weil es in Gottes Wort und Namen gefaßt ist". Das ist der Schatz darin, darauf beruht die Kraft der Taufe.

Daran kann und soll sich der Glaube halten, der den Segen bedingt (Großer Katech. S. 485 ff.). Aber nicht ist die objective Wesenheit des Sacraments abhängig von dem Brauch und Segen desselben: „denn mein Glaube macht nicht die Taufe, sondern empfängt die Taufe" S. 493; ihr Wesen steht ganz auf Gottes Wort und Ordnung. Auch wer sie ungläubig empfängt, wird in Wahrheit getauft. Daher die Thorheit und Verwerflichkeit der Wiedertaufe, die von einanderreißt, was Gott zusammengeordnet hat. Daher eben auch die unversiegliche, durch das ganze Leben hindurch fortwirkende Kraft der Taufe, zu welcher der Christ immer wieder auch aus Untreue und Abfall heraus seine Zuflucht nehmen darf, aus der er stets neue Gnadenkräfte schöpfen kann. Dieser stetige Rückgang auf sie in Buße und Glaube macht „das christliche Leben zu einer täglichen Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen" — (S. 495). In diesem Sinne gefaßt, schließt sie das Sakrament der poenitentia in sich. Sind nun auch diese tieferen Bestimmungen Luthers mit den obigen allgemeinen noch nicht zur Einheit zusammengeschlossen, so gehören sie doch jedenfalls mit zu den Charakterzügen des kirchlichen Lehrbegriffs.

d) Die letzte Consequenz der protestantischen Prinzipien bildet der Artikel von der Kirche. Er ist in der Augustana und der

Apologie ganz in dem Sinne, wie ihn Luther von vorn herein faßte, gestellt. Ihr eigentliches Wesen, ihr Selbst ist **proprie et principaliter societas fidei et spiritus sancti in cordibus**, Gemeinschaft des Glaubens, aber nicht eine bloße Idee, **non somniamus platonicam civitatem, sed dicimus existere hanc ecclesiam**; sie hat ein wirkliches concretes Dasein als Gemeinde der Heiligen, und gewiße Merkmale, an denen ihr Vorhandensein in der Welt auch erkennbar wird. Vgl. vollständige Definition Art. VII.: **est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.**

Die durchschlagende Tragweite dieser Bestimmung haben wir schon oben (S. 200) dargelegt, beschränken uns daher hier auf wenige Bemerkungen über die Stellung, die hiernach dem geistlichen Stande zufällt. Er hört auf der infallible Interpret der göttlichen Wahrheit zu sein; denn die Wahrheit ist im Worte für Alle offenbar, das Wort aber für Alle zugänglich und verständlich, die es in rechter Weise brauchen. Er hört auf, der privilegirte Heilsmittler für die Gemeinde zu sein; denn der unmittelbare Zugang zur Gnade Gottes ist für Alle durch Christum aufgethan, der Glaube aber die alleinige subjective Bedingung, an die derselbe gebunden ist. Und diesen Glauben ermöglicht das Wort Allen, die es sich auf sich wirken lassen. Er verliert überhaupt seine Herrscherstellung und wird zu einem dienenden Glied der Gemeinde: **ministerium ecclesiasticum**. Sein Beruf der öffentliche Dienst an Wort und Sakrament, den Christus in seiner Kirche gestiftet hat. Der Inbegriff der diesem Amt zustehenden Funktionen (**potestas evangelii praedicandi, sacramenta administrandi, peccata remittendi et retinendi**) wohin die Ausschließung aus der Gemeinde gehört, heißt **potestas ecclesiastica** oder **potestas clavium**. Der eigentliche und unmittelbare Träger derselben ist die Gemeinde, d. h. die heilige christliche Kirche. **Claves non ad personam unius certi hominis, sed ad eccle-**

[1]) Aug. art. XXVIII §. 21: Secundum evangelium seu, ut loquuntur, de jure divino nulla jurisdictio competit episcopis ut episcopis, h. e., his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata, item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae sine vi humana, sed verbo.

siam pertinent .. Tribuit (Christus) principaliter claves ecclesiae et immediate (Schmalk. Art. tractatus de potestate et primatu Papae).

Ihr steht daher das Recht zu, taugliche Personen für dieses Amt zu erwählen und zu bestellen; ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii, quare neccesse est, ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi, ordinandi ministros S. 341; aber mit dem Recht auch die Pflicht: ecclesia habet mandatum de constituendis ministris [1]). Die von ihr mit dem Amte betrauten Personen haben dasselbe genau der Schrift gemäß zu verwalten, und so lange sie dieß thun, schulden ihnen die Gemeinden Gehorsam, nicht um ihrer Person, sondern um des göttlichen Wortes willen, dem sie dienen. Dawider Lehrenden hat die Kirche den Gehorsam zu weigern und das Recht sie aus dem Amte zu entfernen.

Dem Range nach sind an sich alle ministri ecclesiae einander gleich. Die hierarchische Stufenordnung der Aemter eine rein menschliche Einrichtung, der römische Primat ist ein Institut, das nicht nur kein göttliches Recht für sich hat, (papa non est jure divino caput totius christianitatis) dem vielmehr, weil es sich dem Evangelium widersetzt, entschieden widerstanden werden muß, und das faktisch zum Unheil der Kirche besteht. Luther spürt in dem Papstthume den antichristlichen Geist. Schm. A. S. 307. 339 ff.

Dieß der wesentliche Inhalt der ersten Hälfte des augsburger Bekenntnisses. In der zweiten handelt es von den Mißbräuchen, welche die Evangelischen abgethan haben, (Messe, Cölibat u. s. w.), und stellt da den zweifachen, gleich wichtigen Unterschied einerseits zwischen Heilsordnung und Kirchenordnung (menschliche Traditionen) andererseits zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt fest.

Der Schluß des Bekenntnisses lautet: „dieß sind die fürnehmsten Artikel, die für streitig geachtet werden. — Daraus man ersehen kann, daß bei uns nichts, weder mit Lehr noch mit Ceremonien vorgenommen ist, das entweder der heiligen Schrift oder gemeiner, christlicher Kirchen entgegen wäre?

Es wird keiner wiederholenden Nachweisung bedürfen, um das, was wir oben über die Tragweite der protestantischen Prinzipien

[1]) Beide Sätze stehen einfach neben einander.

und deren consequente Durchführung sagten, zu bestätigen. Sie haben sich faktisch als eine schöpferische Macht erwiesen. Die gründliche Reinigung und die gesunde Fortbildung des kirchlichen Lehrbegriffs sind das theologische Siegel darauf, daß die lutherische Reformation ein Werk desselben göttlichen Geistes war, der die Kirche gestiftet hat.

Die römisch-katholische Kirche hat sich dieser großen Bewegung verschlossen, die evangelischen Prinzipien abgewiesen, die Bekenner derselben aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen und etwas später ihren eigenen Lehrbegriff in dem Tridentinum (1545 bis 1563) und in der professio fidei fixirt. Derselbe vertritt allerdings nicht mehr die extremsten Entstellungen der christlichen Wahrheit, wie sie die Reformation vorgefunden und bekämpft hatte; eine gewisse moderirende Rückwirkung des Protestantismus darauf läßt sich nicht verkennen — im Wesentlichen enthält jedoch das Tridentinum dieselben scholastischen Doktrinen über Sünde und Gnade, Werk und Verdienst, Rechtfertigung und Glaube, über die Sakramente und deren Wirkungsweise, über Episkopat, Kirchenthum und Papstthum, welche der Protestantismus von seinen Grundsätzen aus verwerfen mußte.

So hat erst das Tridentinum den Bruch zwischen der mittelalterlichen, römisch-katholischen und der evangelischen Geistesrichtung völlig vollzogen und eine unübersteigliche Kluft zwischen beiden Kirchen aufgerichtet.

Fast gleichzeitig mit der deutschen erfolgte die Reformation in der Schweiz durch Zwingli und seine Genossen. So nahe verwandt beide von vorn herein erscheinen, war es doch nicht dieselbe Quelle, der sie entsprangen. Die lutherische war, wie wir sahen, aus der Gewissensnoth der über ihr Heil bekümmerten Seele und aus der Gewissensfrage nach der Seligkeit erwachsen, die schweizerische nahm ihren Ausgang in dem Humanismus ihrer Anführer, und in der Reaction gegen die Aeußerlichkeit, insbesondere gegen die Kreaturvergötterung des Romanismus. Von jener Frage aus war

die lutherische zum rechtfertigenden Glauben, als zu ihrem materialen Centraldogma und von diesem zum formalen, zum Schriftprinzip gelangt. Ersteres bestimmte die Stellung und Anwendung des letzteren oben S. 193. In der Schweiz hatte man von jener Reaction aus die Schrift als schlechthin maßgebendes und kritisches Prinzip beigezogen und gebraucht. Ein materiales im Sinne der lutherischen Kirche gab es hier nicht. Denn zwar bekennt die reformirte Kirche mit dieser die Rechtfertigung aus dem Glauben und achtet dieselbe, sammt den unmittelbar anschließenden Lehren, für einen hochwichtigen Artikel. Aber eine centrale, alles andere bedingende Bedeutung hat er für sie nicht [1]). Auch der Artikel von der Prädestination, so sehr er von Zwingli betont wird und bei Calvin durchschlägt, wird doch nicht als das Prinzip der reformirten Lehrbildung bezeichnet werden können; wenigstens haben die tiefgreifendsten Differenzen von der lutherischen Abendmahlslehre und Christologie darin ihre Wurzeln nicht. Geschichtlich angesehen, steht vielmehr hier das Zurückgehen auf die Schrift als letztes und alleiniges Prinzip oben an. Vermöge dieser Stellung bekommt sie auch hier einen mehr gesetzlichen Charakter; sie erscheint in allen ihren Theilen als maßgebender Codex des göttlichen Heilswillens an die Menschheit. Daher der Grundsatz, nichts gelten zu lassen, was nicht das ausdrückliche Zeugniß der Schrift für sich habe, während der lutherische Grundsatz lautet: nur das abzuthun, was wider die Schrift ist.

Wie der Ausgangspunkt, so war auch die Methode des reformatorischen Verfahrens auf beiden Seiten eine verschiedene. Während Luther nur sehr allmählig und schonend in der Bekämpfung und schonend in der Umgestaltung des kirchlichen Bestandes fortschritt, schlug man in der Schweiz einen raschen stürmischen Weg ein. Man ging von vornherein darauf aus, reinen Boden zu machen und auf diesem Boden einen Neubau aufzuführen, lediglich auf Grund der Schrift, von der man annahm, daß sie über Alles, auch Verfassung und Cultus betreffendes, die nöthige Anweisung ertheilen werde. Da nun aber diesem formalen Prinzip kein materiales als constitutiv zur Seite stand, so fehlt hier dem Lehrbau jene organische Einheit,

---

[1]) S. den Nachweis bei dem reformirten Theologen Alexander Schweizer: Glaubenslehre der reformirten Kirche Bd. I S. 42. 43.

die den lutherischen auszeichnet .. Er setzte sich aus einzelnen Schriftlehren zusammen, welche allerdings auch getragen von den großen Schriftgedanken über Gottes- und Menschenwort, Sünde und Gnade, Glauben und Werke, doch kein in sich so geschlossenes Ganzes bildeten und eben deshalb leicht einseitig oder irrig verstanden und entwickelt werden konnten.

Dazu kommt bei Zwingli eine gewisse nüchterne Verständlichkeit, die ihm den Blick in die mystische Tiefe des Christenthums, wofür Luther ein so feines Sensorium besaß, verschloß.

Und damit stand im Zusammenhang eine Anschauung von den Gnadenmitteln, welche die reale Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, des Geistlichen und Leiblichen in ihnen verkannte, und an jenen Spiritualismus anstreifte, den Luther in den „falschen Propheten" bekämpft hatte. Sie reichte tief in die Lehre vom Wort (Oekolampad), von der Taufe, vom Abendmahl, ja bis in die Christologie hinein [1]). (S. unten).

Endlich die starke Betonung der absoluten Prädestination bei Zwingli in der spätern Zeit, bei Calvin schon in den Institutionen, und deren (partieller) Einfluß auf die von ihm bestimmten Bekenntnisse.

Bei dieser Lage der Dinge konnte es nicht ausbleiben, daß beide Kirchen, sobald sie sich in ihren Vertretern näher berührten, auch in manche ernste Conflicte mit einander geriethen. Wir haben darüber am geeigneten Orte zu berichten, ohne die Linie unserer bisherigen Darstellung, die Lehrentwicklung der evangelischen Kirche Deutschlands zu durchbrechen.

---

[1]) Vgl. Frank, Theologie der Concordienformel 1, 127. Rudelbach: Reformation, Lutherthum, Union S. 119.

Zweiter Abschnitt.

Ausbau und Abschluß des kirchlichen Lehrbegriffs.

Concordienformel 1580.

Mit der bisher dargelegten symbolischen Aufstellung hatte sich die Entwicklung des protestantischen Lehrbegriffs noch keineswegs abgeschlossen. Er war zunächst nur in seinen wesentlichen Grundzügen und vornehmlich im Gegensatz zu dem römischen Katholicismus fixirt, aber noch nicht allseitig durchgebildet worden; er enthielt noch manche Momente, die einer schärferen Fassung und umfänglicheren Darstellung bedurften, wenn der ganze Reichthum der in der Reformation gewonnenen Heilserkenntnisse der Kirche zu gute kommen sollte. Auch diese fortschrittliche Arbeit bewegte sich durch große Gegensätze und schwere Kämpfe hindurch, bis sie in der Concordienformel zum zeitweiligen Abschluß gelangte.

Den Anlaß dazu gaben die Verhältnisse, in denen sich die lutherische Kirche, theils nach Innen, theils nach Außen hin befand. Nach Innen; — denn schon zu Luther's Lebzeiten und noch mehr nach seinem Tode (18. Febr. 1546) entstand in ihr eine Reihe eigenthümlicher zum Theil von dem kirchlichen Bekenntniß abweichender Lehrmeinungen, es entstand im Zusammenhang mit dem Interim der Zwiespalt zwischen einer sogenannten melanchthonischen und einer streng lutherischen Schule (Flacius), bei dem es sich nicht nur um einzelne wichtige Glaubensartikel und schwierige theologische Fragen, sondern überhaupt um Werth und Bedeutung des kirchlichen Lehrbegriffes (**forma sana doctrinae**) für die Kirche handelte. Es kam dazu, daß nach Abweisung der Zwinglischen die Calvinische Abendmahlslehre eindrang und, von den Philippisten begünstigt und

gepflegt, unter der Hand in Kursachsen festen Boden zu gewinnen versuchte. Die Abwehr dagegen vollzog sich unter heftigen Kämpfen (Westphal) ja es kam so weit, daß die alte Bekenntnißeinheit der lutherischen Kirche auseinander zu gehen drohte.

Die Punkte, um die es sich bei all diesen Controversen handelte betrafen nach dem Urtheil ihrer sämmtlichen Theologen „wichtige und große Sachen", in welchen ein Irrthum nicht ohne tiefe Schädigung der reinen Lehre zugelassen werden konnte. [1]). Und dieses Urtheil ist kein blos subjectives. Denn richtete sich auch der Widerspruch nicht direkt gegen die eigentlichen protestantischen Centraldogmen, sondern gegen die (zum Theil) feineren Consequenzen derselben, so hing er doch mit jenen aufs engste zusammen und bedrohte in seiner Rückwirkung den einheitlichen Organismus des kirchlichen Lehrbegriffs. Einheit und Reinheit desselben galt aber für die Bedingung des kirchlichen Bestandes; und die Theologen jener Zeit hatten gerade dafür das feinste Sensorium, den sichersten Takt. Hieraus begreift sich der Ernst, mit dem man jene Controversen führte, sowie die Heftigkeit, in die sie oft ganz ausarteten. Es galt die Wahrung der theuren Errungenschaften der Reformation gegenüber sie gefährdenden Irrthümern, die Rettung der Kirche vor einem drohenden Zerfall.

So dringend nothwendig und hochwichtig, so schwierig war nun die Aufgabe, welche das Concordienwerk lösen sollte; hochwichtig, weil es sich um den einheitlichen Fortbestand der lutherischen Confession handelte, schwierig, weil auch hier es darauf ankam, in der rechten Mitte zwischen den Gegensätzen eine Ausgleichung zu treffen, die sich genau an die Linie der älteren Bekenntnisse hielt, um so schwieriger als die in Frage stehenden Differenzen, wenigstens zum Theil, sehr subtiler theologischer Art waren.

Die Entstehungsgeschichte der Concordienformel, die Bemühungen des Kurfürsten von Sachsen, die Anstrengungen Johann Jakob Andreäs, die Tergiversationen der Wittenberger Theologen bis

---

1) Vorrede zur solida declaratio: non λογομαχίαι sed res gravissimae et prorsus tales, ut illius partis, quae a vero aberat, sententia in ecclesia Dei nec possit nec debeat ferri, nedum excusari et defendi.

zum endlichen Abschluß der Concordie zu Torgau und zu Kloster Bergen setzen wir hier voraus [1]) und bemerken nur, daß das Beste dabei neben Andreä und Chyträus der treffliche Martin Chemnitz gethan hat, im Verein mit einer Reihe von Theologen, die eine gewisse Mittelstellung zwischen Flacius und den Philippisten einnahm. Die Concordienformel bezeichnet selbst ihre Tendenz dahin: eine christliche Erklärung und Vergleichung (conciliatio) der eingefallenen Controversen zu geben, auf Grund göttlichen Wortes und nach Maßgabe der Augustana (v. J. 1530) und der an sie anschließenden älteren Bekenntnisse. Sie verwahrt sich ausdrücklich dagegen, etwas Neues aufbringen zu wollen; sie will sich sonst nur für eine repetitio, für eine explicatio genuinae sententiae Aug. Confessionis angesehen wissen, ist aber doch zugleich eine Fortbildung derselben [2]).

Die Streit- und Lehrpunkte, um die es sich hier handelt, bilden eine dreifache Reihe. Die erste umfaßt solche Momente, die im unmittelbaren Zusammenhang mit den protestantischen Grund-Prinzipien stehen, die zweite schließt sich an das Interim an und steht im engsten Connex mit der Differenz der melanchthonischen und lutherischen Richtung, die dritte bezieht sich auf den Gegensatz zur reformirten Kirche. Ihre Wurzeln reichen zumeist auf Luther zurück, den Höhepunkten der Controverse nach folgen sie chronologisch auf einander.

---

[1]) S. Müller, Einleitung in die symb. BB. der luth. Kirche. Außerdem zum Folgenden: J. G. Walch: Einleitung in die Religionsstreitigkeiten innerhalb und außerhalb der luth. Kirche, 1730 ff., 10 Th. Plank, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs. 1787 ff., 6 Th. Köllner, Symbolik der lutherischen Kirche. Meine Schrift: das Bekenntniß der evang.-luth. Kirche in der Consequenz seines Prinzips, aus der Zeitschr. für Protest. und Kirche. Fr. H. Frank, die Theologie der Conc.-Formel, 1858 ff. — [2]) Vorrede zum Concordienbuch und praefatio zur Solida declaratio.

Erstes Stadium.

Der Antinomismus und Osiandrismus.

I.

Der Antinomismus.

In den antinomistischen Controversen handelte es sich um das Verhältniß des Gesetzes zum Evangelium. Im Gegensatz gegen den Romanismus, der das ganze Christenthum in eine gesetzliche Anstalt, das Evangelium in eine nova lex zu verwandeln drohte, hat der Protestantismus, wie wir oben sahen, den schriftgemäßen Unterschied zwischen beiden in seiner ganzen Schärfe wieder geltend gemacht, ohne deshalb die Zusammengehörigkeit derselben zu verkennen. Er betrachtet Gesetz und Evangelium als die beiden Stücke der göttlichen Heilsordnung, das Gesetz als das gottgeordnete Mittel zur Erkenntniß der Sünde und Erzeugung wahrer Reue, das Evangelium als die Gotteskraft zur Erzeugung des rechtfertigenden Glaubens, und läßt jenes, weil in Christo erfüllt, für den Gläubigen und Wiedergeborenen, als solchen, aufgehoben sein. Die lehrhafte Darlegung dieser Verhältnisse ist nichts als der significanteste Ausdruck für das christliche Bewußtsein, vgl. Melanchthons lichtvolle Entwicklung und Luther's Wort: „diesen Artikel vom Unterschied des Gesetzes und Evangelii gewiß und wohl zu wissen, sei aufs allerhöchste von Nöthen, denn darin stehe und sei begriffen die Summe der ganzen christlichen Lehre", wobei wir jedoch nicht verhalten wollen, daß Luther den Unterschied zuweilen auf eine Weise betonte, die wenigstens mißverstanden werden und seiner sonstigen Anschauung widersprechend erscheinen konnte [1]).

---

1) Am stärksten da, wo er die Zwickauer Schwärmer, die ihr Verfahren aus dem alten Testament zu rechtfertigen suchten, bekämpft. „Wir wollen an den rechten Grund und sagen, daß uns diese Sündelehrer und Mosischen Propheten sollen unverworren lassen mit Mose, wir wollen Mosen weder sehen noch hören. Wie gefällt euch das, lieben Rottengeister? Und sagen weiter, daß alle solche Mosische Lehrer das Evangelium verleugnen, Christum vertreiben und das ganze neue Testament aufheben. Ich rede jetzt als ein Christ und für die Christen. Denn Mose ist allein dem jüdischen Volk geben und geht uns Heiden und

a) Veranlassung zu näheren symbolischen Bestimmungen gab Johann Agrikola, Prediger und Magister in Eisleben, ein scharfsinniger aber heftiger und eitler Mann, der sich die Lehre von dem Zustandekommen der Rechtfertigung in eigenthümlicher aber sehr einseitiger Weise, und nicht ohne Verschiebung der ganzen christlichen Heilsordnung angeeignet zu haben scheint. Melanchthon hatte in seinem berühmten Unterricht der Visitationen vom Jahre 1528 auf die Predigt von der Buße aus dem Gesetz gedrungen, weil der lebendige Glaube allein auf Erkenntniß und Bereuung der Sünde, diese aber aus dem Gesetze komme. In diesem Zusammenhang und zugleich als Norm für das christliche Leben hob er die Nothwendigkeit, den Dekalogus fleißig zu treiben, recht nachdrücklich hervor, ganz im Sinne Luthers, wie man aus dessen eigenem Katechismus sieht, wenn auch nicht in seiner Ausdrucksweise. In diesem Hervorheben des Gesetzes sah nun Agrikola eine Beeinträchtigung des protestantischen Princips, eine Verkennung christlicher Freiheit, ja sogar einen Rückfall in den Papismus und behauptete dagegen: wahre Buße komme nur aus dem Glauben, aus der Liebe zur Gerechtigkeit, nicht aus dem Gesetz. Der Streit, der darüber entstand, war bald wieder, wenigstens anscheinend beigelegt; aber 10 Jahre später trat Agrikola aufs Neue mit derselben Behauptung und zwar

---

Christen nichts an. Wir haben unser Evangelium und neues Testament; werden sie aus demselben beweisen, daß Bilder abzuthun sind, wollen wir ihnen gern folgen. Wollen sie aber durch Mosen aus uns Juden machen, so wollen wirs nicht leiden". In der Schrift wider die himmlischen Propheten, WW. Erl. Ausg. 29, 150. Eben so hin und wieder im Comment. zu den Galatern, insbes. zu 3, 23. 24, wo er beide so weit von einander geschieden sein läßt „wie Himmel und Erde". Es ist derselbe Gegensatz, wie der zwischen Zorn und Gnade. Doch geht er nie so weit, dem Gesetze die Göttlichkeit und Nothwendigkeit abzusprechen. Vielmehr ist es seine constante Lehrweise: „Gesetz und Evangelium sind wohl beide Gottes Wort, aber nicht einerlei Lehre. Das Gesetz ist nothwendig, um den Sünder zu zerschlagen und zur Buße zu treiben, das Evangelium, um den Glauben zu wirken". Und gerade in dieser Verschiedenartigkeit des Zweckes und der Wirkungen liegt die höhere Einheit verhüllt. „Denn das Gesetz soll tödten, aber zum Leben, soll allen Trost hinwegnehmen und in die Hölle führen, aber damit wir durch den Glauben gerecht und lebendig gemacht, erhöht, gen Himmel geführt werden und das ewige Leben erlangen". [Dieser Commentar ist erst von 1535, aber ähnlich sprach Luther sich lange vorher aus.]

im Gegensatze gegen Luther selbst hervor. In einer Reihe von Thesen, die er 1537 anonym ausgehen ließ, entwickelte er jetzt seine Meinung weit entschiedener. Er stellte hier die beiden Sätze auf: 1) die Buße soll gelehrt werden nicht aus den 10 Geboten oder einigem Gesetz Moses, sondern aus dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes durch das Evangelium; 2) das Gesetz soll überhaupt gar nicht gelehrt werden, weder zum Anfang, Mittel noch Ende der Gerechtigkeit des Menschen." Denn, setzte er erläuternd hinzu, das Gesetz steht in keinem innern nothwendigen Verhältniß zur Rechtfertigung; es hat und gibt den heiligen Geist nicht, wirkt deshalb auch keine heilsame Buße, sondern straft nur zur Verdammniß. Es gehöre überhaupt nicht in die christliche Kirche, weil sich sein Gebiet auf die äußerlichen Werke und Geschäfte des menschlichen Lebens beschränke: „es gehört nicht auf die Kanzel, sondern aufs Rathhaus." Auch bedürfe es seiner zum Heil nicht, denn das Evangelium von Christo lehre beides zumal: den Zorn Gottes und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt; es gebe allein den Geist der evangelischen Freiheit.

Offenbar liegt diesen Sätzen eine Wahrheit zu Grunde. Es ist der von der Reformation so oft ausgesprochene Doppelgedanke: einmal daß das Gesetz die Rechtfertigung nicht bewirken könne, es vielmehr nur eine tödtende und verdammende Kraft habe, sodann daß auch die Predigt von Christo, insonderheit von seinem Leiden und Sterben, eine Bußpredigt für Sünder sei und sein solle; allein beide Wahrheiten werden hier aus dem Organismus der christlichen Heilsordnung einseitig herausgerissen, durch letztere die charakteristische Eigenthümlichkeit des Evangeliums gefährdet, erstere auf eine Spitze getrieben, auf der sie zum grundstürzenden Irrthum ausschlagen mußte. Denn abgesehen von der Unklarheit in der sich Agrikola überhaupt befand, setzte er das Gesetz nicht nur zu einem werth- und bedeutungslosen Bestandtheil der göttlichen Offenbarung herunter, er sprach ihm überhaupt den Charakter der Göttlichkeit ab: „Es ist nicht werth, Gottes Werk genannt zu werden" sagte er, es hat, wenigstens für die neutestamentliche Zeit keinerlei Geltung mehr, es hat gar nichts mit dem Christenthum zu thun; „weg mit ihm, an den Galgen mit Mose", bis zu so maßlosen Schmähungen ließ er sich fortreißen. Damit aber zerstörte er die

Möglichkeit einer wahren Buße, welche zu wirken des Gesetzes Amt und Aufgabe ist; mit der Möglichkeit der Buße gefährdete er die Wahrheit des Glaubens, der die Buße zur unabtrennlichen Voraussetzung hat; mit beidem verdunkelte er die Einsicht in Wesen und Nothwendigkeit der durch Christus geschehenen Erlösung vom Fluch des Gesetzes. Und wie immer mit der einen Seite des Gegensatzes auch die andere alterirt wird, er trug ein gesetzliches Moment in das Evangelium selbst hinein, er machte es zu einer Art Predigt der Gnade und des Zornes, der Buße und der Vergebung zumal [1]). Endlich begünstigte er damit jene falsche Freiheit, die mit Verwerfung der objectiven, göttlichen Norm des Lebens auch jeder göttlichen Zucht sich entschlägt und zuletzt in Frivolität endet.

Alles dieß hielt Luther sogleich in seinen gewaltigen sechs Disputationen wider die Antinomer dem Agrikola entgegen [2]). Er bestimmt da zunächst scharf den Begriff der Buße: sie ist der Schmerz über die Sünde, verbunden mit dem Vorsatz der Lebensbesserung; den Begriff des Gesetzes: Alles was die Sünde aufdeckt, straft und Gottes Zorn über sie predigt im alten und im neuen Testament; den Begriff des Evangeliums: Alles was Christum predigt und die Gnade offenbart. Dann erörtert er das Verhältniß des Gesetzes zur Rechtfertigung. „Zur Rechtfertigung ist das Gesetz nicht allein unnöthig, sondern unnütz und aller Dinge unmöglich. Denn es ist nicht gegeben, daß es gerecht oder lebendig mache, oder etwas helfe zur Gerechtigkeit und zum Leben .. Summa, „so hoch der Himmel über der Erden ist, so fern soll das Gesetz von der Justification geschieden werden". Daraus folge aber nicht, daß das Gesetz solle abgethan und aus der Kirche verbannt werden. Vielmehr sei es fleißig zu lehren und zu treiben, damit der stolze Mensch, der sich auf seine natürlichen Kräfte verläßt, überführt werde, daß er durchs Gesetz nicht könne gerecht werden, damit er seine Ungerechtigkeit und Verdammniß erkenne und also gedemüthiget inne werde, was es um Sünde, Tod und Gottes Zorn sei, welche Erfahrung die con-

---

1) Confiteor, quod in novo testamento officium legis et concio poenitentiae sub evangelio comprehendi debeat et accusari peccatum simul vero proponi gratiam.

2) Walch XX, 2035 ff. u. den lat. Text in der Erlg. Ausg. Opp. varii argum. IV, 424 sqq.

ditio sine qua non des rechtfertigenden Glaubens ist. Umgewandt, wo kein Gesetz, da ist auch keine Erkenntniß der Sünde, wo keine Erkenntniß der Sünde, keine rechtschaffene Buße, keine Erkenntniß der Erlösung, keine Erkenntniß Christi und seines Werkes [1]). Summa: „Durch diese seine Werkzeuge reißt der Satan hinweg Christum, Buße, Sünde und die ganze Schrift, dazu auch der Schrift Meister Gott selbst, und gedenket anzurichten und aufzubringen die allerschädlichste Sicherheit, Verachtung Gottes, ungestraften Muthwillen und ewige Unbußfertigkeit" [2]).

---

[1]) Disp. II u. IV. Vgl. Disp. VI bei Walch XX, 2059:

1) Diese Consequenz oder Folge St. Pauli, wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Uebertretung, Röm. 4, 15, ist nicht allein geistlich, sondern auch weltlich und natürlich, gut und recht.

2) Desgleichen auch diese, wo keine Sünde ist, da ist auch keine Strafe, noch Vergebung der Sünde.

3) Desgleichen auch diese, wo keine Strafe noch Vergebung ist, da ist auch kein Zorn noch Gnade.

4) Desgleichen auch diese, wo kein Zorn noch Gnade ist, da ist auch weder göttlich noch menschlich Regiment. —

[2]) In der Schrift wider die Antinomer an Dr. Caspar Güttel (Erlanger Ausg. 32, 1 ff.) faßt er sein Urtheil über sie so zusammen: „Sie haben ihnen erdichtet einen neuen Methodon, daß man solle zuerst die Gnade predigen, darnach Offenbarung des Zornes, auf daß man das Wort Gesetz ja nicht hören noch reden dürfe. Das ist ein fein Katzenstühlchen, gefällt ihnen wohl, und meinen, sie wollen die ganze Schrift hinein und herausziehen und damit lux mundi werden. Solches soll und muß St. Paulus geben Röm. 1. Sehen aber nicht, wie St. Paulus gerade widersinnisch lehret, fähet an und zeigt erstlich den Zorn Gottes vom Himmel und macht alle Welt zu Sündern und schuldig vor Gott; darnach so sie zu Sündern worden sind, lehret er sie, wie man Gnade erlange und gerecht werde, wie die drei ersten Capitel gewaltiglich und klärlich weisen. Und ist auch das eine sonderliche Blindheit und Narrheit, daß sie meinen, Offenbarung des Zorn sei etwas anders, weder das Gesetz, das doch nicht möglich ist; denn Offenbarung des Zorns ist das Gesetz, wo es erkennet und gefühlt wird, wie Paulus sagt: lex iram operatur. Haben sie es denn nun nicht fein troffen, daß sie das Gesetz wegthun und lehrens doch, wenn sie des Zorns Offenbarung lehren? Kehren aber den Schuh um und lehren uns das Gesetz nach dem Evangelio und den Zorn nach der Gnade". Ebendort macht er sehr fein darauf aufmerksam, daß diese Lehre eine pelagianische Ansicht von dem natürlichen Menschen zur Voraussetzung habe: „Es ficht mich die Sache an, als stecken solche Geister in der Meinung, daß alle die, so der Predigt zuhören, eitel Christen, die ohn Sünde sind".

Im folgenden führt er dann den Hauptpunkt weiter aus. Obwohl das Gesetz mit dem Artikel von der Rechtfertigung nichts zu thun habe, sei doch die fortwährende Predigt desselben in dreifacher Hinsicht nothwendig: Einmal zur äußerlichen Disciplin als Schutzwehr gegen die groben Ausbrüche der Sünde; sodann für die Unbußfertigen, damit sie daraus ihre Ungerechtigkeit und Verdammungswürdigkeit erkennen und also gedemüthigt die freie Gnade Gottes suchen, endlich für die Gläubigen, denn sofern auch in diesen der alte Mensch noch nicht völlig ertödtet, der neue erst im Wachsthum begriffen ist, soferne auch in ihnen neben dem Geiste Christi noch das Fleisch lebt, bedürfen sie der fortwährenden Zucht des Gesetzes; und muß also das Gesetz ohne Unterschied beiden den Gerechten oder Gläubigen und den Gottlosen gepredigt werden; den Gottlosen, daß sie dadurch erschreckt ihre Sünde, den Tod und unvermeidlichen Zorn Gottes, durch welchen sie gedemüthigt werden, erkennen; den Gottseligen, daß sie dadurch erinnert werden, ihr Fleisch zu kreuzigen und zu tödten sammt den Lüsten und Lastern, damit sie nicht sicher werden; denn Sicherheit nimmt hinweg beide, Glauben und Gottesfurcht und macht, daß das Letzte ärger wird denn das Erste war." — Ja noch mehr, „wie das Gesetz vor Christo war, und hat uns verklagt unter Christo, aber durch Vergebung der Sünden gestillt und versöhnt worden und nun hinfort durch den Geist zu erfüllen ist, also wird es nach Christo in dem künftigen Leben erfüllt bleiben, wenn alsdann die Kreatur, wie solches das Gesetz erfordert, gar neu geworden ist; darum wird das Gesetz nimmermehr in Ewigkeit aufgehoben, sondern bleibt entweder in den Verdammten zu erfüllen oder in den Seligen erfüllt." — Dieß der wesentliche Inhalt der Disputationen Luthers. Sie reichten hin, den Antinomismus bei seinem ersten Auftreten niederzukämpfen. Agricola entschloß sich zu einem Widerruf, dem er dann später noch eine Art von Retraktation folgen ließ [1]).

b) Indessen war der Antinomismus damit noch nicht völlig überwunden. Wir finden etwas später eine Richtung in Thüringen, welche nicht nur die Nothwendigkeit des Gesetzes zur Buße, sondern alle und jede Beziehung desselben auf Heil und Seligkeit des

---

[1]) Frank, die Theologie der Concordienformel 2, 264 ff.

Menschen leugnete. Auf einer Synode zu Eisenach (1556) hatte Fr. Myconius den früher von ihm vertheidigten Satz, daß gute Werke auf dem Gebiet der christlichen Heilsordnung zur „Seligkeit" nothwendig seien, als mißverständlich aufgegeben[1]), dagegen aber ihre Nothwendigkeit in foro legis aufrecht erhalten. An sich, vom Standpunkt des Gesetzes aus betrachtet, seien sie nothwendig zur Seligkeit. Die Synode hatte diese These nicht geradezu verworfen, Nikolaus Amsdorf aber wollte auch sie nicht gelten lassen und stellte die Behauptung entgegen: gute Werke seien auch in foro legis und de idea zur Seligkeit nicht nöthig[2]). Diese Behauptung führten Andreas Poach von Erfurt u. A. weiter aus: „das Gesetz mit seinen Werken sei, auch an sich betrachtet, nicht die Norm der wahren Gerechtigkeit, die den Menschen vor Gott wohlgefällig mache und durch deren stellvertretende Erfüllung Christus uns Gott wohlgefällig gemacht habe; es habe, selbst wenn es vollkommen erfüllt würde, doch nicht die Verheißung des ewigen Lebens, es fordere nicht die Werke, von denen das neue Testament redet; seine Bestimmung sei überhaupt nur anklagen und verdammen non solum peccata verum etiam optima opera .. Non habet lex necessitudinem salutis[3]), sed necessitatem debiti .. Salus est quiddam extra legem et alienum a lege[4]). Noch weiter ging darin Otto von Nordhausen, der diesen exorbitanten Antinomismus bis auf die äußerste Spitze trieb. Er stellte Sätze auf wie die: Des Christen beste Kunst ist vom Gesetze gar nichts wissen. — Moses hat von unserem Glauben und von unserer Religion gar nichts gewußt — das Gesetz gehört nicht in die Kirchen, sondern in das Rathhaus und nicht auf die Kanzel. — Den Christen ist das Gesetz nicht gegeben, so soll man die Christen mit dem Gesetz nicht strafen noch schrecken. — Gesetz, gute Werke, neuer Gehorsam gehören nicht in das Reich Christi, sondern in die Welt, wie Moses und des Papstes Obrigkeit. — Kein Mensch kann selig werden, wenn tertius usus legis wahr ist und in Kirchen sollte gelehrt werden. — Ein gläubiger Christ ist supra omnem obedientiam, über alles Gesetz und Gehorsam. Die Christgläubigen oder Neugebornen sind vergottet, ja

[1]) S. unten, majorist. Streit. — [2]) Salig, Gesch. der Augsb. Conf. III, 59. — [3]) Wobei freilich Poach salus häufig mit remissio peccatorum identificirt. — [4]) Bei Schlüsselburg: catalogus haereticorum IV, 276. 339.

Gott selbst, und können nicht sündigen. — Gott hat dir sein Wort nicht geben, daß du dadurch sollst selig werden" [1]).

Dieser unverständige Antinomismus, der allen Zusammenhang zwischen dem alten und neuen Testament zerriß, mußte nicht nur die Kirche in der bereits gewonnenen Einsicht bestärken, er gab zu einem weiteren Fortschritt Anlaß. Man hob ihm gegenüber den inneren Zusammenhang des Gesetzes mit der Erlösung, die ja eben Erlösung vom Gesetze ist, hervor; man zeigte, wie es wesentlich dieselbe Gerechtigkeit sei, welche das Gesetz bezeugt und welche Christus für uns erfüllt hat, damit wir vor Gott gerecht und wohlgefällig würden; also dort wie hier derselbe heilige Gotteswille, dieselbe Idee, derselbe Inhalt, nur mit dem Unterschied, daß ihn das Gesetz als Anforderung vorhält, das Evangelium aber als Gnadengeschenk darbeut. So kam nun auch die innere Harmonie beider zu ihrem Rechte [2]).

Mit der Einheit aber dann auch der praktisch so unendlich wichtige Unterschied auf dem heilsgeschichtlichen Gebiete. Daher die constante Abweisung jener Theorie des Agrikola, die das Amt des Gesetzes in das des Evangeliums hineintrug, und so dessen specifische Eigenthümlichkeit alterirte. Dasselbe gilt von der (melanchthonischen) Formel: „daß das Evangelium auch eine concio poenitentiae sei, weil es den Unglauben strafe", welche die chursächsischen Theologen beharrlich gegen die herzoglichen festhielten und in deren Vertheidigung sie in eben so viele Widersprüche als Unklarheiten, bis zur Verwirrung verfielen [3]).

---

1) S. Akte und Handlungen des altenburgischen Kollegiums v. J. 1568. ed. 1570, bei Planck V, 1, 62.

2) Obedientia perfecta legis est ad salutem necessaria. — Consentiunt lex et evangelium pulcherrime in eo, quod per justitiam integrae seu perfectae obedientiae vita contingat; sed in eo differunt, quod lex quidem justitiam propriae obedientiae a salvandis flagitet, evangelium vero eis alienam, nempe Christi obedientiam et justitiam, faciendo patiendoque praestitam, per quam salventur, offerat ac fide recipi postulet. Dieß waren die Sätze, welche besonders Joachim Mörlin und Flacius im Kampf mit den genannten Antinomern entwickelten. Der hierhergehörige Schriftenwechsel befindet sich bei Schlüsselburg a. a. O. Bd. IV.

3) Frank, die Theologie der Concordienformel 2, 276—278.

Eben daran anknüpfend [1]) setzt nun die Concondienformel Art. V und VI den Lehrbegriff und zwar ganz im praktischen Interesse fest: die Tendenz ist, das Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium so zu bestimmen, wie es zur wahren, heilsamen Bekehrung und Tröstung des Menschen dient.

a) Zuvörderst stellt sie zur allgemeinen Orientirung, den Sprachgebrauch fest: Das Wort Evangelium werde zuweilen im weitern Sinne, so daß es „die ganze Lehre unseres Herrn, die er auf Erden in seinem Predigtamt geführt," in sich begreife, und in diesem weiteren Sinne, in welchem es die geistliche Erklärung des Gesetzes einschließt, genommen, könne man es immerhin „eine Predigt der Buße (poenitentiae) und der Vergebung der Sünden" nennen. „In seinem eigentlichen Verstande aber bedeutet es allein die Predigt von der Gnade Gottes in Christo, die gute fröhliche Botschaft von der Vergebung der Sünden". (Sol. Dec. S. 633, 1—7, 20, 21. Epit. 534, 7). In diesem specifischen Sinn genommen, steht es im diametralen Gegensatz zum Gesetz, welches da sei, „eigentlich" die Offenbarung des gerechten unwandelbaren Willens Gottes, wie der Mensch in seiner Natur Gedanken, Worten und Werken beschaffen sein sollte, daß er Gott gefällig und angenehm sei, und dräuet den Uebertretern desselben Gottes Zorn, zeitige und ewige Strafe." (S. 636, 17) [2]). Hiernach ist es sein Amt, Erkenntniß der Sünden, Schrecken vor dem Gericht und Buße zu wirken, und so dem Evangelium den Weg in die Herzen zu bereiten (24). Und dieser Unterschied muß strenge eingehalten und praktisch durchgeführt werden, denn darauf beruht die ganze christliche Heilsordnung. Von ihm aus erscheint

---

1) Epit. V, 1: quaesitum fuit: an evangelium proprie sit tantummodo concio de gratia Dei, quae remissionem peccatorum nobis annuntiet, an vero etiam sit concio poenitentiae, arguens peccatum incredulitatis, quippe quae non per legem, sed per evangelium duntaxat arguatur.

2) Alles nach Luther's Vorgang; vgl. S. D. 12 (Lutherus exposuit): Concio legis est, quidquid de peccatis nostris et de ira Dei docet, quomodocunque aut quandocunque id fiat. Evangelium vero talis est concio, quae nihil nisi gratiam et clementiam Dei et remissionem peccatorum in Christo monstrat et exhibet. Doch ist im Text absichtlich der Begriff des Gesetzes der bloßen Beziehung auf die Sünde entnommen und seinem allgemeinen Wesen nach bestimmt.

dann die obige Redeweise vom Evangelium als einer concio poenitentiae als irrig und verwirrend und muß um so mehr abgewiesen werden, als sie aus dem Evangelium eine Straf- und Bußpredigt zu machen und den rechten Trost desselben wegzunehmen droht (S. D. 639, 26, 27). Allerdings ist es wahr, daß auch das Evangelium den Unglauben straft und Gottes Zorn predigt, aber es thut dieß doch nur um zu seinem eigenen Zweck (Werk) zu gelangen, und fällt, so fern es dieß thut, noch unter den Begriff des Gesetzes, während sein eigentliches Amt das Trösten und Vergeben bleibt. (S. D. 636, 12 17. 18. Ep. 535, 9. 10).

So streng demnach der Unterschied zwischen beiden festzuhalten ist, so darf doch auch ihre Zusammengehörigkeit nicht hintangesetzt werden. Denn ohne Hinzutritt des Evangeliums führt das Gesetz entweder zu einer blos äußerlichen, unwahren Selbstschätzung oder treibt zur Verzweiflung. Erst durch Zusammenwirken beider kommt es zur rechten heilsamen Buße [1]) und müssen daher beide Lehren in der Kirche stets „mit einander getrieben werden, obwohl mit gebührendem Unterschied“ (S. 636 ff.).

b) Hat die Concordienformel mit den dargelegten Bestimmungen dem älteren Antinomismus die Wurzel abgeschnitten, so stellt sie dem späteren den trefflichen Artikel de tertio usu legis (A. VI.) entgegen um die Consequenzen desselben für das Leben des Christen zu überwinden. Sie thut dieß im wörtlichen Anschluß an Luther, weshalb wir uns hier mit Verweisung auf S. 244 f. auf Folgendes beschränken: Auch für die gläubigen und wiedergebornen Christen ist die Predigt des Gesetzes fortwährend nöthig. Würden sie durch den ihnen einwohnenden Geist in diesem Leben „vollkömmlich erneuert, so daß sie in ihrer Natur und allen Kräften derselben der Sünde ganz und gar ledig wären, so bedürften sie allerdings keines Treibers und also auch keines Gesetzes mehr, sondern erfüllten von Innen heraus freiwillig ohne alle Lehre und Vermahnung, was der heilige Wille Gottes fordert. Weil ihnen aber immer

[1]) Den Sprachgebrauch betr. bemerkt die C.-F., daß poenitentia bald die ganze Bekehrung des Menschen, nach der negativen und positiven Seite bezeichnet, wo es dann den Glauben einschließt (so gebr. es die Augustana und Apologie), bald nur die erstere Seite, die contritio. Poenitentia salutaris wird sie erst durch die Einheit beider S. D. 634.

noch der alte Adam mit seinen Kräften anhängt, darum bedürfen auch sie in ihrem Leben nicht allein des Gesetzes tägliche Lehre, Mahnung und Warnung, sondern auch oftmals der Bestrafung (castigationes), damit sie aufgemuntert und dem h. Geiste Gottes folgen. (VI. S. 641, 6. 7. 9. 17—19).

Aber selbst abgesehen von dieser traurigen Verflechtung mit der Sünde auch sofern sie wiedergeboren sind, muß ihnen noch immerzu der maßgebende Gotteswille (aeterna et immutabilis voluntas Dei) vorgehalten werden, einmal zur Normirung ihres ganzen Lebens „damit sie nicht auf eigene selbsterwählte Heiligkeit verfallen" und sodann, damit sie stets ihrer relativen Unvollkommenheit sich bewußt bleiben (§. 20, 21). So treibt das Gesetz den Christen immer wieder in die Gnade hinein, um durch sie sich seiner Gotteskindschaft zu vergewißern und aus ihr neue Lebenskräfte zu schöpfen. Dieser stetige Prozeß, in dem sich der grundlegliche Akt der Anfangsbekehrung fortsetzt, bewahrt das Christenleben vor jenem falschen Spiritualismus, der so leicht zum Libertinismus ausschlägt, ohne die evangelische Freiheit zu alteriren. Denn dem Gläubigen steht der Inhalt des Gesetzes nicht mehr wie ein lästiges Soll entgegen, er ist, wenn auch noch nicht zum schlechthin dominirenden Prinzip, doch zum Centrum seines eigenen wiedergeborenen Willens geworden, von dem er sich „willig und lustig" leiten läßt.

Wie wohl bemessen dieser ganze Art. der C. F. sei [1]), und welche nothwendige Verwahrung gegen Mißverständnisse der protestantischen Lehre vom Glauben und von der Freiheit er enthalte, liegt am Tage [2]).

---

1) Vgl. Frank, die Theologie der Concordienformel 2, 355. 368. 371. — 2) Auch gegen Luther's berühmte Worte: „Der Gerechte lebet im Geist, wie das Gesetz fordert, ja bedarf keines Gesetzes mehr, das ihn lehret, denn er kann es auswendig, weil alles, was das Gesetze fordert, Natur und Wesen an ihm geworden ist durch den Geist ... darum darf man nicht zu einem Christen, der da glaubet, sagen, thue das oder jenes Werk, denn er thut von ihm selbst ungeheißen eitel gute Werk.. Ein Christ ist schon so gemacht, wie er sein soll, daß er nicht anders wollen noch thun kann, weil er den heil. Geist hat, durch welchen das Herz entzündet wird mit Lust zu allem Guten.. Daher ist je klar genug, daß das Gesetz mit dem Frommen nichts zu schaffen hat" Vgl. Schlüsselb. catal. haer. IV, 50 ff.

II.

Der Osiandrismus.

a) **Andreas Osiander**, geboren 1498 zu Gunzenhausen, war einer der eifrigsten Beförderer der Reformation in der Reichsstadt Nürnberg, ein geistreicher, originaler Mann und energischer Charakter, aber von hochfahrender und leidenschaftlicher Gemüthsart [1]). Seit 1522 Prediger an S. Lorenz, verließ er, weil er das Interim nicht annehmen wollte, die Stadt und wurde 1549 von Herzog Albrecht von Preußen, der durch seine Predigten zum evangelischen Glauben bekehrt worden war, an die neugestiftete Universität Königsberg berufen, wo er 1552 starb. Schon in Nürnberg hatte Osiander die Grundzüge einer eigenthümlichen Lehre von der Rechtfertigung entwickelt, jetzt legte er sie ausführlich und zwar im Gegensatz gegen die kirchlich-gewordene dar [2]). Mit Unrecht wurde sie als ein Rückfall in den Katholicismus bezeichnet; denn daß der Mensch nicht durch eigenes Thun und Werk, sondern allein durch die Gerechtigkeit Christi und zwar allein durch den Glauben an ihn gerecht werde, stand auch ihm fest. Aber die kirchliche Fassung dünkte ihm zu negativ, zu äußerlich. Er tadelte an ihr, daß sie bei der bloßen Sündenvergebung stehen bleibe und es nicht bis zur Tilgung der Sünde selbst bringe. Eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi an eine noch mit der Sünde behaftete Person schien ihm ein Widerspruch, ja eine Unmöglichkeit für Gott. Es wäre das ein ungerechtes Urtheil, wie es nur ein falscher Richter sprechen könnte, nicht aber der wahrhaftige Gott. **Gott spricht Keinen gerecht, der nicht wirklich gerecht ist.** Man müsse das Verhältniß der

---

1) Ob sein eigentlicher Name „Hosander" lautete bleibt zweifelhaft. S. überhaupt W. Möller: Andreas Osiander, Leben und ausgewählte Schriften 1870, wo reichliche quellenmäßige Mittheilungen über Osiander's Person, Lebensgeschichte und Schriften. — 2) Seine noch in Nürnberg geschriebene Abhandlung hat den Titel: Ein gutt vnterricht vnnd getreuer Rathschlag u. s. w 1524. In Königsberg trat er 1550 mit einer Reihe von Thesen de justificatione auf, denen 1551 seine Hauptschrift: Bekenntniß von dem Mittler Jesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens, folgte (die lat. Uebersetzung vom selben Jahr). Damit ist seine: Widerlegung der ungegründeten Antwort Phil. Melanchthon's vom J. 1552, zu vergleichen.

göttlichen Gerechtigkeit zum Menschen intensiver, realer faßen: als Christus in uns, als Inhabitation der wesentlichen Gerechtigkeit Christi, näher seiner göttlichen Wesenheit (justitia essentialis, essentia divina). Deshalb bestehe auch die Rechtfertigung selbst nicht in der Imputation des objectiven Verdienstes Christi, sondern eben in der Immanenz jener seiner wesentlichen Gerechtigkeit oder Gottheit [1]).

Diesen seinen Grundgedanken hatte Osiander zu einem System verarbeitet, in welchem verschiedene Linien zusammenlaufen. Wir müssen sie zum Verständniß desselben in der Kürze vorausschicken. Den Anknüpfungspunkt an die kirchliche Lehrform bilden die tiefsinnigen Aeußerungen Luther's über die reale Immanenz Christi in dem Gläubigen (s. oben S. 187) den theologischen Einschlag bildet eine eigenthümliche Lehre vom göttlichen Ebenbild und vom göttlichen Wort, welche stark an jene Mystiker (oben S. 203) erinnert.

Das Bild Gottes, nach welchem wir geschaffen sind, ist der Sohn Gottes, und zwar nicht der Sohn an sich, sondern der menschgewordene, das Verbum incarnatum, der Mensch Jesus Christus, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt (Joh. 14. Kol. 1, 15. 2, 10). Dieses Bild (imago) existirt zunächst im göttlichen Geist als Gedanke, als Idee (similitudo); als solches ist es ewig von Gott concipirt mit der Bestimmung geschichtlich real zu werden. Diese Bestimmung hängt mit der des Menschen aufs engste zusammen. Die göttliche Bestimmung des Menschen ist es, das Bild Gottes im eigentlichen und vollen Sinne darzustellen, mit anderen Worten, die volle Inhabitation der Gottheit in der Menschheit zu sein und zu werden. Und dafür ist der Gottmensch die einzige Möglichkeitsbedingung. Gott und Mensch sind nämlich an sich, als Unendliches und Endliches, unendlich verschieden. Aber die von der Gottheit durchdrungene Menschheit bildet das Mittelglied zur Verbindung beider. Indem jene die letztere mit sich vollständig durchdringt, macht sie dieselbe für sich empfänglich und zum Mittel ihrer Mittheilung. Humana Christi natura nihil est, nisi instru-

[1]) Glacie frigidiora docent, nos tantum propter remissionem peccatorum reputari justos et non etiam propter justitiam Christi, per fidem in nobis inhabitantis. Non enim tam iniquus Deus est, ut eum pro justo habeat, in quo verae justitiae prorsus nihil est.

mentum, qua divina justitia (vita divina) homini sese infundat. Kann nun die ursprüngliche Bestimmung des Menschen nur auf diesem Wege erreicht werden, so ist es mit ihr von vornherein auf den Gottmenschen abgesehen, und mußte auch ohne den Eintritt der Sünde die in dem göttlichen Verstande concipirte Menschwerdung sich geschichtlich vollziehen, der Sohn Gottes zu seiner Zeit Mensch werden (filius Dei incarnandus). Er mußte das um so mehr, weil außerdem das ganze Geisterreich mit Einschluß der Menschheit seines centralen Hauptes entbehren würde [1]).

In Adam nun hatte sich allerdings das Bild Gottes bereits verwirklicht. Er war nach jener similitudo geschaffen; nicht nur der natürlich-substanziellen Seite (Leib und Seel), sondern auch der geistig-ethischen nach. Mittelst Erkenntnisses und Verkehrs mit Gott in Vertrauen und Liebe wohnte in ihm als in seinem Tempel der Sohn Gottes und folglich auch Vater und heiliger Geist durch Gnade, und vermöge Einwohnung war er gerecht. Dieß die justitia originalis; sie war nichts anders, als die ihm mitgetheilte (collata) Gerechtigkeit = Wesen, Leben des Sohnes Gottes, Gott selber; der erste Adam von Natur Mensch, aber durch Gnade der göttlichen Natur theilhaftig. — Nur vollendet war die Gottesebenbildlichkeit in ihm noch nicht; weil er erst nach jener similitudo gebildet, dem leiblichen Leben nach noch nicht verklärt war.

Durch die Sünde aber ist die justitia originalis verloren gegangen, das Bild Gottes in Adam entstellt, verderbt, — denn indem er sich von Gott abwandte, kehrte sich Gott von ihm ab — Erneuerung, Wiederherstellung also nur möglich durch Menschwerdung und Mittheilung des Sohnes — näher seiner göttlichen Natur.

Das Medium dafür aber, damit kommen wir zu dem zweiten theosophischen Mittelglied des Systems, ist das Wort Gottes. Und hier eignet sich Osiander jene mystische Unterscheidung zwischen dem innern und äußern Worte (s. oben S. 203) an, ohne sie jedoch mit dem Bisherigen organisch zu vermitteln. Noch in Nürnberg, in dem getr. Rathschlag, hat er sie in Verbindung mit der Trinitätslehre ausgesprochen: „Gott allein erkennt sich selbst nach seinem ganzen göttlichen Wesen vollkommlich. Er erkennt aber sich und alle

[1]) S. Möller a. a. O. S. 378 ff. Grau, de Andr. Osiandri doctrina commentatio S. 5 ff.

Dinge, alles was er jemals von Ewigkeit zu Ewigkeit gedenkt, weiß oder will. Dieses einfältige, ewige lautre Erkenntniß wird in der h. Schrift Gottes Herz, Sinn, Gedanke, Rathschlag, Weisheit genannt; der allerbeste Gebrauch ist, daß mans Gottes Wort und Sohn nenne" .. Dieses innere Wort ist also die Selbstobjectivirung, das vollkommene Bild Gottes. „Da sich Gott erkennt, fleußt sein ganzes göttliches Wesen in das Bild und das Bild ist das rechte, inwendige ewige Wort Gottes selbst". „Alles was da ist und noch werden sollte, ist darin zuvor erfaßt, beschlossen (Joh. 1). Osiander denkt dieses innere Wort als persönlich und schließt es mit dem menschgewordenen zusammen [1]). Von ihm aber unterscheidet er „das äußerliche Wort, verkündigt durch Christum, die Propheten und Apostel." Das äußere Wort ist ein menschliches und wie alles Menschliche vergänglich, eine auswendige Stimme, ein Laut, der kommt und wieder verhallt. Er schließt aber das innere in sich und vermittelt dasselbe dem (gläubigen) Hörer." Wo es ergriffen wird, da ist das ganze innerliche Wort, Jesus Christus in unserem Herzen gegenwärtig, und erzeugt seine Kraft und rechtfertigt uns auch [2]).

Hiemit ist endlich auch schon der dritte (oder wenn man will primäre) Hauptbegriff, der der Gerechtigkeit gegeben. Osiander definirt sie nirgends genau. In der Hauptstelle (von dem einigen Mittler H. 4) sagt er „die Gerechtigkeit ist kein Werk, kein Thun, kein Leiden, sondern ist die Art, die denjenigen, der sie bekommt und hat, gerecht macht und recht zu thun und zu leiden bewegt, und muß aller Dinge zuvor da sein, ehe denn die Werke und Früchte der Gerechtigkeit herausbrechen und wachsen, wie aus dem guten Baume die guten Früchte", also eine Qualität „eine Tugend, die Grundtugend, oder wie er es auch nennt Frommbkeit, Frömmigkeit"

---

1) Vgl. von d. einigen Mittler c. 3: „Solcher ewige Rath, Fürsatz und Beschluß Gottes ist in Gott ein innerliches Wort und ist Gott selbst und eben der Gott, der da ist Mensch geworden, und ist Jesus Christus unser Herr, itzo wahrer Gott und Mensch. Osiander beruft sich dafür insbes. auf die Stelle Joh. 8, 25. Er nennt es häufig Licht, Leben, Weisheit, Kraft Gottes, vgl. Grau S. 25. — 2) A. a. OO. Es ist diese ganze Unterscheidung im wesentlichen dieselbe wie die zwischen der göttlichen und menschlichen Seite der imago Dei.

(probitas), aber man sieht auch sofort, daß er nichts anderes darunter versteht, als die göttliche Wesenheit, die absolute ethische Vollkommenheit (das absolut Gute, das absolute Leben, die persönliche, göttliche Heiligkeit), wie er sie denn meistens geradezu „als Gott, Gottheit, göttliche Natur" bezeichnet. Ausdrücklich weist er als hier nicht anwendbar die Erklärung: „Ernst, Zorn, Strafgerechtigkeit Gottes" ab, und unterscheidet göttliche und menschliche Gerechtigkeit. Als menschliche gedacht, ist sie etwas kreatürliches, was aber dem Menschen aus eigener Kraft zu erreichen, unmöglich ist, „die göttliche ist, die Gott selber hat, ja die Gott selbst ist, nämlich die er von Ewigkeit her bei und in sich gehabt und beschlossen hat, dieselbige im Wort, das Gott selbst ist, wann er Mensch werden wird, mit seiner Menschheit zu vereinigen und diese mit solcher seiner ewigen Gerechtigkeit und Frommkeit gerecht zu machen, zu bewegen, zu leiten, zu führen, zu allem Gehorsam und guten Werken bis zu vollkommener Erfüllung des ganzen Gesetzes und Vergießung seines Blutes am Kreuz" (a. a. O. 3).

Mittelst der Combination dieser drei Gedankenlinien erbaute also Osiander sein System, welches er dann im „Bekenntniß von dem einigen Mittler" v. J. 1551 darlegte, obwohl nicht in vollständiger Ausführung seiner Theile, sondern in bestimmter Beziehung auf die Instanzen seiner Gegner. In dieser Beschränkung hält sich auch unser Resumé [1]).

Es handelt sich um das Mittleramt Christi. Das Bedürfniß eines solchen für die sündig gewordene Menschheit, „daß er uns einen gnädigen Gott mache, der uns zu seinen Kindern annehme und uns gerecht mache, daß wir Gott gehorsam und wohlgefällig und in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit aller Ding unsträflich seien", so wie die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes zum Vollzug desselben ist dabei vorausgesetzt.

Die Funktion des Amtes selbst aber ist nach Osiander eine zweifache; **redemtio** und **justificatio**.

„Weil wir nämlich weder die Strafe der Sünden ertragen noch das Gesetz aus eigenen Kräften erfüllen konnten, ist unser lieber Herr Jesus Christus der einige Mittler für uns an unsere Statt

---

1) Vgl. Möller a. a. O. S. 398 ff.

getreten und hat zum ersten aller Welt Sünde auf sich genommen, die Strafe gelitten, den ewigen Zorn getragen und uns so die Vergebung erworben. Zum anderen, dieweil nach Vergebung der vergangenen Sünden das Gesetz dennoch vollkommen will und muß gehalten sein, und wir es doch in altem Wesen unserer ersten Geburt, ehe denn wir aus Wasser und Geist Gottes Kinder werden, zu halten keineswegs vermögen, nach der neuen Geburt aber, dieweil wir in diesem armen Leben sind, von wegen der Sünde, die noch in uns wohnt, auch nicht vollkommen halten können: damit uns nun das Gesetz nicht anklage und unter den Fluch werfe, so ist unser Herr Jesus Christus der einige Mittler allhie auch für uns an unser statt getreten und hat das Gesetz rein und vollkommlich für uns und uns zu gut erfüllt, auf daß es uns nicht zugerechnet werde, noch darum verflucht sein müssen, daß wir das Gesetz in diesem Leben nicht völlig erfüllen. Durch beides zusammen (durch seinen passiven und activen Gehorsam) hat er Gott für uns genug gethan und uns die Erlösung d. h. Vergebung der Sünden ausgewirkt; und zu beidem hat er müssen wahrer Gott und Mensch sein." Diese Erlösung ist ein rein objectiver Akt, der zwischen Gott und Christo vorgegangen ist und die Versöhnung ebenso objectiver Weise zur nachwirkenden Folge gehabt hat. An ihr hat jeder Theil, sofern er überhaupt durch die Taufe in die Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi, d. h. in die Gemeinde, versetzt ist, noch ganz abgesehen von seinem subjectiven Verhalten, von der Aneignung durch den Glauben. „Es verhält sich damit so, wie, wenn man einen Mohren aus der Gefangenschaft losgekauft hat, damit eo ipso auch seine Nachkommen frei sind." Allein diese redemtio ist noch keineswegs unsere Rechtfertigung und kann es auch nicht sein. Denn jenes ist vor fünfzehn Jahrhunderten geschehen, da wir noch nicht waren; rechtfertigen aber kann man nur den, der geboren ist und lebt „weil dieses vom Glauben abhängt." Das aber, was uns rechtfertigt, fährt nun Osiander fort, kann nur sein, was uns auch lebendig macht und wiederum was uns lebendig machen kann, das rechtfertigt uns auch. Denn lebendig machen und rechtfertigen ist eins und dasselbe; es bedeutet in diesem Zusammenhang nicht gerecht sprechen (sensu forensi), sondern mit der That und Wahrheit gerecht machen. Und dies vermag weder die Thatsache des Versöh-

nungstodes Christi, noch der Gehorsam, mit welchem er im Stande der Erniedrigung das Gesetz erfüllte, überhaupt nicht der Christus für uns; sondern allein seine wesentliche, göttliche Gerechtigkeit, welche auch die Quelle seiner kreatürlich-menschlichen Gerechtigkeit und Gesetzeserfüllung ist, mit andern Worten: Er selbst, das wesentliche persönliche Wort, das ewige Leben, sofern es in uns ist[1]).

Deshalb wendet sich nun auch Christus zu uns herum, um, wie vorhin mit Gott, so auch mit uns zu handeln, und bietet uns durch die Predigt der Buße und des Evangeliums den ganzen Schatz seiner Gnade und Gerechtigkeit dar, damit wir ihn im Glauben annehmen und durch den Glauben aus dem Tode lebendig, gerecht und von der Sünde ledig werden. In dem äußerlichen Wort der Predigt, welches ein bloser und verschwindender Schall ist, kommt nämlich zugleich das innere an uns, d. h. jenes wesentliche Wort, welches aus Gott geboren, die ewige persönliche Selbstoffenbarung Gottes — Gottes Bild, Herz, Sinn, Gedanke, Weisheit, Gerechtigkeit (der Logos) ist; dieses innerliche Wort kommt in dem äußeren dahergefahren wie in einem Wagen, macht Wohnung darin und schafft einen neuen Sinn, ein neues Leben. So wird Christus dem Menschen immanent; wo aber Christus ist, da ist auch das ganze göttliche Wesen, die ungetheilte Dreieinigkeit, also mit dem Sohn der Vater und der h. Geist. Und das ist allererst der Handel unserer Rechtfertigung. Denn eben diese Inhabitation der Gottheit Christi ist unsere Gerechtigkeit vor Gott; wegen dieser realen durch den Glauben vermittelten Immanenz seiner göttlichen Gerechtigkeit hat er Wohlgefallen an uns[2]).

---

[1]) Wie die menschliche Gerechtigkeit Christi an der göttlichen ihren Grund hat, so ist auch letztere, nicht erstere, das Prinzip unserer Rechtfertigung = Gerechtmachung. Vgl. Disput. de justificatione th. 1. 2. 3 und 26: Solus Christus justus est; 27: non tamen ideo justus est, quia legem implevit, sed quia a justo patre ab aeterno justus filius natus est; 28: eadem est justitia patris, filii et spiritus sancti, et haec justitia est justitia fidei.

[2]) Diserte et clare respondeo, quod secundum divinam suam naturam Jesus Christus sit nostra justitia et non secundum humanam naturam, quamvis hanc divinam naturam extra ejus humanam naturam non possumus invenire atque apprehendere. Verum quum ipse per fidem

Wie dies Osiander meint, erhellt unter Anderem aus der „Widerlegung Melanchthons“: „Das sag ich aber sei unsere Gerechtigkeit, wenn wir durch den Glauben in Christum eingeleibet, seine Glieder und seiner göttlichen Natur, wie oft gemeldet, theilhaftig worden sein, so ist alsdann seine göttliche Natur unsre Gerechtigkeit, die wills auch allein sein und kein Zusatz leiden, denn wo Gott, der Vater, und der Sohn und der h. Geist sein, da ist unendlich Leben, Gerechtigkeit und Herrlichkeit.“ Am deutlichsten sieht man es aus folgender Stelle: „Wenn dann Christus in uns ist, überschüttet und erfüllt er uns mit seiner göttlichen Gerechtigkeit, wie wir ihn mit Sünden überschüttet haben, so daß Gott und alle Engel eitel Gerechtigkeit in uns sehen von wegen der allerhöchsten, ewigen und unendlichen Gerechtigkeit Christi, die seine Gottheit selbst ist und in uns wohnet. Und obschon noch Sünde in unserem Fleische wohnet und uns anklebt, so ists doch aber als ein unreines Tröpflein gegen einem reinen Meere, und Gott wills um der Gerechtigkeit Christi willen, die in uns ist, nicht sehen. — Weil der Spruch steht: wer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein, so mögen sie eine Gerechtigkeit träumen, dichten, setzen, malen, wie sie wollen, wenn dieselbe nicht das göttliche Wesen selbst ist, so kann sie nicht erlösen vom Tode.“ — Das göttliche Rechtfertigungsurtheil sei also hier ein wahres, weil es ein wirkliches Verhältniß zum Object habe. Was die kirchliche Lehre fälschlich scheide, gerecht erklären und gerecht machen, das falle hier in eines zusammen. Denn diese mitgetheilte Gerechtigkeit sei ein neues Licht und Leben und tilge die zwar schon vergebene, jedoch noch inhärirende Sünde; ihre Frucht aber sei Gehorsam und gute Werke. Sie bewegt den Gläubigen auch äußerlich gerecht zu handeln.

Diese eigenthümliche Auffassung der Rechtfertigung erregte nun bekanntlich sogleich das höchste Aufsehen. Die ganze lutherische Kirche stand dagegen auf und bekämpfte sie als eine Entstellung ihres theuersten Kleinods; denn als solche wurde Osianders Lehre bezeichnet von allen den theologischen Fakultäten, Ministerien und

---

in nobis habitat, tum offert suam justitiam, quae est ejus divina natura, secum in nos, quae deinde etiam nobis imputatur ac si esset nostra.

einzelnen Gelehrten, deren zahlreiche Gutachten und Responsionen uns noch heute vorliegen. Daß es sich hier um einen Kardinalpunkt, **caput et arx doctrinae christianae,** handle, war die allgemeine Ansicht; selbst der milde Melanchthon sprach sich in diesem Sinne darüber aus. Der Ausgangspunkt der Osianderschen Lehre ist, wie wir sahen, die Polemik gegen eine äußerliche Auffassung der Rechtfertigung aus dem Glauben; ihr gegenüber machte er geltend, daß der Glaube ein wirkliches Ergreifen, ein lebendiges Einssein mit Christo bewirke, und eben nur, soferne er dies bewirke, rechtfertige; und dies hat er auf die treffendste Weise mit großer Schriftkenntniß dargethan, klarer und besser als viele seiner Zeitgenossen. Wenn er sich aber dabei so anstellte, als wäre dieser sein Begriff vom Glauben nicht der kirchliche, Luthers Lehre vom Glauben, auf die er sich stets beruft, nicht die öffentlich geltende, so war das eine große Ungerechtigkeit, die zu vielen Verwirrungen führen konnte. Ebenso ungerecht ist deshalb der Vorwurf, als ob die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi im kirchlichen Sinne kein reales Verhältniß bedeute; denn sie ist ja subjectiv durch diesen Glauben vermittelt, dessen Natur es ist, sein Object in sich herüberzunehmen. Noch bedenklicher mußte jedoch sein Begriff von der Rechtfertigung selbst erscheinen. Schon die Polemik gegen die deklaratorische Bedeutung des Wortes, die Umsetzung der kirchlichen Erklärung **justum pronuntiare in justum facere** enthielt eine Annäherung an die katholische Lehre: und wenn auch die meisten seiner Gegner billig genug waren, ihn nicht geradezu des Rückfalls in den Katholicismus zu beschuldigen, so hielten sie doch mit Recht entgegen: seine Ausdrucksweise sei jedenfalls, auch wenn sie einen bessern Sinn habe, verwirrend und ganz geeignet, die eigenthümlich protestantische Grundlehre sammt der Augustana zu verdächtigen; übrigens widerspreche seine Definition von **justificare** der Schrift, während die kirchliche das Zeugniß derselben für sich habe.

Aber es handle sich gar nicht blos um eine grammatische Frage, sondern um eine Grunddifferenz in der Sache [1]). Während Schrift und Kirche die Rechtfertigung in die engste Verbindung mit der

---

1) Z. B. Melanchthon, Corpus Reformatorum VIII, 556. 574—585 hoc certamen — justificamur.

Vergebung der Sünde setzen und sie mit derselben geradezu identificiren, reiße Osiander die Vergebung von ihr los und raube damit jeder ihre Bedeutung. Denn eine Rechtfertigung, die nicht zugleich Lossprechung von Schuld und Strafe der Sünde ist, sei in Wahrheit keine, und eine Vergebung, die den Menschen nicht Gott angenehm, wohlgefällig, vor Gott gerecht mache, ein inhaltsloses, widerspruchsvolles Ding [1]). Während ferner nach der Schrift die Rechtfertigung im engsten Connex mit der Thatsache der Erlösung und Versöhnung, mit dem Opfer Christi am Kreuz, mit seinem ganzen im Leben und Sterben geleisteten Gehorsam stehe und in der Application desselben an uns bestehe, so zerstöre Osiander auch diesen innern, nothwendigen Zusammenhang und verkehre so gänzlich die Ordnung des Heils [2]). Was er Rechtfertigung nenne (die Inhabitation der Gerechtigkeit Christi in den Herzen) sei nicht Grund sondern efficacia der Justification, und was die Schrift Rechtfertigung nenne, habe Christi ganzes Werk zum Grunde und zur Voraussetzung. Denn Gott wolle und könne den Sünder nicht zu Gnaden annehmen, es sei denn, daß er mit ihm versöhnt sei, Versöhnung aber könne nicht eintreten, wenn nicht der Zorn Gottes gestillt, die Strafe getragen, das Gesetz ganz und vollkömmlich nach seiner die Sünde richtenden, die Gerechtigkeit aufrichtenden Doppelforderung erfüllt sei. Das Alles habe der Mittler Jesus durch seine obedientia activa und passiva mit Einem Werke zumal ausgerichtet und dieser sein für uns dem Gesetze geleisteter Gehorsam sei eben die Gerechtigkeit Christi, die uns in der Rechtfertigung zugerechnet werde [3]). Wie er von Christo allein geleistet

---

1) J. Menius v. d. Gerechtigkeit. E 4: „Er läßts nicht dabei, daß er die Ding von einander reißt, so von Gott also an einander gebunden sein, daß sie ihrer Art und Natur halber nicht mögen von einander geschieden werden, sondern gibt ihnen auch eine andere und neue Verstand und Deutung, so ihnen der heil. Geist in der Schrift nicht gegeben hat" u. s. w. — 2) Resp. Hamburg. et Luneb.: Prorsus Dei ordo invertitur posterius priore, prius posteriore loco ponitur; — ex effectis et donis conjunctis cum justificatione facit causam efficientem. Der ausführl. Nachweis in der Censur der fürstl. sächsischen Theologen: „Osiander thue wie ein Fuhrmann, der den Wagen vor die Pferde spanne". — 3) Censur der fürstlich sächsischen Theologen: „Dieses alles sind Werke, so dem Mittler Jesu Christo insonderheit zustehen und in sein eigenes sonderliches Amt gehören,

werden konnte, so ist er auch der allein mögliche objective Grund der Rechtfertigung und der allein sichere Halt, an den sich das um

und hängen allesammt so an einander, daß eins aus dem andern hervorgeht und sich verursacht und keines ohne das andere sein kann. Denn sollen wir armen Sünder aus der Strafe des Todes und der Verdammniß los und selig werden, so muß Gott zuvor aufhören zu zürnen, versöhnt und gnädig sein. Das ist eins. Soll aber Gott aufhören zu zürnen, und versöhnet und gnädig werden, so muß ihm zuvor für unsere Sünde genugsame Bezahlung und Abtrag geschehen, und das Gesetz seiner göttlichen Gerechtigkeit also vollkommen erfüllet werden, daß er uns nicht mehr anklagen und sein Gericht uns nicht weiter verdammen könne, sondern, daß beide das Gesetz und Gericht Gottes zeugen und bekennen müssen, daß unsere Sünde und Uebertretung genugsam und überflüssig bezahlet, und das Gesetz auch vollkommen und reichlich erfüllet sei.

Dieses aber alles hat der Mittler Jesus Christus für uns und uns zu gut, auf einmal und zugleich mit einander ausgerichtet und vollendet, da er für uns um unserer Sünde willen gestorben ist".

Dieser Gehorsam ist die Gerechtigkeit, die Gott von allen Menschen fordert, damit sie vor Gottes Gericht bestehen könnten, und ist auch unsere wahrhaftige Erlösung, damit dem göttlichen Gericht für unsere Sünde (Strafe) genugsam Abtrag gethan..

„In Summa, dieweil der Mittler Christus mit seinem Gehorsam, den er seinem himmlischen Vater, nach Erforderung des Gesetzes, bis in den Tod am Kreuze geleistet hat, auf einmal zugleich zweierlei ausgerichtet hat: erstlich daß er das ganze Gesetz für uns vollkommen erfüllt, und die Gerechtigkeit, so Gott fordert und vor ihm gilt, aufgerichtet und uns erworben hat; zum andern, daß er auch für unsere Sünde bezahlt und genug gethan, Gott den Vater uns versöhnt und uns von seinem Zorn, von der Strafe des ewigen Todes und Verdammniß erlöset und selig gemacht hat: Darum so wird auch solcher sein Gehorsam billig bei unser Erlösung und Gerechtigkeit genannt und gehalten, wie es denn die heilige Schrift auch also nennt, 1 Cor. 1". Eben so Just. Menius v. d. Gerechtigkeit. E 2: „Gott will nicht zufrieden noch gnädig werden, die Sünde sei denn zuvor gestraft und das Gesetz mit vollkommenem Gehorsam erfüllt. Solch beides richtet der Mittler Jesus Christus aus mit Einem Werk zumal, obedientia activa et passiva, also daß solcher Gehorsam zugleich den armen Sünder erlöst und rechtfertigt und Gott, der da erzürnt ist, versöhnet. Vgl. F 4. M 2 ff...." Christi Gerechtigkeit ist der ganze Gehorsam, den er im Leiden und Sterben erzeigte; — womit er das Gesetz für uns erfüllte". Flacius' Verlegung Osiandri und dessen Hauptschrift: Von der Gerechtigkeit wider Osiandrum: Justitia est obedientia erga legem Dei.. Das Gesetz will je bezahlt sein, es gehe zu wie es immer zugehen kann. Wie uns Gott von wegen der Ungerechtigkeit des Gehorsams hat in die Hölle gestürzt, führt er uns wieder heraus in den Himmel von wegen der Gerechtigkeit des Gehorsams.

sein Heil bekümmerte Gemüth halten, an dem sich der Glaube immer wieder aufrichten kann. Z. B. Censur der fürstl. sächsischen Theologen C. 2. „Es muß ja jedermann verstehen und bekennen, weil Gott durch nichts Anderes zu Zorn und Ungnaden wider uns arme Menschen bewegt worden ist, uns in Tod zu verdammen, denn nur allein durch unsere Sünde und Ungehorsam, damit wir sein heiliges Gesetz übertreten haben, daß uns freilich auch wiederum nichts versöhnen, von der Strafe des Todes und der Verdammniß erlösen und selig machen kann, denn die Gerechtigkeit und der Gehorsam, damit sein heiliges Gesetz erfüllt wird: solchen Gehorsam aber und Erfüllung hat Niemand leisten können, denn der einzige Mittler, unser lieber Herr und Heiland, Jesus Christus, an unsrer Statt, für uns und uns zu gut, daß er uns zu Gerechtigkeit von Gott zugerechnet und wir von desselbigen wegen gerecht gesprochen werden." Osiander aber reiße das Alles auseinander [1]).

Dazu die falsche Scheidung der beiden Naturen Christi durch einseitige Beziehung der Rechtfertigung auf die göttliche, und die (enthusiastische) Trennung des äußeren Wortes von dem inneren, — darin liegen die Grundirrthümer seines Systems.

Was Osiander dagegen seinerseits über Erlösung und Rechtfertigung lehrte, war gleichfalls nur geeignet, die rechte Heilserkenntniß zu trüben und den evangelischen Trost zu schmälern. Denn jene objective Erlösung von Gottes Zorn, Tod und Hölle, die Christus durch sein Leiden und seinen Gehorsam gestiftet haben und die jedem ohne weiteres zufallen solle, (S. S. 256) verliert ihre Bedeutung dadurch wieder, daß nach dem eigenen Zugeständniß Osianders der Mensch doch unter dem Zorn Gottes und in Sünden bleibe bis Buße und Rechtfertigung eintrete, wodurch sie erst zur Kraft in ihm komme [2]) — wird also an sich zu etwas völlig Nich-

---

[1]) Vgl. (mit S. 252) das Gutachten Mörlin's: „Osiander nimmt uns die Menschwerdung Christi sammt seinem Leiden aus der Rechtfertigung". Flacius a. a. O.: „Osiander zerschneidet das Amt Christi zu hart, indem daß er Versöhnung und Rechtfertigung also zertrennt". Menius v. d. Gerechtigkeit: „Osiander irrt gröblich, — erstlich vom Amt und Werk des Mittlers, daß er Erlösung, Vergebung und Rechtfertigung also von einander reißt, als gehörten sie einander nichts an, welche doch so nahe zusammengehören, daß wo eins nicht ist, auch das andere nicht sein muß — und eines aus dem andern fließt".

[2]) Bekenntniß B. 4 a, B. b. 2.

tigem und Wirkungslosen, wie dieß auch von den Gegnern treffend aufgedeckt wurde, z. B. von Matthias Lauterwald [1]) aus Elbing: „Obwohl Osiander von der gnädigen Vergebung der Sünden auch solche Wort führet und mit großem Pracht, Stolz und Uebermuth rufet und schreit, er lehre auch also von der Vergebung der Sünden: so ist und bleibet doch die gewisse Wahrheit, daß Osiander solches alles, was er zuvor hat zugegeben, wieder alles nimmt und stielet den armen geplagten Gewissen; denn sind sie noch nicht gerecht, sondern ungerecht, so können sie in keinem Wege frei sein von Gottes Zorn und von dem ewigen Tode und von dem Fluche des Gesetzes und sollen sie nach der Vergebung der Sünden von wegen des Gehorsams Christi etwas anders suchen, darum sie gerecht und Gott gefällig sind, so ist ihnen der rechte Trost aus den Augen wiederum weggerissen." Faktisch bleibt also die Rechtfertigung (als Inhabitation Christi) das Einzige, worauf unsere Seligkeit sich gründet. Selbst der Umstand, daß Osiander auch hier wieder (wie oben) die Menschheit Christi zur Vermittlung seiner Einwohnung herbeizieht [2]) ändert daran nichts, weil sie ihm nur der Canal ist, durch welchen das göttliche Wesen mit seiner Gerechtigkeit auf uns einfließt [3]); auf dieses reducirt sich schließlich Alles. Osiander hebt

---

[1]) Fünf Schlußsprüche wider A. Osiandrum, J. 1552, A. 3 b. — [2]) Bekenntniß a. a. O. 64, B. b. 1: „Und da kann man nun fein sehen und verstehen, wie die ganze Menschheit Christi dazu diente, auf daß die Gottheit, womit sie eine einige Person geworden ist, in uns auch komme und Alles in uns wirke; gleichwie der ganze Weinstock dazu dienet, daß die Reben am Weinstock mit ihm Einer Natur sein und Frucht tragen. Denn im Weinstock sind auch zwei Naturen, eine ist des Holzes Natur, dieselbige behält der Weinstock, wenn er schon verdorret, so lange bis er verfaulet oder verbrannt wird, die andere ist eben die verborgene fruchtbare Wein-Natur, die da ein Ursach ist, daß der Weinstock Frucht gibt und nur Wein und nicht Aepfel oder Birnen, ja es ist eben die Natur, die er verliert, wann er verdorret. Wie nun die Reben nicht könnten die Wein-Natur bekommen, wenn sie nicht Holz vom Holze des Weinstocks wären, also könnten auch wir nicht die göttliche Natur von Christo bekommen, wenn wir nicht durch Glauben und Tauf in ihn eingeleibt Fleisch, Blut und Gebein von seinem Fleisch, Blut und Gebein wären worden; und wiederum gleichwie der Weinstock, wenn er verdorret und der Wein-Natur beraubt worden wäre, den Reben nichts könnte geben, also auch die Menschheit Christi, wenn sie ohne Gott wäre, spricht Dr. Luther, so wäre sie kein nütze". — [3]) Vgl. Frank, die Theologie der Concordienformel 2, 23.

das selbst mit großem Nachdruck hervor [1]), damit aber nimmt er dem aufrichtigen, um sein Heil bekümmerten Gemüthe den besten Trost hinweg. Denn diese Inhabitation seiner göttlichen Natur (die übrigens nach der Schrift erst die Folge der Rechtfertigung ist) ist doch noch keine vollkommene, sondern nur erst eine beginnende, wachsende Gemeinschaft und ihre Wirkung in dem Gläubigen nur erst ein schwacher Anfang (**justitia inchoata**), auf die man unmöglich seinen Gnadenstand vor dem heiligen Gott gründen kann, und hinter welcher das Bewußtsein der Schuld und Sünde als stetige Begleiterin im Gewissen einhergeht. Je aufrichtiger und ernster der Christ auf dem Wege der Heiligung fortschreitet, desto stärker. Gerade auf dieses praktische, auf der Heilserfahrung (die dem Osiander fehle) ruhende ächt protestantische Argument legen die Bestreiter Osianders das Hauptgewicht. So Melanchthon **C. Ref. VII, 782. 896; VIII 608. 583: Osiander detrahit honorem debitum mediatori, et obscurat magnitudinem peccati, et delet consolationem praecipuam piorum et adducit eos in perpetuam dubitationem.** Vergl. den schönen Brief **VIII**, 608. Fürstlich-Sächsische Censur. I. E. „So sind in dieser Lehre zwei große, gewaltige Hindernisse, die dem Gewissen der Sünder im Wege liegen. Das eine ist, daß ein jeder Mensch, auch die allerheiligsten Kinder Gottes, allezeit die Kraft der Sünden in ihnen viel gewaltiger empfinden und fühlen, denn den (neuen) Gehorsam der Gerechtigkeit, darunter ihnen oft so wehe und betrübt wird. — — Wie vermag doch eines solchen Sünders Gewissen sich des Osianders Lehre zu getrösten, welcher sagt, Gott wolle keinen Menschen gerecht sprechen, er sei denn

1) Er resumirt Bekenntniß B. b. 1 seine Lehre so: „Wenn man spricht: Christus ist unsere Gerechtigkeit, so muß man verstehen seine Gottheit, die durch seine Menschheit in uns kommt. Wenn Christus spricht: Ich bin das Brod des Lebens, so muß man verstehen seine Gottheit, die durch seine Menschheit in uns kommt und unser Leben ist. Wenn er spricht: Mein Fleisch ist die rechte Speise und mein Blut ist der rechte Trank, so muß man verstehen, daß uns seine Gottheit, die im Fleisch und Blut ist, speise und tränke. Also auch da Johannes spricht 1 Joh. 1 (7): Das Blut Christi macht uns rein von aller Sünde, da muß man auch verstehen die Gottheit Christi, die im Blute ist, denn Johannes redet nicht vom Blute Christi, wie es am Kreuz vergossen ist, sondern wie es im Glauben, sammt dem Fleische Christi, unsere himmlische Speise und Trank ist". **Vgl. oben S. 257 Anmkg.**

in der That und Wahrheit gerecht (durch seine Einwohnung); ja wie ist es möglich, daß durch diese Lehre eines armen Sünders angefochten und geängstet Gewissen nicht soll verzweifeln müssen? Ebend. Cens. III M.: „Unser einiger Trost ist, daß eine fremde Gerechtigkeit uns zugerechnet wird". Vergleiche Flacius a. a. O.: „Diese Meinung ist nicht allein der Schrift ungemäß, sondern auch dem Gewissen schädlich. Denn etliche sichere Geister, alsbald ihnen etwa ein wenig von der Wiedergeburt wiederfahren wird, so werden sie sich bald dünken lassen, sie seien bereits halbe Götter worden. Dagegen andere, die in Anfechtung und Verzagung stecken, wenn sie keine Tugend des neuen Lebens bei sich fühlen, so werden sie verzweifeln; denn diese Lehre lehret straks, an der Wiedergeburt hangen und auf die von Gott eingegossene Gerechtigkeit vertrauen. Dagegen aber Paulus, wiewohl er ihm nichts böses bewußt ist, so sagt er doch, er sei darum nicht gerecht, und achtet seine Gerechtigkeit für Dreck, auf daß er Christus Gerechtigkeit haben möge, und scheidet also die Gerechtigkeit der Wiedergeburt von der zugerechneten Gerechtigkeit."

Daß dabei der Begriff der Zurechnung, obwohl Osiander den Ausdruck öfters gebraucht, ganz unanwendbar wird, liegt am Tage. Negiert er doch ausdrücklich die forensische Bedeutung des Wortes für unsern Locus [1]), und setzt die Imputation unmittelbar in die Inhabitation der Gerechtigkeit Christi — **imputatio fit per inhabitationem**; „das, sage ich, sei unsere Gerechtigkeit, wenn wir durch den Glauben in Christum eingeleibt, seiner göttlichen Natur theilhaftig worden sind"; behauptet er doch constant „es werde die Gerechtigkeit keinem zugerechnet, in welchem „nicht Christus mit seiner Gerechtigkeit wohne", durch welche Ausdrucksweise er deutlich zeigt, daß ihm die Sache selbst verloren gegangen ist [2]).

Von dieser Justification, dieß ist der letzte noch zu besprechende Punkt, unterscheidet nun allerdings Osiander zuweilen die Erneuerung. Sie sei der Effect der einwohnenden Gerechtigkeit, ihre Wirkung in dem Herzen und Leben des Gerechtfertigten, das

---

1) S. oben S. 258. — 2) Vgl. gegen Ritschl Grau 36, Frank a. a. O. S. 101: Nur um seine Abweichung von dem hergebrachten Tenor der evang. Lehre zu verdecken oder zu mindern, bedurfte es für Osiander der Herübernahme des Gedankens der Imputation.

Prinzip der Heiligung [1]). Allein in den Hauptstellen verbindet er beide doch so, daß der Unterschied sich sofort wieder aufhebt. Er schließt aus Galat. 3, 21, daß uns nichts gerecht machen könne, denn das da lebendig mache, und wiederum was uns lebendig mache, das mache uns wahrhaft gerecht. Und sind also Leben und Gerechtigkeit so gar in dem einen göttlichen Wesen unseres Herrn Jesu Christi vereinigt, daß auch die heil. Schrift nicht erklärt, ob das Leben aus der Gerechtigkeit oder die Gerechtigkeit aus dem Leben komme. Man kann also sagen, daß das Leben, welches kraft der Einwohnung Christi in uns ist, unsere Gerechtigkeit sei, denn es ist unmöglich, daß wir das göttliche Leben sollten in uns haben und es sollte doch nicht ein gerechtes Leben sein, oder daß wir Gottes Gerechtigkeit in uns haben, und sollten doch nicht leben, sondern noch in Sünden und Uebertretungen todt sein" [2]). Oder, Bekenntniß F. 3, wo „die Verneuerung des inwendigen Menschen, so durch die Wiedergeburt geschieht", mit zur Rechtfertigung gerechnet wird. Ebd.: „Das göttliche Wort (Wesen) verneuert unsern alten Menschen ganz und gar, daß wir eine neue Kreatur werden". Disput. de just.: Justificare propria et primaria institutione significat: ex impio justum facere, hoc est mortuum ad vitam revocare. Noch significanter heißt es ein ander Mal: „Weil uns das Evangelium Gottes Wort, d. i. Christum selbst, unsern Heiland, also in Herz, Seel und Geist bringt, daß wir durch das selbige erweckt, in Gott und aus Gott wieder leben, ja Gott selbst unser Leben ist, so erzeugt es seine Kraft weiter und rechtfertigt uns auch, das ist, es macht uns gerecht eben und in aller Maße, wie es uns auch lebendig macht" [3]).

Auch an diesem Punkte durchschneidet also Osiander den Nerv der kirchlichen Lehre [4]). Indem er die Rechtfertigung mit dem Leben

---

1) So in der Widerlegung Melanchthon's. — 2) Bekenntn. O. 3. — 3) Immanenz des Wortes Christi, des göttlichen Samens, der göttlichen Natur Christi selbst besagt wesentlich dasselbe. F. 3 b. Vgl. oben S. 257.

4) Sehr gut Frank a. a. O. II, 19: „Pantheismus, oder Vermischung göttlicher und menschlicher Natur, wie die Gegner Osiander's klagten, ist dieß nicht; aber ein Subjectivismus ist es, der den objectiven Heilsgrund der lutherischen Kirche bis in seine Tiefen zersprengt, ein Mysti-

Christi in uns identificirt, nimmt er dem rechtfertigenden Glauben sein Object, das derselbe in dem stellvertretenden Gehorsam Christi hat und führt (ohne es zu wollen) zu der katholischen **justitia infusa**; daher hier alle die vorhin S. 259 angeführten Instanzen wiederkehren. Aber nicht nur das: er macht auch die Erneuerung oder Heiligung selbst, auf die er so großes Gewicht legt, unmöglich; denn diese erwächst in Wahrheit nur aus dem im Glauben angeeigneten Verdienst Christi, aus der Gewißheit der durch ihn uns erworbenen freien sündenvergebenden Gnade — stellt man diese hinter dem neuen Leben zurück, so hat man den Glauben um seine heiligende Kraft gebracht. Mag daher Osiander noch so viel von Mitsterben und Mitleben mit Christo reden (z. B. E. 2), es bleibt doch ein leeres Wort, während er ungerechter Weise die kirchliche Lehre fortwährend anklagt, „daß sie die Wiedergeburt und Heiligung von der Rechtfertigung hinweggeworfen habe".

Dieß die bedeutendsten Argumente, die man dem berühmten Königsberger Theologen entgegenstellte [1]). Sie thun klar genug dar, daß sein ganzes System, so sehr er es zu verdecken suchte, mit dem protestantischen Grundprinzip in entschiedenem Widerspruch stand [2]).

b) Dasselbe gilt ohne Zweifel auch von der Theorie des Franziscus Stancarus, der in der Polemik gegen Osiander so sehr auf das entgegengesetzte Extrem gerieth, daß er der Gottheit Christi die Theilnahme an dem Erlösungswerke absprach und die Rechtfertigung lediglich auf den von ihm als Mensch geleisteten Gehorsam gründete. **Christus est nostra justitia tantum secundum humanam suam naturam, et non secundum divinam:** diese

---

cismus, der den Christus für uns in den Christus in uns umsetzt und wider Willen (?) das Bewußtsein der inhabitatio essentialis justitiae zur Basis des Friedens mit Gott macht".

[1]) Außerdem machte man auf die vielen Widersprüche und Inconsequenzen aufmerksam. Censur der Theol. der Mark Brandenburg, L. — [2]) Ueber den äußern Verlauf der ganzen Controverse, das Auftreten der Landstände gegen Osiander, die vergeblichen Versuche des Herzogs, ihn zu halten, die Entsetzung und Zurückberufung Mörlin's und die Aufstellung der repetitio corporis doctrinae christ. J. 1566, siehe Plank IV, 440 ff., der nach seiner Weise die ganze Controverse als einen auf Mißverständniß beruhenden Wortstreit betrachtet.

These hatte er schon von Mantua, woher er 1551 nach Königsberg berufen worden war, mitgebracht. Sie ging auf eine uns bereits bekannte Stelle des Lombarden zurück [1]), für welchen Stancarus eine maßlose Bewunderung hegte [2]). Mit großer Heftigkeit hatte er sie sogleich in Königsberg geltend gemacht und dadurch den Widerspruch sowohl Osiander's als seiner Gegner provocirt; noch heftiger in Polen und Siebenbürgen, wohin er sich noch im folgenden Jahr begab. Melanchthon und Wigand schrieben gegen ihn; selbst die schweizerischen Theologen (Bullinger, Martyr, Calvin) wurden mit in den Streit gezogen [3]). Seine Gründe dafür entnahm er einem sonderlichen Begriff des Mittleramtes: der Mittler habe es nicht mit einem Einigen (Gotte) zu thun, sondern mit der Aussöhnung Gottes mit den Menschen; ein Mittler stehe in der Mitte zwischen beiden und mithin unter dem Einigen Gott. Wäre Christus auch seiner göttlichen Natur nach Mittler, so wäre er geringer als der Vater und könnte nicht Eines Wesens mit ihm sein; — um so weniger, da er als Mittler habe leiden und sterben müssen, was allein der menschlichen Natur zukomme [4]). Er scheint überhaupt Gottheit und Menschheit als einander ausschließend gedacht zu haben. Jene könne keine reale Verbindung mit dieser eingehen, ihre absolute Unveränderlichkeit gestatte das nicht; jede Hineintragung menschlicher Willensakte und Werke in die Gottheit zerstöre die Einheit der Trinität. Ergo filius Dei in propria sua natura divina quam cum Patre et Spiritu s. communem habet, non potest esse mediator sed tantum secundum humanam (Schlüsselb. 277). Es liegt auf der Hand, daß diese Theorie, auf die Christologie ange-

---

1) Sent. L. III, dist. 19 G: Christus mediator dicitur secundum humanitatem, non secundum divinitatem . . mediator est, in quantum homo est, non in quantum Deus. — 2) Er pflegte zu sagen: plus valet unus Petrus Lombardus quam centum Lutheri, ducenti Melanchthones, trecenti Bullingeri etc. — 3) Seine Hauptschriften sind: Apologia contra Osiandrum 1552, zwei Briefe an die Schweizer, de Trinitate et Mediatore 1561; die Gegenschriften: Melanchthon's Responsio 1553, Wigand u. a.; Auszüge daraus bei Schlüsselburg Bd. IX. Vgl. Walch: Einleitung in die Religionsstreitigkeiten IV, 174 ff. und den Art. v. H. Schmidt, Real-Encykl. Bd. XIV. — 4) Schlüsselb. catalogus haereticorum IX, 244: Mediator debet mori; sed Christus secundum divinam naturam non potest mori; ergo secundum divinam naturam non potest esse mediator.

wendet, keine wahre Incarnation, keine persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo zuließ, vielmehr geradezu zum Nestorianismus zurückführte. Stancarus wollte freilich diese Consequenz nicht anerkennen: excludo naturam divinam ab officio sacerdotii et mediationis Christi, sed non a persona ejus. Allein damit verwickelte er sich nur in eine neue unhaltbare Abstraktion, die von allen Seiten bekämpft wurde. Das Verhältniß blieb ein ganz äußerliches. Man hielt ihm entgegen, daß zu dem Werk der Vermittlung göttliche und menschliche Natur zusammenwirken müßten. Selbst die Schweizer, die ihm doch so viel näher standen, desavouirten seine Theorie als nestorianisch.

Die Concordienformel hatte also hier nur einem bereits vorhandenen Consensus Ausdruck zu geben, und sie that es Art. III mit der ausgesprochenen Intention, „daß den erschrockenen Gewissen der rechte Trost und dem Verdienste Christi so wie der Gnade Gottes die gebührende Ehre gegeben werde".

1) Zunächst weist sie als die beiden gleichirrigen Extreme ab die Behauptung Osiander's, daß Christus allein nach seiner göttlichen Natur, und die des Stancarus, daß er allein nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei; er ist es vielmehr secundum utramque naturam. Denn nur durch das Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Natur habe das Werk der Versöhnung und Erlösung der sündigen Menschheit vollbracht werden können[1]). Die Gerechtigkeit aber, durch welche wir mit Gott versöhnt und vor ihm gerecht werden, ist (nicht die wesentliche göttliche Gerechtigkeit (Heiligkeit) des Mittlers, sondern) „die Leistung, die Christus als Gottmensch in seinem Leben, Leiden und Sterben für uns vollbracht, näher der Gehorsam, vermöge dessen er das Gesetz erfüllt und damit der ewigen, unwandelbaren Gerechtigkeit Gottes Genüge gethan hat" [2]).

Die Ausdrücke wechseln: obedientia et passio, obedientia, passio et resurrectio, meritum Christi, tota obedientia, totius personae perfectissima obedientia; aber der letztere ist der summarische, alle in sich zusammenfassende: perfectissima obedientia, qua Christus pro nobis legem implevit.

---

[1]) III, Epit. S. 529. Sol. Decl. 622. 623. — [2]) Sol. D. 612. 613.

2) Darauf hin wird dann der Begriff der Rechtfertigung selbst aufs schärfste bestimmt und abgegrenzt, theils durch Verweisung auf die älteren kirchlichen Bekenntnisse: a peccatis absolvere, justum reputare, pronuntiare (sensu forensi), näher durch die Bestimmung, daß die Rechtfertigung wesentlich besteht in der Zurechnung dieser Gerechtigkeit Christi an den Gläubigen. Denn dieß ist der centrale Hauptpunkt, dem sich die übrigen Momente: remissio peccatorum, pronuntiatio sive adoptio in filios Dei, haereditas vitae aeternae subsummiren. Sie geht, auf den innern Zusammenhang hin angesehen, diesen der Rechtfertigung inhärirenden Momenten voran und bildet die eigentliche Basis derselben [1]). Das Mittel aber, „wodurch wir unserseits diese Gerechtigkeit und mit ihr Christum ergreifen, annehmen und uns zueignen, ist der Glaube", und zwar der Glaube allein, mit Ausschluß alles eigenen Verdienstes und Werkes, der Glaube, welcher sich ganz auf Christi Person und Werk gründet, deshalb das Correlat das „allein aus Gnaden" und selbst eine Wirkung des heiligen Geistes ist [2]). Mit dem Allen präcisirt die Concordienformel nur, was bereits in dem älteren protestantischen Bekenntniß enthalten ist.

---

1) Epitome 528. Vgl. Solid. Decl. p. 612: Haec obedientia nobis ad justitiam imputatur ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo in vita et morte sua nostra causa patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet, mit S. 611, §. 4. S. 612 S. 613, 17: Vocabulum justificationis in hoc negotio significat justum pronuntiare, a peccatis et aeternis suppliciis absolvere, propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur. Ebd. 615, 25. Frank a. a. O. 2, 51: „Dieß ist der Begriff der justificatio, daß die Gerechtigkeit Christi, welche in seinem an der Menschen Statt dem verletzten göttlichen Gesetze geleisteten Gehorsam besteht, dem einzelnen Menschen also zugesprochen werde, als habe er selbst geleistet, was Christus für ihn und an seiner Statt. Damit hört für ihn die Schuldforderung des Gesetzes auf, giltig zu sein: remissio peccatorum; damit ist die Feindschaft des Menschen wider Gott und Gottes Zorn wider den Menschen aufgehoben (adoptio filiorum); damit ist, was als Bedingung der Seligkeit von Seiten des verletzten Gesetzes gefordert ward, erfüllt: „haereditas vitae aeternae". Es versteht sich übrigens von selbst, daß mit dieser dogmatischen Fassung von justificatio nicht präjudicirt wird die eben so schrift- wie bekenntnißmäßige Gleichstellung mit absolutio a peccatis. —
2) Epit. 528, §. 3. 4. Sol. D. p. 612. 616.

3) Um aber jedes noch etwa mögliche Mißverständniß vollends zu beseitigen, begrenzt sie unseren Artikel gegen Alles, was dem rechtfertigenden Glauben vorangeht und nachfolgt. Voran geht ihm, und muß ihm vorangehen die aufrichtige Reue (contritio), nachfolgen muß ihm die Erneuerung, der neue Gehorsam mit seinen Werken, die beginnende Lebensgerechtigkeit. Keines von Beiden darf in den Artikel von der Rechtfertigung eingemengt werden, sonst verliert er seine Reinheit und seine Trostkraft [1]). Darnach ist auch der Sprachgebrauch der Apologie, welche zuweilen Rechtfertigung und Erneuerung identificirte, zu berichtigen [2]). Keines von Beiden darf ihm aber auch fehlen. Denn ohne vorangehende Reue wäre der Glaube eine Unwahrheit, ohne nachfolgende Erneuerung und gute Werke leeres Wort, ein todtes Ding [3]).

So scharf also auf den Unterschied zu halten ist, so darf doch auch der innere Zusammenhang nicht übersehen werden, und will jener nicht als Scheidung gefaßt sein, „dermaßen daß ein wahrhaftiger Glaube unterweilen eine Zeitlang neben einem bösen Vorsatz bestehen könnte, sondern es wird hiemit allein die (innere) Ordnung angezeigt, wie einer dem andern fürgehe oder nachfolge (ordo causarum et effectuum); denn wie Luther sagt: inseparabiliter connexa sunt fides et opera, sed sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus et tamen nunquam est sola, nämlich nach dem Zusatz der Epitome, quin charitatem et spem semper secum habeat". — Jenes ist eine Erklärung, die wir zu den trefflichsten zählen! Ebenso wenig soll endlich mit der Aussage, daß die Einwohnung Gottes im Menschen durch den Glauben

---

1) Sol. D. 614. 615, §. 23—28. — 2) Sol. D. 613. — 3) Sol. D. 615: quare vera et salvans fides in iis non est, qui contritione carent, et propositum in peccatis pergendi et perseverandi habent. Vera enim contritio praecedit, et fides justificans in iis est, qui vere, non ficte, poenitentiam agunt. Et caritas fructus est, qui veram fidem certissime et necessario sequitur. Qui enim non diligit, de eo recte judicari potest, quod non sit justificatus, sed quod adhuc in morte detineatur, aut rursus, justitiam fidei amiserit. Epit. 529: bona opera semper fidem justificantem sequi et una cum ea certissime deprehendi. Fides enim vera nunquam sola est, quia charitatem et spem semper secum habeat.

bedingt sei, geläugnet werden, daß der heil. Geist auch schon zuvor die Buße und den Glauben im Herzen wirke (primum in conversione per spiritum s. fides accenditur); es wird nur bezeugt, daß jene vollere Lebensgemeinschaft mit Gott der Rechtfertigung nicht vorangehe, wie Osiander will; und das kann sie auch so wenig, daß sie vielmehr erst in und mit letzterer möglich wird. Denn „die Vergebung der Sünden und die gnädige Annehmung um Christi willen" macht erst den Menschen zum Objekt des göttlichen Wohlgefallens und setzt ihn in eine innere Stellung zu Gott, vermöge deren er für die volle und stetige Immanenz seines Geistes empfänglich wird. Und diese ist dann eine reale. Vgl. die Negative: non ipsum Deum, sed tantum dona Dei in credentibus habitare. — Nur, das wird auch hier wiederholt, nur erreicht sie in diesem Leben nie eine solche Reinheit und Höhe, daß der Mensch seinen Gnadenstand darauf gründen könnte. Die mit ihr beginnende Lebensgerechtigkeit (inchoatio novae obedientiae) soll und darf niemals als eine Ergänzung der Glaubensgerechtigkeit angesehen, nie ihr als ein zweiter Heilsgrund an die Seite gesetzt werden: der Glaube an Christi Person und Werk bleibt Anfang, Mittel und Ende unserer Gerechtigkeit vor Gott [1].

Nur Ein Punkt bedarf noch einer näheren Erörterung: die schon oben angedeutete Lehre von dem aktiven Gehorsam Christi. Die älteren protest. Bekenntnisse bezeichnen als den Erwerbungsgrund der Rechtfertigung das Leiden Christi (passio, mors), womit er die Strafe unserer Sünden getragen und der göttlichen (Straf=)

---

1) S. D. 614, 28. 616, 31 und die S. 620 als verwerflich bezeichneten Sätze: 1) quod dilectio nostra seu bona opera sint meritum vel causa nostrae coram Deo justificationis, aut ex toto aut saltem ex aliqua parte. 4) Quod justitia fidei coram Deo duabus partibus constet, remissione peccatorum, et renovatione seu sanctificatione. 5) Fidem justificare tantum initialiter, vel partialiter, vel principaliter, et novitatem vel caritatem nostram justificare etiam coram Deo vel completive, vel minus principaliter. 6) Credentes coram Deo justificari vel coram Deo justos esse simul et imputatione et inchoatione, vel partim imputatione justitiae Christi, partim inchoatione novae obedientiae.

Gerechtigkeit Genüge gethan habe [1]). Von einem stellvertretenden **Thun** im Unterschied vom Leiden, von einem **aktiven** Gehorsam im Unterschied von dem passiven reden sie nirgends ausdrücklich. Nicht als ob sie jenen von diesem ausgeschlossen wissen wollten; sie stellen die Leistung Christi häufig unter den Gesichtspunkt der Gesetzeserfüllung, des Gehorsams, nämlich des Leidensgehorsams. So auch Melanchthon und Luther [2]). Osiander hatte, wie wir sahen, beide unterschieden, jedoch nur eine negative Wirkung (die redemtio) davon abgeleitet. In dem Streit mit ihm hoben nun auch die lutherischen Theologen (die herzoglich sächsischen und die kurfürstlichen, vornehmlich Flacius und Menius) neben dem Leidensgehorsam den aktiven Gehorsam des Mittlers, neben dem Leiden sein Thun besonders hervor, um aus beiden zumal ihren Hauptsatz von dem stellvertretenden Gehorsam Christi, als dem objectiven Grunde (nicht nur der redemtio, sondern auch) der Rechtfertigung, zu erweisen. Sie gingen dabei von dem Begriff des göttlichen Gesetzes aus, welches der Ausdruck des heiligen Willens Gottes, als solcher die Norm für das Verhalten der persönlichen Kreatur ist, und schlechthin, um jeden Preiß zum Vollzuge kommen muß; „es muß gehalten, erfüllt, bezahlt sein" (lex divina est immota, ideo legi satisfieri oportet) [3]). Dem Sünder gegenüber lautet die Forderung desselben:

---

1) S. oben S. 215. — 2) Vgl. zum Flgd. meine Dissert. de obedientia Christi activa 1846 und mein „Bekenntniß der luth. Kirche von der Versöhnung" 1855, wo die Belege aus den Quellen. — Einige Male stellen jedoch auch schon Luther und Melanchthon **beide** Momente neben einander. Mel. C. R. XXIV, 216: utrumque nobis donatur, obedientia Christi et satisfactio. Justi sumus propter ipsum, imputata nobis ipsius justitia, quam praestitit in agendo et patiendo. Ebd. p. 242: implevit legem pro nobis non tantum obedientia sua plena ac perfecta, sed etiam recipiendo in se maledictionem et poenam, quam nos eramus meriti, ad placandum nobis patrem et ad nos liberandos a maledictione legis. Ueber Luther's Voraussetzungen s. meine Christologie Bd. III, 1. — 3) Wenn ich früher (a. a. OO.) den Ausgangspunkt dafür in der Reflexion auf das in der Rechtfertigung zusammenbeschlossene negative und positive Moment (Vergebung der Sünde und Gerechtigkeitserklärung) sah, so habe ich mich seitdem überzeugt, daß er vielmehr bei diesen Theologen in der Reflexion auf das Gesetz, und mithin auf das Gewissen lag. S. Frank, die Theologie der Concordienformel II, S. 31.

Strafe für die Verletzung des heil. Gotteswillens und Leistung des völligen Gehorsams: obedientia activa et passiva; obedientia activa est, quae in perfectissima legis impletione, obedientia passiva, quae in sufficientissima poenarum, quae nos manebant, persolutione consistit [1]). Erst durch Beides zumal geschieht dem Gesetze volles Genüge. Christus hat daher aus heiliger Liebe zu dem verlorenen Geschlechte beides geleistet: die Strafe, die wir schuldeten, bezahlt, erlitten, den schuldigen Gehorsam gegen Gott und Menschen erzeigt — und so das Gesetz ganz und vollständig erfüllt [2]). Und zwar beides in Einem. Denn nicht so wollen die genannten Theologen das Verhältniß gedacht wissen, als ob das eine dieser Stücke vor dem andern zeitlich voran- oder äußerlich nebenherginge, sondern wie es Flacius ausdrückt: tota vita filii Dei tum obedientiae tum passionis nomine comprehendi potest; nam et obedientia fuit perpetua quaedam passio et passio perpetua obedientia. „In seinem Gehorsam ist ein stetig Leiden und im Leiden ein steter Gehorsam gewe-

---

1) Z. B. Flacius von der Gerechtigkeit: „Die wesentliche Gerechtigkeit Gottes, wie sie im Gesetz geoffenbart ist, fordert von uns armen sündigen Menschen zwei Stück der Gerechtigkeit; das erste ist, daß wir für die geschehene Uebertretung und Sünde Gotte vollkömmlich genugthun; das andere, daß wir darnach auch vollkömmlich seinem Gesetz mit Werken und Herzen gehorsam sein. Wenn wir das nicht dergestalt vollbringen, dräut sie uns die ewige Verdammniß". — — „Nun sind also, wie gemeldet, zwei Stücke dieser schuldigen Gerechtigkeit gegen das Gesetz: das erste die völlige Genugthuung der Strafe für die begangene Sünde; denn nachdem es recht und billig ist, einen Sünder zu strafen, ist's ein Stück der Gerechtigkeit, die schuldige Strafe gerne leiden. Das andere, der vollkommene Gehorsam, der alsdann folgen und geschehen soll. Darum stehet auch die Gerechtigkeit des Gehorsams Christi, die er dem Gesetz für uns geleistet hat, in den zweien: nämlich in seinem Leiden und in der Vollkommenheit des Gehorsams gegen Gottes Gebote". — 2) S. die Stellen S. 260, aus Flacius und aus Menius. Weitere Belege in meiner dissert. Wenn Melanchthon bei dieser Gedankenreihe von dem Satze ausgeht: lex obligat vel ad obedientiam vel ad poenam, Spätere von dem: lex obligat ad poenam et obedientiam, so steht das nicht in Widerspruch. S. m. Bek. d. l. K. v. d. Versöhnung p. 71 ff. und Frank a. a. O. II, 34. 35.

sen" [1]). Eben so wenig wollen sie die Wirkungen beider trennen, so daß sie etwa, wie allerdings von Einigen geschah, aus dem Leiden die Vergebung der Sünden, aus dem Gehorsam die Gerechtigkeit als besondere Frucht herleiten, vielmehr: nos, quum imputatio impletionis legis in remissione peccatorum contineatur, et obedientia Christi sit quidquam passioni ejus commixtum, non volumus alterum ab altero divellere, sed utrique simul meritum Christi totiusque nostrae salutis effectum tribuere [2]).

Eben diese Auffassung, die seit der Osiandristischen Controverse bereits in viele Kirchenordnungen und Separatbekenntnisse übergegangen war [3]), eignete sich nun auch die Concordienformel an, genau in der bezeichneten Formulirung. Sie extendirt die obedientia activa und passiva rückwärts und vorwärts über das ganze irdische Leben des

---

1) S. oben S. 260 und die Belege in m. Bek. d. l. K. von der Versöhnung p. 66 ff. — 2) S. mein Bekenntniß der luth. Kirche von der Versöhnung S. 67, insbesondere das Weimarsche Gutachten C: „Dieses aber Alles hat der Mittler Jesus Christus für uns und uns zu gut auf einmal und zugleich mit einander ausgerichtet und vollendet, da er für uns um unserer Sünde willen gestorben ist. Denn weil er solches nicht anders denn aus lauter reiner, ganz vollkommner Liebe gegen Gott, seinen himmlischen Vater, desgleichen auch gegen uns arme Sünder gethan hat, hat er auch mit solcher Liebe erstlich das ganze Gesetz für uns vollkommlich erfüllt, welches nichts anderes denn solche Liebe fordert, welche Liebe auch des ganzen Gesetzes vollkommene Erfüllung ist, wie der Herr Christus Matth. 22 zeuget, und St. Paulus zu Röm. 3 auch lehret. Zum Andern ist derselbige Gehorsam auch unsre wahrhaftige Erlösung, damit dem göttlichen Gericht für unsre Sünde genugsamer Abtrag geschehen, Gott gegen uns versöhnet und wir von der Strafe des ewigen Todes und Verdammniß erlöset worden sein, daß er uns alle unsre Sünde vergeben, seinen Zorn gegen uns fallen lassen, uns zu Gnaden annehmen und ewig selig machen will. In Summa, dieweil der Mittler Christus mit seinem Gehorsam, den er seinem himmlischen Vater nach Erforderung des Gesetzes bis in den Tod am Kreuz geleistet hat, auf einmal zugleich zweierlei ausgerichtet hat: erstlich, daß er das ganze Gesetz für uns vollkommlich erfüllet und die Gerechtigkeit, so Gott fordert und vor ihm gilt, aufgerichtet und uns erworben hat; zum andern, daß er auch für unsre Sünde bezahlt und genug gethan, Gott den Vater uns versöhnet und uns von seinem Zorn, von der Strafe des ewigen Todes und Verdammniß erlöset und selig gemacht hat; darum wird auch solcher sein Gehorsam billig bei unserer Erlösung und Gerechtigkeit genannt und gehalten". Vgl. Flacius, de justitia christiana 1563 c. 3; c. 4.

3) Vgl. mein Bekenntniß der luth. Kirche v. d. Versöhnung p. 72—79.

Herrn von seiner Geburt an bis zum siegreichen Abschluß; faßt dann beide als die in jedem Moment sich durchdringenden Seiten des Einen Gesammtgehorsams Christi zusammen, und betrachtet „solchen ganzen Gehorsam, den er im Thun und Leiden, im Leben und Sterben für uns seinem himmlischen Vater geleistet“, als den Erwerbungsgrund unserer Versöhnung und Rechtfertigung. Mit ihm hat er die Gerechtigkeit beschafft, die dem Glauben zugerechnet wird. Obedientia illa Christi est perfectissima pro genere humano satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili justitiae divinae, quae in lege revelata est, satis est factum [1]). Das alles bestimmende Prinzip dieses

---

1) Sol. D. 612: Justitia illa, quae coram Deo fidei aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Quum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia Dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam (quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua nostra causa Patri suo coelesti praestitit) peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet. Vgl. 623. Die scheinbare Nebeneinanderstellung der obedientia activa et passiva a. a. O. gehört lediglich der Darstellungsweise jener Zeit an, der es eigenthümlich ist, die zusammengehörigen Momente Einer Sache durch scharfe Coordinirung hervorzuheben. S. mein Bek. d. l. K. v. d. Vers. p. 81. Vgl. auch die Ausführung desselben Menius, der Beides zuweilen so scharf scheidet, in der Schrift von der Gerechtigkeit: „Solche Gnadenschätze (Erlösung, Versöhnung) hat Christus mit Einem Werk auf einmal zugleich erworben, nämlich da er sich am Kreuz für uns um unserer Sünden willen geopfert, sein unschuldig Blut vergossen und seinen Leib in den Tod gegeben hat. Denn damit hat er für unsere Sünde genug gethan und uns von der Strafe des ewigen Todes, so wir verdienten, erlöset. Und weil er solches Alles aus lauter vollkommener reiner Liebe und herzlichem Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater, der ihm solches befohlen, item aus unermeßlicher Liebe gegen uns arme Sünder gethan, hat er damit nicht allein uns von der Strafe und Verdammniß, die wir mit unsern Uebertretungen verdient hatten, erlöset und die Vergebung erworben, sondern hat auch mit solchem Gehorsam das ganze Gesetz, darunter ihn Gott von unsertwegen

ganzen Hergangs aber ist die freie, erbarmende Liebe Gottes in Christo zu der verlornen Menschheit.

Was die Concordienformel hiemit aussagt, bietet in sofern nichts Neues, als sie nur die in den älteren Confessionen und in dem Gemeinglauben der Kirche vorhandenen Momente zusammenfaßt [1]). Dennoch ist diese Betonung des activen Gehorsams und dessen organische Einordnung in den Leidensgehorsam eine wahre Bereicherung des Bekenntnisses. Denn damit wird erst der Begriff der Sühnung, im Unterschied von der Strafe, zur vollen Klarheit gebracht [2]) und die Thatsache der Versöhnung auf die Einheit der göttlichen Liebe und Heiligkeit, Gnade und Gerechtigkeit zurückgeführt [3]). Haben auch die Confessoren diese Consequenzen nicht ausgesprochen, so liegen sie doch in ihrer Lehre von der **obedientia activa et passiva.**

Zweites Stadium.

Der majoristische und der synergistische Streit.

I.

Der majoristische Streit.

Die zweite Reihe der dogmatischen Bewegungen innerhalb der lutherischen Kirche schloß sich an das Interim an und fällt mit dem Gegensatz der lutherischen und melanchthonischen Schule zusammen. Damit verhält es sich so: Melanchthon hatte in der zweiten Hälfte seines Lebens sich dem anfänglichen Einfluß Luther's auf ihn mehr

---

gethan, völlig erfüllt, und mit solcher Erfüllung die Gerechtigkeit, die Gott im Gesetz von allen Menschen fordert, uns erlangt, dadurch denn Gott versöhnet ist, die Sünde vergeben, von der Strafe des ewigen Todes los machen, Gerechtigkeit uns zurechnen und das ewige Leben geben will".

1) S. oben S. 272. — 2) Von Melanchthon bereits angedeutet in dem Satze: in poena, quae debet esse placatio, oportet punienti tribui laudem justitiae. Enarr. in symb. Nic. C. Ref. XXIII, 339. S. meine Christologie III, 1 S. 314. — 3) Meine Christologie III, 1 §. 52. §. 57.

und mehr entzogen und wich in der Fassung einzelner Lehren, insbesondere der vom Abendmahl, von ihm ab. Schon bald nach dem Jahre 1531/32 gab er einige Grundbestimmungen derselben, die er früher selbst gelehrt und vertreten hatte, allmählig auf. Auch in der Lehre de servo arbitrio schlug er einen andern Weg ein. Allein der Differenz über diese einzelnen Artikel lag eine tiefere, prinzipielle zu Grunde, die sich aus der Eigenthümlichkeit beider Männer, welche die göttliche Vorsehung zu gegenseitiger Ergänzung neben einander gestellt hatte, erklärt. Luther war eine urkräftige, geistesgewaltige Natur, ein ganzer Mann, ein Charakter im vollsten Sinn des Wortes, als Christ durchdrungen von der Plerophorie des selbstgewissesten Glaubens. Was Luther aus Gottes Wort als Wahrheit erkannt hatte, das predigte und vertheidigte er mit rücksichtsloser Energie, derb, schlagend, ohne Ansehen der Person — auch der höchsten Autoritäten — sei es gegen Papst oder gegen Erasmus: dem zu zart organisirten, humanistisch fein gebildeten Melanchthon mit seiner ἐπιείκεια wäre dieß oft anstößig und bedenklich gewesen. Schon bei dem Streit Luther's mit Erasmus hatte er es in den Briefen ad familiares häufig geklagt, laut und offen aber nicht ausgesprochen. Luther legte den größten Nachdruck auf die Reinheit und Bestimmtheit des Lehrbegriffs und suchte denselben, nachdem einmal der Bruch mit den Romanisten und den Schweizern vollzogen war, möglichst scharf und gegensätzlich abzugrenzen. Melanchthon dagegen wünschte eine größere Weite und Unbestimmtheit des Lehrbegriffs, eine mildere elastische Form, in die auch die Reformirten ihre Ansicht hineinlegen konnten. Er wünschte dieß schon vermöge der ihm eigenen Liebe zum Frieden und zur Eintracht, die einen Grundzug seines Charakters bildete, und er wünschte es um so viel mehr, als er sich in die Thatsache des Bruchs mit ihnen nicht recht finden konnte und sich insbesondere in der Abendmahlslehre jener vermittelnden Fassung, welche Butzer in Straßburg vertrat, zuneigte. Er nahm überhaupt innerlich keine ganz sichere Stellung zu den großen Gegensätzen, um die es sich handelte, ein; ein gewisses zaghaftes Schwanken begleitete ihn sein ganzes Leben hindurch, man kann sagen, er hat nie ganz mit sich abgeschlossen[1]). Dazu kommt, daß Melanchthon sich von

1) S. Landerer in dem treffl. Art. der Real=Encykl. Bd. IX.

vorn herein an Luther's Glaubenskraft aufgerichtet und sich ihm persönlich eng angeschlossen hatte als an eine übermächtige Autorität. Diese Abhängigkeit wurde ihm mit der Zeit selbst lästig, er fühlte seine Eigenart dadurch beengt, ohne daß er es wagte, sie selbstständig und offen geltend zu machen [1]. Unter diesen Umständen trat allmählig eine gewisse Entfremdung ein. Sie wuchs, als seine Abweichung in der Abendmahlslehre mehr hervortrat oder seine Lehre hier doch einen zweifelhaften Charakter annahm. Luther sprach sich im Kreise der Freunde mißbilligend darüber aus, auch der Kurfürst äußerte sich bedenklich, und Melanchthon zog sich verdroßen darüber zurück [2]. Schon fürchtete man einen offenen Bruch. Aber Luther ließ sich nie verleiten, die alte Freundschaft zu Melanchthon und die großen Verdienste dieses seines Mitarbeiters um das Werk der Reformation zu vergessen. Er trug es schweigend [3]. Bis zu seinem Tode kam es zu keinem öffentlichen Dissiduum. Melanchthon galt neben ihm als der praeceptor Germaniae. Doch hatte sich bereits in einigen Kreisen ein gewisses Mißtrauen gegen ihn angesetzt.

Anders nach Luther's Tod (1546). Noch im Jahre seines Abscheidens folgte der schmalkaldische Krieg mit seinem für die Protestanten so unglücklichen Ausgang, und das Augsburger Interim, durch welches die kaiserliche Politik die kirchlichen Dinge in Deutschland ordnen, d. h. die Herrschaft des Katholicismus wiederherstellen wollte. Für uns hat nur das sog. Leipziger Interim Interesse. Es war der Versuch des Kurfürsten Moritz, eine Modification des Augsburgischen seinem Lande aufzudrängen, um sich mit den kaiserlichen Forderungen abzufinden. In den Verhandlungen darüber hatte sich Melanchthon mit seinen Schülern, den Wittenberger Theologen, zu Zugeständnissen herbeigelassen, welche, wenn sie auch aus der Lage der Dinge begreiflich waren, doch nach keiner Seite hin sich rechtfertigen lassen. Es war in den Artikeln, über die man sich zu Pegau mit den katholischen Bischöfen vereinbart hatte, die kirchliche Lehre von der Rechtfertigung zwar nicht gerade verläugnet,

---

[1] Vgl. den Brief Melanchthon's an Camerarius v. J. 1537 und an Carlowitz, J. 1549. — [2] Preger: Flacius Illyricus u. s. Zeit, Bd. 1, 30 ff. — [3] Landerer a. a. O.

aber doch ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit so sehr entkleidet und der Gegensatz, in dem sie zu der römischen steht, so abgeschwächt, daß sie selbst jenen katholischen Bischöfen ganz annehmbar erscheinen konnte. War doch das Schibboleth des protestantischen Bekenntnisses, das **sola fide**, aufgegeben und in den Begriff der Rechtfertigung, obwohl man sie in die Vergebung der Sünden setzte, doch zugleich die **justitia infusa** eingelassen. Die kursächsischen Theologen hatten zwar die, ohnehin zweideutige, Deutung hinzugefügt: **justitia infusa, — non tamen hoc sensu, quod persona propter haec remissionem peccatorum habeat, sed quod Deo haec imbecillis et inchoata conscientia propter Christum placeat;** als aber die katholischen Bischöfe gesagt wissen wollten: **quod homo per spiritum s. renovatus hanc justitiam opere efficere possit,** da verstanden sich jene dazu, beide Sätze mit einander zu vereinigen, und so entstand die Formel: „Es werden auch die Tugenden und gute Werke in solchen Versöhnten Gerechtigkeit genannt, wie oben von der eingegebenen Gerechtigkeit gemeldet, doch nicht in diesem Verstande, daß darum die Person Vergebung der Sünde habe oder daß die Person in Gottes Gericht ohne Sünde sei, sondern daß der Mensch durch den heil. Geist erneuert und die Gerechtigkeit mit dem Werk vollbringen kann, und daß Gott ihm diesen schwachen angefangenen Gehorsam in dieser elenden gebrechlichen Natur um seines Sohnes willen in den Gläubigen will gefallen lassen". — Es wird ferner der Glaube unter die christlichen Tugenden gesetzt, was ganz auf die scholastische Lehre zurückführt, ja es wird die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit offen ausgesprochen: „wie nun dies wahrhaftige Erkennen (Christi) in uns leuchten muß, also ist gewißlich wahr, daß diese Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung und andere in uns sein müssen und zur Seligkeit nöthig seien". Selbst die semipelagianische Theorie vom Verhältniß der menschlichen Freiheit zu den göttlichen Gnadenwirkungen ist wenigstens angedeutet: „Gott ziehe den Menschen also, daß sein Wille auch mitwirket"; lauter Sätze, in die man ungeachtet der angehängten Cautelen den Sinn der katholischen Doktrin unschwer hineinlegen konnte. Nimmt man hinzu, daß in diesem Interim die bischöfliche Jurisdiktion wiederhergestellt war, ohne weitere Bedingung als die ganz allgemeine, „das bischöfliche Amt solle nach göttlichem

Befehl ausgerichtet werden", daß der größere Theil der schon abgeschafften Ceremonien für wieder annehmbar erklärt ward, Firmelung, Oelung, kanonische Gesänge, Lichter, Gefäße, Läuten, ja fast der ganze Ritus der alten Messe, Fasten, Feiertage, sogar das Frohnleichnamsfest u. s. w. —, so wird man die tiefe Bewegung begreifen, die es in der ganzen lutherischen Kirche erregte; man wird es natürlich finden, daß man darin eine unverzeihliche Nachgiebigkeit, ja einen Verrath an der Kirche erblickte, insbesondere gegenüber den 400 Geistlichen, welche damals theils ins Gefängniß geworfen waren, theils von Amt und Haus vertrieben in Deutschland umherirrten, weil sie die Annahme des Augsburgischen Interims abgelehnt hatten; und nicht minder wird man es natürlich finden, daß sich bei allen dem Bekenntniß treu Gebliebenen, namentlich bei den Flüchtlingen in Magdeburg und in den norddeutschen Städten ein Argwohn gegen die Theologen festsetzte, die zu jenem Uebereinkommen gerathen hatten, gegen die Wittenbergische Hochschule und gegen das Haupt derselben, Melanchthon. Während nun die Einen, wie die Hamburgischen, Märkischen, Fränkischen Geistlichen, sich mit ihrem Bedenken schriftlich an Melanchthon wandten, dessen zaghafte Antwort sie nicht beruhigen konnte, griffen Andere das Interim mit entschlossener Heftigkeit an. Voran Matthias Flacius. Er hatte noch in Wittenberg sich wiederholt persönlich und schriftlich an Melanchthon und die dortigen Theologen gewendet, und sie beschworen, sich den drohenden Neuerungen zu widersetzen, war dann in mehreren anonymen Schriften gegen das geplante Leipziger Interim aufgetreten, um die öffentliche Meinung zum entschlossenen Widerstand dagegen zu stimmen und, nach Einführung desselben, nicht ohne Urlaub von Wittenberg genommen zu haben, nach der noch freien Reichsstadt Magdeburg gegangen, weil ihm die Lage der Dinge in Sachsen unerträglich geworden war. Dort fanden sich auch Nik. Amsdorf, Wigand, Judex, Gallus, Westphal und andere Flüchtlinge zusammen. In Gemeinschaft mit ihnen setzte er den Kampf gegen das Interim energisch fort und vermittelte Druck und Verbreitung der zahlreichen, von dort ausgehenden Gegenschriften [1]).

---

[1]) Die bedeutendsten sind das Gutachten des Hamburger Ministeriums

Man nennt diese lange und heftige Controverse den adiaphoristischen Streit, weil es sich da vornehmlich um die „Ceremonien“ handelt, welche unter dem Namen der Mitteldinge in dem Leipziger Interim zugelassen worden waren. Die kurfürstlichen Theologen suchten sich durch die Erwägung zu rechtfertigen, daß wenn nur anders die Lehre und Sakramentsverwaltung rein bleibe, zur Vermeidung drohender Gefahren und um der Schwachen willen in gleichgiltigen Dingen lieber etwas nachzugeben als der Bestand der Kirche aufs Spiel zu setzen sei. Die Gegner gingen von der scharfen Unterscheidung der Augustana zwischen „göttlicher Heilsordnung und freien menschlichen Traditionen“ aus, bestimmten die Grenze des Erlaubten nach dem Zweck, „daß Alles ordentlich, ehrbarlich und zur Erbauung geschehe“, und nach dem Gegensatze: nihil est ἀδιάφορον in casu confessionis et scandali, und kamen von da aus zu dem Schlusse, daß die im Kurfürstenthum zugestandenen dem bezeichneten Zweck nicht nur nicht entsprechen, sondern das protestantische Prinzip verdunkeln, — die evangelische Freiheit gefährden, das Gewissen und die Bekenntnißpflicht verletzen. Gerade in ihnen, die ja dort als göttlich gebotene gelten, liege der Nerv der römischen Irrthümer, ihre Wiederaufnahme habe den Zweck, die „päpstliche Religion“ unter der Hand wieder einzuführen, und erwecke den Schein, als ob man mit ihr übereinstimme, während sie andererseits unzählige Evangelische in ihrem Glauben unsicher und irre mache[1]). Man wird die Wahrheit dieser Argumente nicht bestreiten können. Uebrigens handelte es sich in dem adiophoristischen Streit nicht blos um diesen Einen Punkt, sondern um alle die damit in Verbindung stehenden Lehren von dem rechtfertigenden Glauben, von den guten Werken u. s. w., es handelte sich überhaupt um die Frage nach dem Bekenntniß, um die Noth-

---

1549, Flacius, Apologia ad Scholam Wittebergensem 1549 (deutsch „Entschuldigung“), und Melanchthon's Antwort, Flacius, de veris et falsis adiaphoris 1549, außerdem eine ganze Reihe von Gutachten verschiedener Ministerien und Theologen. Von Seite der Kurfürstlichen: Expositio eorum, quae theol. academ. Wittemb. de rebus ad religionem pertinentibus monuerint 1559.

1) S. Preger a. a. O. 1, S. 109 ff.

wendigkeit einer **forma sanae doctrinae** gegenüber den Zweideutigkeiten des Interim [1]).

Auf so leidenschaftliche und zum Theil unwürdige Weise der Kampf nun auch von Flacius und seinen Genossen geführt wurde, so muß man doch zugestehen, daß er ein zur Aufrechthaltung der protestantischen Prinzipien und zur Wahrung der Reinheit der lutherischen Lehre nothwendiger war. Er hat jedenfalls dazu gedient, den Widerstand gegen das Interim in weiten Kreisen zu stärken, die Durchführung desselben aufzuhalten, den Schwankenden das Gewissen zu schärfen und das lutherische Bewußtsein wach zu erhalten. — Durch die politischen Bewegungen des Jahres 1552 und durch den Augsburger Religionsfrieden war zwar für die evangelische Kirche die drohende Gefahr beseitigt, allein die Spannung der Gemüther und die Besorgniß um die Reinerhaltung der Lehre währte fort. Das bisherige Verhalten der kurfürstlichen Theologen war in zu lebendiger Erinnerung geblieben, als daß nicht die Gegner des Interims, deren Häupter jetzt an die neue Universität Jena berufen worden waren, diese Besorgniß fortwährend genährt haben sollten. So spann sich denn eine Reihe von Controversen an, durch die sich der Gegensatz zwischen der streng lutherischen und der melanchthonischen Richtung fortsetzte, aber auch in einzelnen Punkten aufs Extrem trieb.

Die bedeutendsten derselben sind die Streitigkeiten über die N o t h w e n d i g k e i t d e r g u t e n W e r k e und über d a s V e r h ä l t n i ß d e r m e n s c h l i c h e n W i l l e n s t h ä t i g k e i t z u d e n g ö t t l i c h e n G n a d e n w i r k u n g e n.

I. Der majoristische Streit.

I. D a s V e r h ä l t n i ß d e r g u t e n W e r k e z u d e m r e c h t f e r t i g e n d e n G l a u b e n hat schon die Augustana Art. VI, XX und deren A p o l o g i e mit großer Klarheit bestimmt. Es war die Fundamental-Unterscheidungslehre des ganzen Bekenntnisses, „daß der Mensch gerecht werde ohne Werk und Verdienst", daß also die Werke aus dem Artikel von der Rechtfertigung völlig ausgeschlossen

---

[1]) So stellt es auch die bedeutendste Schrift: Bedenken der Städte Lübeck u. s. w. von Aepinus 1549 dar.

bleiben müssen, während sie dagegen in dem Artikel von den Früchten des Glaubens, oder, wie man sich ausdrückte, in dem de nova obedientia, ihre richtige und nothwendige Stelle finden; wobei jedoch zu bemerken, daß man die Ausdrücke: der Glaube macht gerecht, und er macht selig; er erlangt die Rechtfertigung, und er erlangt das ewige Leben (die vita aeterna, salus aeterna) für gleichbedeutend brauchte.

Es hatte daher schon Aufsehen erregt, als Melanchthon in Vorlesungen und Schriften (1536) zuweilen die Sätze vortrug: gute Werke seien in articulo justificationis die causa sine qua non; bona opera necessaria, novam obedientiam necessariam esse ad vitam aeternam; aber durch seine besonnene Erklärung und Retraktation war der bereits sich erhebende Sturm noch beschwichtigt worden. Melanchthon gab jene Ausdrücke, über welche auch Luther seine Mißbilligung ausgesprochen, wieder auf und zog sich auf die Formel zurück: novam obedientiam, (bona opera) esse necessariam [1]), Mel. Loci 1535. (Das Nähere unten). Weit bedenklicher erschien natürlich derselbe Satz im Interim, wo er sich wie eine Concession an die römische Gegenlehre ausnahm, und war auch dort bereits mit Recht bekämpft worden.

a) Um so größeres Befremden mußte es erregen, daß Georg Major, Professor in Wittenberg und zeitweiliger Superintendent der Mansfelder Diöcese hier unmittelbar nach dem Interim, im Jahre 1552 mit der Behauptung auftrat: „Das bekenne ich aber, daß gute Werke nöthig zur Seligkeit sind; und sage öffentlich und mit klaren Worten, daß Niemand durch böse Werke selig werde, und daß auch noch Niemand ohne gute Werke selig worden ist, und sage mehr, daß wer anders lehret, auch ein Engel vom Himmel, der sei verflucht" [2]). Diese Sätze, die er zunächst in einer Vertheidigungsschrift gegen Amsdorf aussprach, und die auch sofort allgemeinen Widerspruch fanden [3]), brachte er sogleich

---

[1]) Vgl. Walch, Relig.-Streit. innerh. der luth. Kirche I, 100 und insbesondere Galle: Charakteristik Melanchthon's (Halle 1840) S. 342 ff.

[2]) S. Salig 639. Schlüsselburg, Cat. Haer. VII, 30. — [3]) Amsdorf, Flacius, Nic. Gallus schrieben noch im J. 1552 dagegen, die Hamburger, die Lübecker Geistlichkeit und viele Andere in den folgenden Jahren.

auch auf die Kanzel, und zwar mit der heftigsten Polemik gegen die Flacianer; ja er vertheidigte und entwickelte sie alsbald noch näher in einem Sermon von der Bekehrung Pauli, den er, ohnerachtet der dringenden Abmahnung der Mansfelder Geistlichkeit, veröffentlichte [1]). Hier retraktirt oder bestimmt er jene Proposition näher dahin, daß zwar gute Werke nicht die Rechtfertigung verdienen, welche vielmehr allein durch den Glauben erlangt werde [2]), aber als Früchte des Glaubens seien sie allerdings nothwendig zur Seligkeit, nämlich **ad retinendam salutem**. „Wenn du nun also, heißt es hier, allein durch den Glauben gerechtfertigt und ein Kind und Erbe Gottes geworden bist und nun Christus durch den heil. Geist, durch den Glauben in dir wohnet, alsdann sind dir die guten Werke nicht die Seligkeit zu erlangen (die du aus Gnaden ohne Werke allein durch den Glauben allbereits hast), sondern um die Seligkeit zu behalten und nicht wieder zu verlieren, so hoch von nöthen, daß, da du sie nicht thust, es ein gewisses Zeichen ist, daß dein Glaube todt und falsch, gefärbt und eine erdichtete Opinion ist“; ferner, in demselben Zusammenhang: „Unsre guten Werke sind nicht allein allhie auf Erden, sondern auch vor Gott im Himmel von nöthen, auf daß wir dafür die herrliche Belohnung und Vergeltung des ewigen Lebens und die Seligkeit empfahen“. Statt des Ausdrucks gute Werke braucht er ebendaselbst auch den andern: Erneuerung, neuer Gehorsam, der in Werken steht, neues Leben, und sagt demnach: „das neue Leben, welches in guten Werken steht, ist nöthig zur Seligkeit“ [3]). Aber er sagt es so, daß er dabei nicht

---

1) S. Schlüsselburg VII, 171. 297, den Bericht Wigand's — 2) Er hatte das auch bereits in der Antwort an Amsdorf angedeutet: denn es unmöglich ist, daß ein Mensch wahren Glauben und nicht zugleich allerlei gute Werke habe. — 3) Ganz dasselbe in seinem Bekenntniß von dem Artikel der Justifikation, Witth. 1558 A. 3: „Darum wird uns im Evangelio Vergebung geschenkt und Gerechtigkeit zugerechnet, ohne unser Verdienst und Werk, um Christi willen, aus Gnaden durch Glauben. — — — Auf daß wir nun solchen großen Schatz, so wir ohne alle unser Werk und Verdienst um Christi willen allein durch Glauben empfangen (Gerechtigkeit und Erbschaft des ewigen Lebens), nicht wiederum verlieren und Schiffbruch daran leiden, ist von nöthen, daß man im Glauben, angefangener Bußfertigkeit und Gehorsam gegen Gott und Beweisung der guten Werke bis an's Ende des Lebens verharre A. 4. — Ebend. B. 2. Summa: daß die guten Werke, so Gott geboten und der

nur die gegentheilige Lehre fortwährend mit der größten Heftigkeit bekämpft, sondern zugleich Vergebung der Sünden und Erneuerung als die beiden Faktoren der Seligkeit bezeichnet, oder auch die Rechtfertigung, die er mit der Seligkeit identificirt, in diesem Leben unvollendet sein läßt: „Seligkeit in diesem Leben ist erstlich Vergebung der Sünden und zweitens angefangene Erneuerung zum Bilde Gottes, item Gerechtigkeit, heiliger Geist und ewiges Leben" [1]). —

Dasselbe ist auch im Wesentlichen die Lehre des Superintendenten zu Gotha, Justus Menius, der seit 1554 als Vertheidiger Majors auftrat, und deshalb als Vertreter der nämlichen Richtung bezeichnet wird. Denn auch er will den Satz, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig seien, zwar nicht auf dem Gebiete der Rechtfertigung, wohl aber auf dem des neuen Gehorsams gelten lassen, nämlich als nothwendige Frucht des Glaubens, ad salutem retinendam, oder, wie er sich später ausdrückte, ad non amittendam salutem [2]). Wie er dieß meint, ersieht man am klarsten aus folgenden Aeußerungen: „Allein durch den Glau„ben an Christum wird man für Gott gerecht und selig. Warum? „Darum daß man durch den Glauben empfähet erstlich Ver„gebung der Sünden und die Gerechtigkeit oder Gehorsam Christi,

---

neue Gehorsam den Gläubigen zur Seligkeit nöthig sind, nicht dieselbe damit zu verdienen (welche sie allbereits aus Gnaden allein durch den Glauben haben), sondern als Wirkung des wahrhaftigen Glaubens und des h. Geistes, als die Früchte der Gerechtigkeit und Wiedergeburt, welche dem Glauben folgen müssen, und ohne welche die, so wahrhaftig gerecht und neu geboren, nicht sein können noch sollen". — In seinem späteren Testament 1570 nimmt er den Ausdruck, Nothwendigkeit zur Seligkeit völlig zurück, womit er zugleich die Eigenthümlichkeit seiner frühern Meinung aufgibt; denn gerade dieser Satz war ihr Charakteristikum. —

1) Vgl. die Stelle aus seiner Dispos. Epist. ad Rom. (bei Schlüsselburg S. 348): Duplex salvificatio seu justificatio est: una in hac vita, altera in aeterna; quae in hac vita est salvificatio, constat primo remissione peccatorum et imputatione justitiae, secundo donatione et renovatione spiritus sancti et spe vitae aeternae, gratis propter Christum donandae. Haec salvificatio et justificatio tantum est inchoata et imperfecta, quia in iis, qui fide justificati et salvati sunt, manet adhuc peccatum. — — Sic per fidem et sp. s. coepimus quidem justificari, sanctificari et salvari; reliquum igitur est, ut perfecte justi et salvi fiamus.

2) Salig III, 46. 53.

„damit er das Gesetz erfüllet hat für uns, darnach, daß man „auch empfähet den heiligen Geist, der die Gerechtigkeit, im Gesetz „erfordert, in uns auch ausrichtet und erfüllet, hier in diesem Leben „anfänglich und im künftigen vollkommlich"; ferner: „Es ist ja gewiß, daß neuer Gehorsam gegen Gott und neues Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit in diesem Leben angefangen und im künftigen vollendet, sei auch nöthig zur Seligkeit; und so man nach erlangter Vergebung wider das Gewissen sündige, daß man dadurch verliere Leben und Seligkeit [1]). — Und ganz auf dieselbe Ausdrucksweise zog sich auch Major später zurück. (S. oben).

---

[1]) Verantwortung Justi Menii auf M. Flacii Illyrici giftige Verleumdung. Wittemb. 1557. Fol. Nr. 4. Vergl. auch die Stellen aus seiner Bereitung zum seligen Sterben 1556: „Der heilige Geist fange in den Gläubigen Gerechtigkeit und Leben an, welcher Anfang in diesem Leben, zwar ganz schwach und unvollkommen, aber doch zur Seligkeit von nöthen sei (bei Plank IV, 516); insbesondere aus der Schrift: Justi Menii Kurzer Bescheid, auf den Vortrab Flacii Illyrici. Wittemb. 1557 f. B. 4: „Denn Christus hat uns freilich mit seinem theuern Blut darum nicht erlöst, daß wir in allerlei Sünden und Lastern beharren sollen, sondern daß wir vielmehr durch Buße davon abstehen, und, nachdem wir erlöst und versöhnt sind durch Christum, Gott in Gerechtigkeit und Heiligkeit dienen sollen. Und ist unmöglich, daß den rechten Glauben haben und dadurch bei Gott in Gnaden leben und selig sein könne, der ohne Buße und wahrhaftige Bekehrung in seinen Sünden und gottlosem Wesen beharret.

Denn alle die, so aus Gnaden durch den Glauben an Christum für Gott gerecht, versünet und selig werden, müssen gewislich auch bekehret, geheiliget und verneuert werden. Denn der Glaub lässet den Menschen nicht, wie er ihn findet, sondern empfähet warhafftig den heiligen Geist, der ihn verneuert und heiliget, daß er gar ein neuer und heiliger Mensch wird, der neu Herz, Sinne, Muth und ein ganz neues Leben und Wesen kriege. Dies, sage ich, mus geschehen und geschicht gewislich in allen, die warhafftigen Glauben haben, dadurch sie für Gott gerecht und selig werden; geschicht es aber nicht, so ist gewißlich auch kein rechter Glaube nicht da, weder Christus, Gottes Gnade, Heil noch Seligkeit.

Darum ist es eine offenbarliche Verfelschung und unleidliche Korruptela des Evangelii, da man den Artikel von der Heiligung, darinnen gelert wird von Verneuerung oder neuem Gehorsam, welchen der heilig Geist im Glaubigen wirket, durch den Artikel von der Rechtfertigung auffheben und fürwenden will, als seien sie wider einander und nicht beide gleich nöthig denen so selig werden, welche müssen nicht allein gerechtfertiget, das ist der Sünden los und gerecht werden durch die Vergebung und Zurechnung oder Imputation des

Hieraus ergibt sich nun das richtige Urtheil über beide Männer und ihre Schule. Der Satz: gute Werke sind nöthig zur Seligkeit ist von Major so wenig als von Menius im katholischen Sinn gemeint. Dagegen hat sich der erstere schon in der Antwort an Amsdorf genügend verwahrt, indem er ausdrücklich erklärt, er rede von guten Werken nur als von den Früchten des rechtfertigenden Glaubens, „welcher so wenig ohne Werke sein könne, als die Sonne ohne Glanz und Schein", und in sofern ist ihm von den Gegnern durch die Beschuldigung des Papismus Unrecht geschehen [1]). Eben so verwirft Menius entschieden jene Proposition auf dem Gebiet der Rechtfertigung, will sie jedoch auf dem des neuen Gehorsams nicht schlechthin verdammen, ob er wohl seinerseits, weil sie mißverständlich, lieber ganz von ihr absieht und statt dessen den Ausdruck Erneuerung, **nova obedientia** braucht [2]). Die Tendenz beider geht also nicht dahin, dem Glauben die alleinrechtfertigende Kraft abzusprechen, sondern die Nothwendigkeit der dem Glauben entsprießenden Erneuerung und guten Werke geltend zu machen; um den innigen, unauflöslichen Zusammenhang zwischen dem Glauben und dem neuen Leben ist es ihnen zu thun — und zwar im Gegensatz zu einer Zurücksetzung und Vernachlässigung dieser Seite der christlichen Heilsordnung. Denn, sagt Major schon am Schluß des Sermons von der Bekehrung Pauli: „Solcher Verführer sind zu dieser Zeit viele, welche immer schreien: der Glaube macht allein gerecht und gehören die Seligkeit zu erlangen gar keine guten Werke", und noch bestimmter Menius: „es gebe unter den Protestanten eine Partei (Antinomer u. s. w.), welche dem Artikel von der Heiligung dermaßen widerfechten, wie die Papisten und Wiedertäufer dem Artikel von der Rechtfertigung gethan, wie man auch sonst vor Augen sehe, wie

---

Gehorsams Christi, sondern müssen auch durch den heiligen Geist an ihrem ganzen Wesen verneuert und geheiligt werden, daß die Sünde im Fleisch wahrhaft abgetödtet und ausgefeget und wahrhaftige Gerechtigkeit in inen vom heiligen Geist erschaffen, in diesem Leben angefangen und im künftigen vollendet werde. Ebendaselbst: Es sei die Erneuerung von nöthen, damit man die erlangte Seligkeit nicht wieder verliere".

[1]) Vgl. Major's Bekenntniß F. B. 2. — [2]) Vergl. die Stellen S. 148. 149 und Justi Menii Bericht der bittern Wahrheit 1558. D. 3.

jederman gläubig und Christen sein wollen, und ihrer doch so wenig gesehen werden, die sich durch den heil. Geist regieren lassen. Er erinnert dabei an die, „obschon unbegründete Beschuldigung Osiander's, als lehrten die Prediger von der Gerechtigkeit des Glaubens so gar faul und kalt Ding, daß die Leute Gottes Gnade, Vergebung der Sünde und ewiges Leben erlangen könnten, ob sie gleich ohne alle Bekehrung und Besserung blieben; derhalben habe er, Menius, es für seine Pflicht gehalten, beneben dem Artikel von der Rechtfertigung auch den von der Heiligung, Verneuerung des h. Geistes oder neuem Gehorsam desto viel fleißiger und emsiger zu treiben". Und dieser Richtung gegenüber befinden sich beide Männer entschieden im Recht; es ist eine wesentliche Seite der evangelischen Wahrheit, die sie mit ihrer Schule vertreten [1]).

Dennoch fehlte es ihr nicht an Gegnern. Nicht nur Flacius und die Jenenser, die meisten Ministerien der lutherischen Kirche verwarfen die Proposition Major's, zunächst und mit Recht deshalb, weil sie der Ausdruck für die katholische Gegenlehre, die Negation des protestantischen Prinzips sei; so wie sie laute, mache sie immer die Werke zur Mitbedingung der Rechtfertigung und Seligkeit; und anders gefaßt, habe sie wenigstens keinen Sinn mehr. Denn es sei eine völlige Konfusion zu sagen: einmal, daß dem Glauben, der allein gerecht und selig macht, gute Werke folgen müßten, und sodann: sie seien nothwendig zur Seligkeit, weil der Glaube, der allein selig macht, sich durch gute Werke beweisen müsse [2]).

[1]) Aber darin thaten sie ihren theologischen Gegnern unrecht, wenn sie dieselben, insbesondere den Flacius solcher Vernachlässigung der Lehre von der Heiligung und den guten Werken beschuldigten. Es ist geradezu unwahr, was Menius von Flacius sagt: „Er lehre, daß ein Sünder wohl könne durch den Glauben vor Gott gerecht und selig werden, ob er gleich vom heil. Geist nicht erneuert, sondern ohne alle Bekehrung ein Sünder und gottlos bliebe, wie er zuvor im Unglauben gewesen ist". Dieß ist eine von den schlimmen Konsequenzmachereien, wie man sie sich damals leider auf beiden Seiten erlaubte. Um so weniger hätte sie Schenkel nachsagen sollen, der überhaupt diese Kontroverse höchst einseitig behandelt und den Punkt, auf den es den Gegnern Major's ankommt, gar nicht hervorhebt. Ueberhaupt sollte die alten Streiter der Kirche nicht schelten, wer sich selbst ihrer Sünden theilhaftig macht. In diesem Stücke ist der sonst so unbillige Plank noch gerechter a. a. O. IV, 550.

[2]) Flacius, wider den Evangelisten des h. Chorrocks (1553) C., das Hamburger Bedenken bei Schlüsselb. VII, 594.

So falle die Proposition Major's, wenn sie anders einen Sinn haben solle, doch immer in den Artikel von der Justifikation und alterire dessen Reinheit; „sie sei ein saurer Essig, der den süßen Honiggeschmack des Evangeliums verderbe". In diesem Zusammenhang ist sie mit Recht allgemein verworfen, aber auch weder von Major noch von Menius, wie wir sahen, behauptet worden.

Indessen selbst in dem von ihnen festgehaltenen Sinne, der Erhaltung des Gnadenstandes und der Seligkeit, sei sie anstößig. Auch in dieser Fassung gefährde die Proposition das sola fide. Denn hiernach ruhe, wenn auch nicht das Zustandekommen der Rechtfertigung und des Gnadenstandes, doch der Fortbestand des dadurch begründeten Verhältnisses nicht auf dem Glauben allein, sondern auf dem Glauben und dem neuen Gehorsam zugleich. Die Seligkeit des Menschen habe immer noch zwei Faktoren: das Gnadenwerk Gottes durch Christum für uns, und das Werk des Geistes in uns; das Vertrauen auf jenes, und den Gehorsam gegen dieses. Der Glaube gebe im Fortgang des christlichen Lebens seine prinzipielle Bedeutung zwar nicht ganz ab an die Heiligung, aber er theile sie mit ihr, und verliere sie dadurch doch. Gegen dieses Nebeneinander erhob man auch sofort den nachdrücklichsten Protest. Wie man es auch deute, es führe doch immer wieder auf die römischen Irrthümer zurück, es erinnere an die fides formata der Scholastiker, es widerspreche der Schrift, welche sowohl Anfang als Fortgang und Ende des Heils dem Glauben vindicire, und schmälere die Gewißheit der Verheißung; si enim fundamentum salutis aliqua ex parte, quantulacunque ea sit, in nostra opera recumbat, incerta erit promissio; es verkleinere die Herrlichkeit der freien Gnade und wirke also zerstörend auf den Artikel von der Justifikation zurück. Das durch diese begründete Verhältniß bleibe stets der Grund des Gnadenstandes; sobald man auch nur theilweise die Seligkeit auf Eigenes baue, verliere man Christum und falle aus der Gnade. Nicht blos für den Anfang, auch für den ganzen Verlauf des christlichen Lebens behalte das nisi propter fidem seine volle Geltung. — Auch auf die praktischen Consequenzen jener Lehre wies man hin: sie lasse angefochtene, über die Sünden betrübte Gemüther zu keiner Ruhe kommen; sie nehme insbesondere dem, der noch in der letzten Stunde Christum im Glauben ergreifen

wolle, allen Trost hinweg, und stärke nach der andern Seite das Vertrauen auf das eigene Thun; der Widerspruch mit Luther liege ohnehin am Tage. — An Major rügte man überdieß die Vermischung der Begriffe **justificatio** und **renovatio**, so wie die Behauptung von einer **justitia fidei inchoata**, welche der Vollkommenheit der Gerechtigkeit Christi, die uns im Glauben zugerechnet wird, zu nahe trete [1]).

Mit dieser Kritik ist der Fehler der bezeichneten Auffassung aufgedeckt. Er liegt weniger in der Sache, als in der Form, darin nämlich, daß die ganz richtige Thesis „von der Unzertrennlichkeit des Glaubens und der Werke" zu einer Schlußfolgerung verwendet wird, welche, einseitig entwickelt, das protestantische Grundprinzip selbst gefährdet. Nicht daß die Vertheidiger derselben es wollten — aber ihre Cautelen reichten nicht aus, um die Gefahr zu beseitigen, wie denn ihre ganze Darstellung an mannigfachen Unklarheiten und Ungenauigkeiten leidet. Dasselbe gilt auch von den Gegnern. Einzelne von ihnen kamen von der gleichfalls richtigen und bekenntnißmäßigen Thesis aus: **opera bona sequuntur justificationem**, dahin, das Verhältniß beider zu äußerlich, nämlich statt eines in jedem Moment unzertrennlichen Zusammenseins, es als ein zeitlich-successives zu fassen und so die classischen Stellen Luther's von der Immanenz derselben im Glauben [2]) zu gefährden. So z. B. Joach. Westphal: „Wahr ist es, daß der rechtfertigende Glaube allein ist ohne Werke, **verum non ita justificat nec ita sola est, ut perpetuo sit et maneat sola.** Denn der wahre Glaube, welcher rechtfertigt, ist **suo tempore et loco** durch die Liebe thätig und auf die Gerechtigkeit des Glaubens folgen gute Werke, wie auf die Ursache die Wirkung" [3]); so Mörlin und die herzoglichen Theologen, welche den Satz von der **necessitas praesentiae bonorum operum in articulo justificationis** ohne Weiteres abweisen [4]). —

Soviel machte sich jedoch in der Kirche allgemein geltend, daß die Proposition von der Nothwendigkeit des neuen Gehorsams und

---

[1]) Vgl. die verschiedenen Gegenschriften bei Schlüsselb. VII, 162 ff. 173. 534 ff. 572—592.

[2]) S. oben S. 227. — [3]) Epist. J. Westphali, 1569 bei Schlüsselburg VII, 173. 180. — [4]) Schlüsselb. VII, 100. Frank 2, 171 ff.

der guten Werke zur Seligkeit, bedenklich und irreleitend sei. Auch Melanchthon hat sie verworfen: „Wiewohl nun diese Proposition festzuhalten ist: nova obedientia est necessaria, so wollen wir gleichwohl diese Worte: ad salutem nicht daran hängen, weil dieser Anhang gedeutet wird auf das meritum und würde die Lehre von der Gnade verdunkelt; denn dieses bleibt wahr, daß der Mensch vor Gott gerecht und Erbe der ewigen Seligkeit sei aus Gnaden um des Herrn Christi willen [1]).

b) Mit dem Bisherigen haben wir jedoch erst das eine Stadium dieser Controverse beschrieben, es folgt als Anhang ein zweites, in welchem die vorhin bezeichnete Unklarheit der Gegner Major's und damit der andern Seite des Gegensatzes noch entschiedener hervortritt.

Es geschah dieß an demselben Punkte, an dem man Major's und Menius' Lehre verwarf, auf der sogenannten Synode zu Eisenach J. 1556, welche in die Geschichte des antinomistischen Streites eingreift. Denn wenn man hier zur Erklärung der richtigen Proposition: Sola fides justificat et salvat in principio, medio et fine, hinzufügte: „Wiewohl es wahr ist, daß gratia und donum per gratiam nicht können getrennt werden, sondern allzeit bei einander sein, so ist doch die Gabe des heil. Geistes nicht ein Stück oder Theil, viel weniger eine Mitursache der Justifikation, sondern ist ein Anhang, Folge und Zugabe der Gnaden" [2]): so liegt offenbar diesen letzten Ausdrücken eine ganz äußerliche Auffassung des Verhältnisses zwischen der Rechtfertigung und den Gnadenwirkungen des heil. Geistes zu Grunde, ein bloses Nacheinander beider, welches nicht minder irrig ist als jenes Nebeneinander. Und ähnliche Aeußerungen finden wir auch sonst. So sagt Flacius: Gott wohne nur in den bereits Gerechtfertigten, des heil. Geistes Einwohnung aber sei der Anfang der Erneuerung: quare

---

1) Vgl. Melanchthon's Gutachten an den Senat zu Nordhausen, Corp. Ref. VIII, 410; ferner Artikel zu Worms gestellt 1557, a. a. O. IX, 403 und ebend. 474: „Doch ich in dieser Confession nicht dazu gesetzt ad salutem, damit nicht der papistische Verstand daraus genommen würde". Auch der Frankfurter Abschied verwirft es, Corp. Ref. IX, 498.

2) Die Beschlüsse dieser Synode finden sich in des Flacius Schrift de voce et re fidei (1563) S. 199; die Geschichte bei Salig III, 43.

instauratio aut renovatio est prorsus res separata a justificatione[1]); ja dem Melanchthon soll einer auf sein Bedenken geantwortet haben: Deus non curat opera.

Indessen blieb man hiebei nicht stehen. Die genannte Synode hatte bestimmt, daß der Satz: gute Werke sind nöthig zur Seligkeit, auf dem Gebiete des Gesetzes abstractive oder de idea richtig sei und daher, obwohl mißverständlich, doch tolerirt werden könne[2]). Dagegen erhoben sofort Amsdorf und mit ihm einige Erfurter und Nordhauser Geistliche, wie wir bereits oben sahen, den hartnäckigsten Widerspruch: das Gesetz, auch an sich betrachtet, habe gar keine Beziehung auf die Seligkeit des Menschen, enthalte keine Verheißung des ewigen Lebens, — selbst dann nicht, wenn es vollkommen erfüllt werde. Sein Amt sei lediglich die Sünde aufdecken, strafen, verdammen; mithin könne auch nicht gesagt werden, daß der Mensch durch Gehorsam gegen das Gesetz oder durch gute Werke jemals die Seligkeit hätte erlangen können. Die Schriftstelle: „thue das, so wirst du leben", beziehe sich blos auf das äußere, irdische Leben. — Seine Spitze aber erreichte dieser Antinomismus in der berüchtigten Proposition des alten Amsdorf: daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seien" (1559). Er will damit freilich nur sagen, was Niemand läugnete, sie seien schädlich, sofern man sie als verdienstlich ansehe oder sofern man das Vertrauen auf sie gründe. Und nur in einem ähnlichen Sinne hatten die Nordhauser demselben beigestimmt. Auch sie beabsichtigten keineswegs die Nothwendigkeit der guten Werke zu läugnen; sie behaupteten sie vielmehr aufs Bestimmteste, aber so, daß sie von dieser Nothwendigkeit alles Gesetzliche schlechterdings ausgeschlossen wissen wollten. „Nicht weil sie Gott im Gesetz gebietet, sondern lediglich als Früchte des Glaubens, als freie Aeußerungen der Liebe und Dankbarkeit für die empfangene Gnade sind sie nöthig, ad testificandam remissionem debiti gratuitam[3]) — und für die Bezeichnung dieses Ver-

---

1) Flacius a. a. O. de Justificatione 182. Hiernach wäre unbegreiflich, wie der Glaube Werk des heil. Geistes sein könne, was doch Fl. selbst 152 ff. ausführt. Indessen ist diese Aeußerung eine vereinzelte; an andern Orten entwickelt er das Verhältniß richtig.

2) „Denn das Gesetz, wie es an ihm selber ist, fordert nicht nur solchen Gehorsam, sondern verheißt auch denen, die ihn haben, das Leben". — 3) So Poach in einem Briefe bei Schlüsselb. IV, 344.

hältnisses der Freiheit dünkten ihnen überhaupt die Ausdrücke necessitas und debitum nicht recht passend; sie sahen darin einen gesetzlichen Zwang. Mehrere verwarfen sie deshalb ganz, ja Einige gingen so weit zu behaupten: „ein Mensch könne den wahren Glauben behalten, auch wenn er wider das Gesetz mit Wissen und Wollen sündige". Andere wohl noch weiter [1]). So entstand nicht nur der Schein, als ob gute Werke für die Gläubigen etwas ganz willkürliches wären: die Unterscheidung zwischen Glauben und Werken schlug ihnen zur völligen Scheidung, und damit zur Herabsetzung der Werke aus [2]).

Wir werden sohin von dieser ganzen Richtung sagen dürfen: auch sie vertritt ein Moment der evangelischen Wahrheit, allein sie hält es so einseitig fest, daß sie darüber den Zusammenhang mit der andern verliert und eben dadurch kommt sie mit der kirchlichen Lehre, welche beide Momente in ihrer Zusammengehörigkeit anerkennt, in Widerspruch. Und das ist ihre Unwahrheit und ihr Unrecht.

Es erhob sich sofort von allen Seiten her gegen sie der nachdrücklichste Widerspruch. Die Wittenbergische Schule bekämpfte sie mit Entrüstung und namentlich gebührt Melanchthon das Verdienst, zu ihrer Ueberwindung wesentlich beigetragen zu haben. Er macht auf ihren Widerspruch gegen die Schrift und auf die Gefahr, die für die Sittlichkeit darin liege, auf den Libertinismus, zu dem sie

---

1) Bis zu welchen Extremen diese Antinomisten fortgingen, sieht man aus dem angeführten Gutachten Melanchthon's an den Senat zu Nordhausen vom 13. Januar 1555. Corp. Ref. VIII, 411: „Etliche wollen diese Rede nicht dulden: gute Werke sind nöthig; oder also: man muß gute Werke thun; wollen diese zwei Wörter necessitas und debitum nicht haben und — verstund der Hofprediger (Agrikola) necessarium und debitum für erzwungen durch Furcht, durch Strafe, und redete hohe Wort, wie gute Werke ohne Gesetz kämen. — Ein andrer sagt: dem Glauben wären gute Werke schädlicher denn böse Werk. Darnach kamen Doktor Jäkel und Naogeorgius, die rissen das Loch noch weiter auf und verstunden die Proposition sola fide justificamur also: es behielte ein Mensch den Glauben und heiligen Geist, wenn er gleich wider Gottes Gesetz wissentlich thäte; nahmen weg den Unterschied der tödtlichen Sünde und der bösen Neigung in Heiligen". — 2) Sie sagen das selbst in einem Schreiben an die Eisenach'sche Synode: „Wir scheiden die Lehre vom Glauben und von den Werken so weit als Himmel und Erde von einander, Salig III, 57.

führe, aufmerksam; est igitur barbarica impietas fingere, non esse necessariam hanc obedientiam, sed esse concessam licentiam omittendi eam; er nennt das eine offene Lüge, eine öffentliche Gotteslästerung [1]). Dagegen betont er die Nothwendigkeit des neuen Gehorsams und der guten Werke aufs stärkste: „Darum muß diese Proposition erhalten werden, ruft er aus, sie ist und bleibet ewige Wahrheit und mag von keinem Teufel vertilgt werden" [2]). Diese Nothwendigkeit bestimmt er dann näher, theils als eine innere, im Wesen des rechtfertigenden Glaubens begründete, theils als eine necessitas ordinis, als ein debitum. In ersterer Beziehung hebt er, jenes äußerliche Nacheinander bekämpfend, hervor, daß die Rechtfertigung nicht ohne die Bekehrung eintreten könne, welche selbst schon eine Wirkung des heil. Geistes sei und deshalb eo ipso den Anfang der Erneuerung in sich schließe, daß der Glaube seiner Natur nach ein neues Licht und Leben im Herzen entzünde, mithin niemals ohne innere Früchte, denen dann auch die äußeren folgen müssen, sei; „die beiden Sätze sola fide justificamur und fides non est sola sind beide gleich recht und gleicherweise festzuhalten". In der andern Beziehung sagt er: „gute Werke oder neuer Gehorsam ist nöthig von wegen göttlicher Ordnung, weil die vernünftige Kreatur Gott Gehorsam schuldig, und dazu geschaffen und jetzt wiedergeboren ist, daß sie ihm gleichförmig werde, wie der Apostel schreibt: debitores sumus", und verwahrt sodann dieses debitum gegen die antinomistische Deutung; insulsitatis est, fingere, haec vocabula necessitatem et debitum significare terrore extortum, sed ordinem divinum et immotum in Deo significat; es steht also keineswegs in des Gläubigen Belieben, ob er solchen Gehorsam leisten wolle, oder nicht; es ist seine heilige Schuldigkeit; aber er übt sie nicht aus Zwang, sondern getrieben von der Liebe. Dabei ist es Melanchthon wohl zufrieden, „daß man nicht daran hänge ad salutem, welches mißverständlich und leicht auf die Vorstellung von einer Verdienstlichkeit der Werke führen kann [3]); denn diese Deutung ist zu fliehen: gute Werke sind Verdienst der Seligkeit, und muß der Glaube und Trost fest allein auf dem Herrn Christo stehen, daß

---

[1]) C. Ref. IX, 370. 474. — [2]) A. a. O. 377. — [3]) A. a. OO. vgl. IX, 396. 406. 412. 497 ff. 618.

wir gewißlich durch ihn allein, propter eum et per eum, haben Vergebung der Sünden, Zurechnung der Gerechtigkeit, heiligen Geist und Erbschaft des ewigen Lebens. Dieses Fundament ist gewiß" [1]. So Melanchthon, und in derselben Weise, ja fast mit denselben Worten, hat hernach seine Schule diese Verhältnisse entwickelt und in öffentlichen Schriften dargelegt [2]. Sie ist darin, dem von ihr

---

[1]) A. a. O. vgl. VIII, 412. — [2]) Insbes. in dem: Endlicher Bericht und Erklärung der Theologen beider Universitäten Leipzig und Wittenberg 1571 S. 66 ff. Wie wir aber lehren, daß allein durch den Glauben die Wohlthaten Christi empfangen werden, also müssen und sollen wir auch für und für dieses lehren, daß die Empfahung der Gnaden Gottes und des Verdienstes Christi durch den Glauben nicht anders geschehe, denn in wahrer Bekehrung zu Gott und herzlicher Erkenntniß der Sünde. Denn wiewohl ein anderes ist die Bekehrung zu Gott, ein anderes die gnädige Annehmung und Versöhnung bei Gott oder die Zurechnung der Gerechtigkeit und des Gehorsams Christi, so ist doch unleugbar, daß in allen, welche gerecht für Gott werden, muß zugleich die Bekehrung zu Gott sein; denn Gott hat in seinem Eide beides gefasset, daß diese Bekehrung nöthig sei und daß man Vergebung glauben soll. So wahr, als ich lebe (spricht er), ich will nicht, daß der Sünder sterbe, sondern daß er bekehret werde und lebe.

Ferner lehren wir auch, daß dieß die göttliche unwandelbare Wahrheit sei, daß in dem Herzen, welches Vergebung der Sünden durch den Glauben empfähet, zugleich der heilige Geist wirke beständigen Trost und Leben, und erwecke alle Tugenden, mehre den Glauben, Zuversicht und Hoffnung, zünde an die Liebe, treibe zu rechter Anrufung und zu guten Werken und daß es ganz unmöglich sei, daß der Glaube sein könne in einem Herzen, das in Sünden wider Gewissen beharret und nicht einen guten Fürsatz hat, Gott zu gehorsamen und nach seinem Willen zu leben.

Und dieweil hieher gehöret und nicht kann noch soll ausgelassen werden die Lehre von guten Werken, lehren wir, daß nöthig sei der neue Gehorsam und ein gut Gewissen, nach der Apostel Schriften genugsam ausgedrückt. Denn dieses ist Gottes unwandelbarer ewiger Wille, daß ihm alle vernünftige Kreaturen sollen gehorsam sein. Und dazu hat er seinen Sohn Jesum Christum gesandt, auf daß er uns wiederum in diesen Gehorsam bringe.

Wiewohl nun etliche diese Worte „nöthig, schuldiger Gehorsam", nicht leiden wollen, und sprechen, es seien Gesetzwörter, welche sie heißen Zwang und Furcht, als wenn einer abgeschreckt wird, nicht zu stehlen, dieweil er den Galgen fürchtet, so ist doch dieser Verstand in diesen Worten fremde und ungereimt; denn nöthig und schuldig heißt die göttliche, ewige, unwandelbare Weisheit, Gerechtigkeit und Ordnung, daß die vernünftige Kreatur Gott gehorsam sei, wie sie auch dazu erschaffen ist. Und brauchen dieß Wort: Schuldig sein, Christus und S. Paulus.

bestrittenen Irrthum gegenüber, offenbar im Recht; auch darin, daß sie unter den guten Werken nicht blos einzelne äußerliche Akte, sondern die ganze innere und äußere Lebensbethätigung des Glaubens verstanden wissen will.

Nur darf man hiebei nicht übersehen, daß auch die streng lutherische Richtung oder, wie man zu sagen beliebt, die Flacianer, jene Irrthümer bekämpft, sogar zuerst bekämpft hat [1]). Denn noch im Jahre 1556 traten Flacius, Gallus, insbesondere J. Mörlin, später Chemnitz und viele andere gegen die Erfurter auf, und hoben in ihrer Polemik neben den ethischen auch die dogmatischen Konsequenzen hervor, zu denen jene Lehrweise führe [2]), so jedoch, daß sie auch das Wahre daran nicht verkannten: Postremo etiam dicendum est de illa propositione: bona opera esse perniciosa ad salutem. Quando enim nude et truncatim ita ponitur, sicut simpliciter non est falsa, sed secundum quid, ita simpliciter non est vera, sed secundum aliquid. Non est autem in ecclesia ludendum hujusmodi ambiguis paradoxis, quae longa circuitione, operosa et sollicita interpretatione vix possunt ita declarari, ut aures piae non offendantur. Die Nothwendigkeit des neuen Gehorsams, als der Frucht des Glaubens, haben sie nicht minder als die Wittenberger anerkannt und aus der Natur des Glaubens entwickelt [3]); nur legen sie das größere Gewicht darauf, daß diese Nothwendigkeit keine äußere, sondern der innere und freie Drang des durch den Glauben wiedergebornen Herzens sei und lehnen noch stärker als

---

Luc. 17: Wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren. Röm. 8: Wir sind schuldig nach dem Fleisch zu leben.

Auch so jemand, der in Gottes Gnaden gewesen ist, wider sein Gewissen handelt, der betrübt den heiligen Geist, verlieret Gnade und Gerechtigkeit, leidet Schiffbruch am Glauben und fället wiederumb in Gottes Zorn und in ewige Straf, wo die Bekehrung nicht wieder folget.

[1]) Es ist deshalb durchaus irrig, wenn man diese Kontroverse als einen Kampf zwischen der Melanchthonischen Schule und der des Flacius bezeichnet. Vielmehr stritten hier beide wider dieselben Irrthümer, eine jede in ihrer Weise. Und in der Concordienformel ist die Wittenbergische so gut zu ihrem Recht gekommen, als die andere (s. unten). — [2]) Die Summa ihrer Argumentation findet sich in der Sententia Wigandi et Illyrici de scripto Synodi Isenacensis 1556. — [3]) Vgl. bei Schlüsselb. VII, 552 ff. 603. 615. 617 ff.

jene jede Mitwirkung der Werke zur Rechtfertigung und Seligkeit ab.

Dieß war der Stand der Dinge etwa um das Jahr 1570 [1]). Man sieht, es hat sich unerachtet der noch bestehenden Differenzen ein Consensus in der Hauptsache herausgestellt. Man ist gegenseitig im Grundprinzip einig, man hat die Extreme, die auf beiden Seiten hervorgetreten sind, aufgegeben, man erkennt auf der einen Seite die Nothwendigkeit der guten Werke an, während man auf der andern die **necessitas ad salutem** fallen läßt.

Die Concordienformel Art. IV constatirt daher zunächst die Punkte, über welche gegenseitiger Consensus bestand: 1) daß es Gottes Wille und Ordnung sei, daß die Gläubigen in guten Werken wandeln: 2) daß solche Werke nur von denen geschehen, deren Person durch den Glauben mit Gott versöhnt und durch den heiligen Geist erneuert sei; 3) daß die Werke Gotte gefallen, sofern und weil die Person ihm angenehm ist; 4) daß der rechten guten und gottgefälligen Werke Mutter und Ursprung der Glaube sei". **Sol. Decl.** 625. 626.

Sodann verwirft sie als gleich irrig sowohl den Satz (Major's) von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, als den Amsdorf'schen von ihrer Schädlichkeit; jenen, weil und sofern er, in den Artikel von der Rechtfertigung gezogen, die Grundwahrheit **de sola fide justificante** zerstöre [2]); diesen weil er, so wie er lautet, falsch und ärgerlich sei und dadurch Zucht und Ehrbarkeit geschwächt werde. Tiefer eingehend verwirft sie sowohl den epikurischen Wahn, als könne Glaube und empfangene Gerechtigkeit mit vorsätzlichen Sünden zusammen bestehen oder durch böse Werke nicht wieder verloren gehen (627, 15. 630), als auch die Meinung, daß der Glaube zwar im Anfang die Gerechtigkeit und Seligkeit ergreife, hernach aber sein Amt an die Werke übergebe, daß dieselbigen hinfürder den Glauben, die empfangene Gerechtigkeit und Seligkeit

---

1) Auf das Altenburger Kollegium vom J. 68 und 69 gehen wir hier nicht ein, weil es die Sache um keinen Schritt weiter gebracht hat.

2) Mit der Bemerkung S. 627, daß der Ausdruck: „gute Werke seien nothwendig zur Seligkeit", früher auch von rechtgläubigen Lehrern unbefangen gebraucht worden sei, jetzt aber, weil durch den Gleichlaut mit der papistischen Lehre mißverständlich, vermieden werden solle.

erhalten müßten (Menius Sol. D. 631, 34). Es sind also in articulo justificationis et salvationis (d. h. da wo es sich um den Akt, um das Wesen handelt [1]), die guten Werke völlig auszuschließen. Es muß das paulinische χωρις ἐργων, das δωρεαν schlechthin gehalten werden. (S. D. 628. 629) [1]).

Dagegen stellt sie folgende positive Sätze auf: 1) daß der Glaube das eigentliche und einige Mittel ist, wodurch die Gerechtigkeit und Seligkeit nicht allein empfangen, sondern auch vor Gott erhalten werde: fides initium, medium et finis salutis; 2) daß gute Werke nothwendig dem Glauben und der Rechtfertigung folgen, item, daß gute Werke nothwendige Früchte des Glaubens sind, welcher ohne sie ein todter Glaube oder bloser Wahn sei (S. D. 627, 14); 3) daß der Glaube, der allein den Segen ergreift, ohne die Werke, doch nimmer und zu keiner Zeit allein sola sei [2]). Alles aber mit Berufung auf Luther (S. 626).

Indem sie dann diese Nothwendigkeit näher erklärt, sucht sie die beiden Momente necessitas und libertas — und dieß war der Hauptpunkt, um den sich zuletzt der Streit bewegte — zu vereinigen. Die Nothwendigkeit der guten Werke, sagt sie, beruht zunächst auf dem ewigen göttlichen Willen (ordo divinus, mandatum div.), welcher alle Menschen und insonderheit die Gläubigen verpflichtet, in guten Werken zu wandeln, und insofern steht es allerdings nicht in dem Belieben des Wiedergeborenen, ob er bene aut male handeln wolle, quando ipsi visum fuerit, andrerseits sei aber diese necessitas kein gesetzlicher Zwang, dieser Gehorsam kein aufgenöthigter, denn solch auswendige Werke wolle Gott nicht, sondern sie sollen willig, libero spiritu, geschehen von denen, welche der Sohn Gottes frei gemacht habe. Der Gegensatz von coactio und Willkür leide also auf dieses Verhältniß keine Anwendung, sondern es handle sich um eine Nothwendigkeit, welche zugleich Freiheit sei; und das ist die-

---

[1]) Vgl. Frank, Theologie der Concordienformel 2, 190.

[2]) Vgl. 620, wo die Nothwendigkeit der praesentia bonorum operum in artic. justif. in dem Sinne abgewiesen wird, als ob sie eine causa sine qua non, oder causa efficiens wären. Das Wesen der Rechtfertigung kann unmöglich in sich aufnehmen, was erst zum Dasein kommt, wenn jenes gegeben, in sich vollendet ist.

jenige, die das Evangelium gewährt. **Epit. IV. Sol. Declar. IV de bonis operibus.** (Vgl. den Artikel über den Antinomismus). — Schließlich wird die Warnung, daß durch Sünden Glaube und Gnadenstand verloren werden kann, zu ernster Erwägung wiederholt [1]).

Offenbar hat die Concordienformel mit diesen Bestimmungen die rechte Mitte zwischen den auseinandergehenden Richtungen getroffen. Sie sind die Consequenz der Augustana und ihrer Apologie. Was sie Neues enthalten, ist nur die Näherbestimmung über die Nothwendigkeit der guten Werke, und auch diese ist nichts Anderes als die richtige Combination der beiden Sätze, von der **necessitas** und **libertas** derselben; also ein wirklicher, gesunder Fortschritt.

II. Der synergistische Streit.

Auch er hatte seine nächste Veranlassung am Interim, seinen nächsten Grund aber in den Veränderungen, welche in den Ansichten Melanchthon's über den freien Willen und dessen Verhalten zu den Gnadenwirkungen des heil. Geistes seit 1535 vorgegangen waren. Bekanntlich hatten Luther und Melanchthon anfangs nicht bloß die totale Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten gelehrt, sondern die kreatürliche Freiheit überhaupt negirt, was dann nothwendig zur absoluten Prädestination führte. Luther sagt in seiner gewaltigen Schrift **de servo arbitrio** gegen Erasmus „Es gibt keine Contingenz menschlicher Handlungen, **omnia necessario fiunt et immutabiliter, si Dei voluntatem spectas**, obgleich der Anschein dawider ist [1]). Diesem Satz lag ein speculativer Determinismus zu Grunde, der weit über Augustin hinausgeht: „Gottes Wille ist schlechthin wirksam: nichts kann ihn hindern oder ihm widerstehen, denn er ist die göttliche Gewalt und Macht selbst." Daß diesem Willen der Erfolg möglicher Weise nicht entspreche oder von außer Gott liegenden Bedingnissen abhängig sei, erscheint ihm als ein undenkbarer Gedanke. Als absolutem Machtwillen eignet ihm schlecht-

---

1) Vgl. darüber Frank, die Theologie der Concordienformel 2, 203 ff.

2) Ueber ähnliche noch frühere Aussagen Luther's s. Luthardt: Lehre vom freien Willen S. 91—122. Luther's Schrift von 1525 in den **opera latina varii argumenti VII, 113 sqq.** und Walch Bd. 18.

hinige Nothwendigkeit, Unveränderlichkeit und eine solche Ausschließlichkeit, daß er keinen Raum läßt für einen andern Willen, der diesen Namen wirklich verdiente. **Deus omnia in omnibus operatur.** Eben darum ist er der absolut und allein freie. Als der absolut freie hat er zur Norm seines Wollens und Thuns nur seinen Willen, nicht ein sittliches Gesetz über oder in ihm, sein Wille ist vielmehr die Norm für Alles. „Was er will ist nicht darum recht, daß er's hat sollen oder müssen erst wollen, sondern quia ipse vult ideo debet rectum esse quod fit." Er wirkt auch das Böse in der Welt, d. h. nicht das Böse selbst, aber in dem Gebiet des Bösen wirkt er so gut wie in dem des Guten und bestimmt die Erscheinungen und Aeußerungen des bösen Willens. Daher keine Zulassung. Alles ist sein Werk. Auch der Fall des Erstgeborenen [1]). — Dieser Machtwille Gottes ist nun mit seinem Wissen identisch; Daher lehrt Luther dort consequent eine unbedingte Prädestination, und zwar eine zweifache, zur Seligkeit und zur Verdammniß. „Gott, schreibt er, hat durch gewisse Erwählung diejenigen geschieden, so dann selig werden; der allmächtige Wille göttlicher Majestät ist es, welcher etliche nach Vorsatz fahren läßt, verstockt, verdammt, über etliche sich erbarmt [2])"; ja er läßt sich hier so weit fortreißen, daß er hinzufügt: „Wie Gott seine Gnade dem Unwürdigen schenkt, so verdammt er, die es nicht verdient haben." Von selbst ergiebt sich aus dem Bisherigen die Lehre Luthers vom menschlichen Willen: hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. Was wir so nennen, ist im Grunde nichts anderes, als die Bestimmbarkeit für die Einwirkung Gottes, nur eine andere Form göttlichen Wirkens als die in Naturobjecten, — agi non est agere sed rapi, quemadmodum serra aut securis agitur., — das menschliche Verhalten dagegen nur ein auf sich wirken Lassen, ein passive se habere in geistlichen und irdischen Dingen.

---

[1]) „Gott macht die Bösen nicht böse, aber er treibt und verwendet sie zum Bösen". Die Entstehung des Bösen selbst, die Sünde in der Welt erklärt L. nicht näher. — [2]) Ueber seine Unterscheidung zwischen einem verborgenen und offenbaren Willen Gottes s. Harnack, Luther's Theologie S. 111 ff. und Luthardt a. a. O. S. 131.

Der Hauptpunkt auf welchen Luthern hier Alles ankam, das fügen wir zur Erklärung hinzu, war die freie Gnade Gottes und das völlige Unvermögen des menschlichen Willens in den Sachen, so zur Seligkeit dienen, etwas zu wirken oder zu thun: Letzteres das nothwendige Correlat des Ersteren. So bezeichnet er selbst die Tendenz dieser Streitschrift. In ihrer Durchführung mischt er neben den dem Heilsgebiet entnommenen Argumenten eine speculative Theorie über das allgemeine Verhältniß Gottes zur Welt ein, die auf einem andern Boden gewachsen ist. Sie war ihm ein willkommenes Mittel zur Abwehr und zum Angriff gegen Erasmus. Daß sich dieser metaphysische Determinismus mit der evangelischen Heilslehre nicht vermittle, war ihm damals nicht zum Bewußtsein gekommen; jedenfalls aber ließ sich der Hauptpunkt, an dem ihm Alles lag, das servum arbitrium, auch ohne ihn festhalten. Er konnte jenen Determinismus also später zurückstellen, und hat ihn auch wirklich — man kann nicht sagen völlig aufgegeben — doch aber durchbrochen durch die Erkenntniß der Universalität des göttlichen Heilswillens und der Bedeutung und Wirkungsweise der Gnadenmittel. Schon bald nach dem Kampfe mit Erasmus sehen wir Luther diesen Weg antreten. Er warnt davor, über die „Majestät des verborgenen Gotteswillens, über die Vorsehung zu speculiren" — man solle sich an den in Christo geoffenbarten halten [1]) — er tröstet Bekümmerte damit, „daß es Gottes ernstlicher, von Ewigkeit beschlossener Wille sei, Alle selig zu machen" [2]); er verweist die Angefochtenen immer wieder auf das Wort Gottes, an welches der Geist seine Wirkung unabtrennlich knüpfe. Dieses Wort sei deshalb zwar nie ohne Wirkung, es mache selig oder verdamme, gleichwie es dieselbe Sonne ist, die befruchtet und verdorrt, es allein schafft den Glauben, aber daß es von Vielen mißachtet, verworfen wird, ist nicht die Schuld des Wortes, welches heilig ist und das Leben anbeut, sondern die Schuld ist ihre, darum, daß sie die Seligkeit, so ihnen geboten wird, verwerfen," (Walch V, 219). „Gott will uns herzlich gerne helfen und erhalten, ruft er

---

[1]) Sequor hanc regulam ut, quantum potest, tales quaestiones vitem, quae nos protrahunt ad solium divinae majestatis, Op. lat. II, 170 (Comment. in Genesis). — [2]) Walch X, 2037, Trostschrift v. J. 1528.

aus, aber du hinderst meinen geneigten Willen durch deine Sünde (tu hoc serio conantem facere impedis) .. Was sollte ich anders thun, denn daß ich dich verderben laße? Aber solch Verderben ist aus dir (est autem perditio haec ex te)! Darum ist es Niemandes Schuld sonst, nicht Gottes und Christi, nicht des Wortes, des Lichts, des Samens, wenn wir verloren gehen, sondern unsre Schuld ist es allein. Es ist allein ihres eigenen Unglaubens Schuld, warum jene verworfen werden; denn dagegen Gottes Gnade und Barmherzigkeit angeboten wird zum ewigen Leben [1]). Dazwischen klingen noch immer Aeußerungen, die an jenen Determinismus Luthers erinnern durch, aber daß er ihn zurückgestellt und die Selbstverantwortlichkeit des Menschen gewahrt hat, ist eine unbestreitbare Thatsache [2]).

Gleichbedeutende, zum Theil noch stärkere Aussprüche finden sich bei Melanchthon in den Loci v. J. 1521 und in den Annotat. zum Römerbrief 1522. Nicht einmal in äußerlichen Dingen, geschweige in innerlichen und geistlichen finde irgend eine Freiheit statt; juxta praedestinationem omnia eveniunt in omnibus creaturis; tollit itaque omnem libertatem voluntatis nostrae divina praedestinatio. Selbst der Begriff der Zulassung dünkt ihm ein frigidum glossema, „vielmehr wirkt Gott Alles als propria opera, Davids Ehebruch, Judas Verrath so gut wie Pauli Berufung, nicht zulassungsweise sondern machtwirkend" (non permissive sed potenter) [3]). Von dem natürlichen Menschen lehrt er, er sei des göttlichen Geistes völlig baar: ergo in nobis nihil est nisi mors et peccatum, ergo natura nihil potest nisi peccare. „Daher bedarf er zur Erneuerung der Abolition des alten Adam und der Schöpfung eines neuen Willens, die allein der heilige Geist vollbringen kann." „Die Ungläubigen glauben nur deshalb nicht,

---

1) Anmerkg. zum Ekklesiastes 5, 22 und Micha 2, 12, Walch VI, 793 ff. Weitere reichliche Belege bei Harnack a. a. O. S. 196—207; 219—224. Meine Christologie III, 1, 412. — 2) Vgl. zum Ganzen Luthardt 135 ff., wo auch die Literatur.

3) Loci, Corp. Ref. XXI, 96. Vgl. ebd. Lucubratiuncula p. 14: voluntas comparata cum praedestinatione non est libera, neque in bonis neque in malis, neque in externis operibus neque internis affectibus.

weil sie von Gott nicht dazu verordnet sind" [1]). Die Tendenz dieser Aussagen ist dieselbe wie bei Luther, nur daß sie nicht, wie bei ihm, speculativ vermittelt sind: Das Unvermögen zum Guten und die Verherrlichung der Gnade.

Aber auch Melanchthon löste den Kern seiner Lehre bald von jenen deterministischen und prädestinatianischen Irrthümern los. Theils der Streit Luthers mit Erasmus, theils die ethisch-unerträglichen Konsequenzen der Prädestinationslehre, die Universalität der göttlichen Gnadenverheißung und fortgesetztes Schriftstudium bestimmten ihn, den früheren Standpunkt zu verlassen. Schon in dem Comment. zu dem Kolosserbr. v. J. 1527 spricht er sich darüber unumwunden aus. Es sei ihm zur Gewißheit geworden, daß Gott nichts Böses wollen oder wirken könne; er gesteht dem Menschen auf dem Gebiet des äußeren Lebens eine gewisse Freiheit zu; nur im Geistlichen vermöge er nichts, da müsse Gott Alles thun. Der Mensch kann zwar das Wort hören und ihm nicht widerstreben, aber die wirkliche Bekehrung hat an der Wirkung des heiligen Geistes durchs Wort ihre causa efficiens. Auf diesem Standpunkt ist die Augustana geschrieben.

Sie hat die Frage, um die es sich gegenwärtig handelt, noch nicht speziell in Angriff genommen, aber in ihrer Lehre von der Erbsünde, vom Urstande, von der Gnade und dem freien Willen liegen die Prämissen zur Lösung derselben [2]).

Indessen blieb Melanchthon auch hier nicht stehen, sondern trat in der zweiten Bearbeitung der loci vom J. 1535 mit einer weiteren sehr bedeutenden Modification hervor. Ohne das sündige Verderben verkleinern oder die Nothwendigkeit der Gnadenwirkungen leugnen zu wollen, schrieb er jetzt dem menschlichen Willen einen, wenn auch geringen, doch aktiven Antheil an dem Zustande-

---

1) Adnot. ad Rom. c. 10, 16.

2) Schön und wahr Luthardt a. a. O. S. 166: Wir müssen es als eine gnädige Fügung Gottes bezeichnen, daß der kirchengeschichtliche Anlaß zur Ablegung eines grundleglichen Bekenntnisses erst gegeben war, als die Lehrentwicklung vom früheren Determinismus zum reineren Augustinismus bereits fortgeschritten war, und daß in das Bekenntniß nur solche Sätze aufgenommen wurden, in welchen das wesentliche religiös-praktische Interesse zu entsprechendem Ausdruck kam, ohne mit Sätzen anderweitiger Theorien vermischt zu werden.

kommen der Bekehrung zu. Er setzt nämlich hier drei Ursachen der **conversio**: das göttliche Wort, den h. Geist und den menschlichen Willen, **voluntas humana, non sane otiosa, sed repugnans infirmitatis suae.** Daraus folgt, daß man die Menschen nicht abschrecken darf **a studio obediendi aut credendi**; es folgt, daß in dem menschlichen Willen ein Grund liegen muß (**aliquam causam**), warum der Eine verworfen, der Andere angenommen wird, und diese **causa** ist eben die **voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei, — cum mens audiens et se sustentans non repugnat nec indulget diffidentiae sed adspirante spiritu s. conatur assentire. Deus antevertit nos, vocat movet adjuvat, sed nos viderimus, ne repugnemus** [1]). Denen daher, die ihre Trägheit mit dem Vorwand, daß der freie Wille nichts wirke, entschuldigen, die da sagen: **non possum**, muß man zurufen: **immo aliquo modo potes, et quum te voce evangelii sustentas, adjuvari te a Deo petito.** Noch bestimmter in den Ausgaben vom J. 1543 und 45: **voluntas humana, assentiens nec repugnans verbo Dei**; am deutlichsten in der Ausg. v. 1548: **liberum arbitrium est in homine facultas applicandi se ad gratiam.** Der Mensch vermag sich zwar nicht selbst zu heilen und zu bekehren — das muß der heil. Geist thun; aber er hat doch noch die Fähigkeit, sich einigermassen gegen seine Wirkungen geneigt zu verhalten und im Akt der Bekehrung beizustimmen, **quamvis languide.** Sie geschieht **praecedente gratia, comitante voluntate.**

Wir sehen, Melanchthon hat hiemit die richtige Bahn verlassen; er hat den Fuß auf eine schiefe Ebene gesetzt, deren Endpunkt, consequent verfolgt, der baare Semipelagianismus sein mußte. Jedenfalls gefährdet der ausgesprochene Satz den Grundstein der reformatorischen und lutherischen Lehre von dem „Heil allein aus Gnaden“, auf sehr bedenkliche Weise. Nicht daß Melanchthon dahin gewollt: er will nur den Gedanken abwehren, daß die Bekehrung sich magisch oder gewaltsam vollziehe, und will betonen, daß sie vielmehr sich ethisch vermittle durch das wirkende Wort einer-

---

1) Dazu Frank, die Theologie der Concordienformel 1, 133: Die Entscheidung trifft demnach auf das nos viderimus und die voluntas des Menschen, wenn schon Gott antevertirt, unterstützt, ist es, der die Mahnung gilt.

seits und durch den eingehenden (aneignenden) Willen von Seite des Menschen, er wehrt selbst den Vorwurf des Synergismus ab; aber er übersieht die scharfe Grenzlinie zwischen dem Alten und dem Neuen, er legt in jenes etwas mit hinein von dem, was erst Produkt der wirkenden Gnade ist [1]).

Diese Ansicht theilte die ganze Schule Melanchthon's seit dem Interim. Auch hierin war sie angedeutet und in den allgemeinen Differenzen darüber bekämpft worden. Aber zu speciellen Verhandlungen darüber kam es erst seit 1555 von Jena aus. Der Leipziger Professor Pfeffinger hatte nämlich in seinen Propositionen **de libero arbitrio**, im Anschluß an die Melanchthonische Theorie gesagt, „daß der Mensch in der Bekehrung sich nicht plos passive, wie eine Statue verhalte, daß er von des heiligen Geistes Werk nicht allerdings ausgeschlossen sei, sondern auch dabei sein und das Seinige thun müsse„ [2]), also eine aktive Synergie des menschlichen Willens gelehrt. Dagegen fuhr sogleich Amsdorf nach seiner Weise auf und beschuldigte Pfeffingern geradezu des Pelagianismus, was dieser mit Indignation zurückwies. Dann trat Matth. Flacius auf und klagte nicht blos ihn, sondern die ganze wittenbergische Schule des Irrthums an. Diese blieb hinwiederum nichts schuldig, und so entspann sich ein heftiger Kampf, der auch in der ärgerlichsten Weise zwischen beiden Universitäten geführt wurde, als plötzlich die Sache eine andere Wendung nahm.

Viktorin Strigel, Professor in Jena, erklärte sich nämlich 1559 selbst im synergistischen Sinn. An seiner Weigerung das Konfutationsbuch zu unterschreiben [3]) kam sein Dissensus an den Tag, und so wurde der Streit in das eigene Lager der Orthodoxen versetzt.

---

[1]) Er scheint überhaupt den Menschen immer so, wie er innerhalb der christlichen Kirche steht, zu denken. Vgl. zum Ganzen Galle: Charakteristik Melanchthon's 1840 S. 266 ff. — [2]) Spiritus s. movens per verbum Dei et voluntas non repugnans, sed utcunque jam moventi spiritui s. obtemperans et simul petens auxilium.

[3]) In diesem war der Synergismus entschieden verworfen: Fugiamus ac detestemur dogma eorum, qui argute philosophantur, mentem et voluntatem hominis in conversione seu renovatione esse *σύνεργον* seu causam concurrentem, cum et Deo debitum honorem eripiat et suos defensores, ut Augustinus inquit, — — temeraria confidentia labefactet.

Die sächsischen Herzoge suchten die Sache zunächst mit Gewalt zu unterdrücken; Strigel wurde gefangen gesetzt, sodann wieder losgelassen und das berühmte Kolloquium zu Weimar zwischen ihm und Flacius veranstaltet, J. 1560 vom 2. bis 8. August. Auch diese Disputation, auf deren äußere Geschichte und Folgen wir hier nicht näher eingehen [1], führte zu keinem Vergleich, aber sie läßt das Moment des Streites deutlich erkennen [2]. — Um dieses richtig zu würdigen, haben wir zunächst das Interesse, von dem beide Theologen ausgingen, in's Auge zu fassen, und dieß war auf beiden Seiten ein verschiedenes. Dem Flacius kam es darauf an, die totale Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten einerseits und die Macht der göttlichen Gnade andrerseits zu behaupten; daß sie im Werke der Bekehrung Alles wirke und daß ihr deshalb allein die Ehre gebühre, mit Ausschluß jedes menschlichen Verdienstes, das ist der Punkt von dem er ausgeht und auf den er immer wieder zurückkommt. Vikt. Strigeln dagegen ist es um Abweisung einer zwangsweisen Bekehrung und um die Wahrung der menschlichen Selbstbestimmung dabei zu thun. Beide vertreten also ein wesentliches Moment der evangelischen Wahrheit, beide sind im Recht, wenn sie ihren Standpunkt mit aller Energie vertheidigen; denn es sind die zwei gleichberechtigten Seiten einer Sache, in deren Vertheidigung sie sich theilen. Es fragt sich nun, ob und wie weit es jedem gelingt, das von ihm vertretene Moment der Wahrheit mit dem entgegenstehenden zu vermitteln? — Wir sehen, es ist das schwierigste Problem der Heilslehre, um das es sich hier handelt; dürfen wir uns wundern, wenn es auch in diesen Kontroversen zu keiner völligen Lösung desselben kommen sollte, da es seinem innersten Wesen nach auf einem Mysterium beruht? Wir werden uns zufrieden geben, wenn sich nur einige feste Hauptpunkte herausstellen. Ganz mißverstehen aber würden wir diese Kontroverse, wollten wir sie, wie man gewöhnlich thut, als den Ausdruck des

[1] Ausführlich bei Salig III, 587 und bei Plank IV, 605 ff. — [2] Acta Disputationis de peccato originali et libero arbitrio etc. 1562 (1563). Aus diesen Akten, nicht aus der späteren Declaratio (bei Schlüsselburg V, 88 ff. und bei Otto: de Victor. Strigelio liberioris mentis in ecclesia luth. vindice Jen. 1843, S. 59), ist der genuine Lehrbegriff Strigel's zu schöpfen; denn in letzterer spricht er sich weniger offen aus.

Gegensatzes zwischen der streng kirchlichen und der entgegenstehenden Richtung betrachten. Denn Flacius kann hier nur nach Einer Seite als Vertreter der ersteren angesehen werden, während er nach der andern, in der Lehre von der Erbsünde, im Widerspruch mit ihr stand und ihre Reaktion auch bald genug erfahren mußte.

Wir stellen deshalb die Lehre der beiden Streiter gesondert dar.

a) Viktorin Strigel folgte im Allgemeinen der Melanchthonischen Anschauung. Er ist kein Pelagianer, nicht einmal Semipelagianer im gewöhnlichen Sinne. Er schloß sich an die kirchliche Lehre von der Erbsünde an; er gab zu, daß der natürliche Mensch nicht aus eigener Vernunft und Kraft und nicht ohne des heiligen Geistes Hilfe sich zu Gott bekehren könne: affirmo, hominem naturalibus viribus sine filio Dei, — — dante spiritum sanctum, ne quidem inchoare posse veram et salutarem conversionem ad Deum (th. 3); aber er will die Bekehrung auch nicht ohne den menschlichen Willen, weder zwangsweise noch magisch, zu Stande kommen lassen (operatio spiritus sancti non excludit voluntatem). Gott behandelt den Menschen, indem er durch seinen Geist auf ihn wirkt, nicht wie ein selbstloses Naturobject, sondern als Persönlichkeit; er nimmt seinen Willen, zu dessen Wesen die Selbstbestimmung gehört, mit in Rechnung, er wirkt so auf ihn, wie es der eigenthümlichen Natur dieses Willens entspricht, nicht so, daß er ihn aufhebt oder umgeht[1]). Deshalb dringt Strigel fortwährend darauf, man müsse unterscheiden zwischen der Art, wie die bewußt und willenlose Kreatur, die bloße Naturkraft wirkt (agens naturale), und zwischen dem dem Menschen als freiem Wesen (agens liberum) nothwendig zukommenden modus agendi. Wie tief ihm auch die Corruption in's Herz gedrungen sei und den Verstand verfinstert, den Willen geknechtet habe, dieser modus agendi, diese aptitudo naturalis sei ihm doch geblieben, weil sie ein integrirender Bestandtheil menschlichen Wesens, weil sie die substantia hominis ist. Summa assertionis meae haec est: peccato originali non omnino

---

[1]) Ipsum velle (seu bonum seu malum) quod ad substantiam attinet, semper est voluntatis, quia voluntas sic est condita, ut possit velle aut non; et hoc habet ex creatione, ut possit velle aut non sine coactione, etiamsi erret quod ad ordinem objectorum, sine coactione p. 101.

tolli et aboleri, sed depravari tantum liberum arbitrium p. 49 [1]). Und wie es demnach die Natur des Willens mit sich bringt, anders zu wirken, als die materielle Natur, anders z. B. als das Licht der Sonne, als die Triebkraft der Erde, so wirkt auch Gott anders auf ihn, als auf diese Objecte, nicht wie auf einen Stein oder Klotz, nicht per coactionem (was gar nicht möglich) [2]), sondern als auf ein agens liberum, — so daß der Mensch auch dabei ist („homine intelligente et volente") [3]).

Offenbar ist Strigel bis hieher im Recht; um so mehr, als sein Gegner von einem Begriff der Erbsünde ausgeht, der, an's Manichäische grenzend, die Erlösungsfähigkeit des gefallenen Menschen zu vernichten droht (s. unten) und ihm nichts übrig läßt, als den aktiven Widerstand gegen die Gnade [4]).

Allein dabei bleibt Strigel nicht stehen. Er legt in jene aptitudo naturalis ein Vermögen zum Guten hinein. Obwohl er näm=

---

1) Pg. 22. Peccatum originis significat ἀταξίαν i. e. depravationem omnium virium hominis, sed nequaquam significat πανολεθρίαν i. e. totalem interitum vel substantiae hominis vel proprietatum quae discernunt hominem a bestiis et ab omnibus creaturis. Necesse est enim retineri discrimen inter liberum agens et naturaliter agens, quo sublato tollitur discrimen inter Deum et plurimas creaturas, quae agunt naturaliter. Vgl. p. 117; Modus agendi est voluntas. Ebd. prop. IV. Etsi verissima etc. — 2) Pg. 82. Voluntas non potest cogi. Ubi est necessitas, ibi non est libertas, ubi non est libertas, ibi non est voluntas. Si posset cogi voluntas, non esset voluntas, sed potius noluntas. Vgl. insb. p. 25. 73. 176. — 3) Etsi Deus est efficax in voluntate efficaci ratione, qua flectitur voluntas ad obedientiam Christi, tamen hic assensus non est coactus, expressus aut extortus, sed est liber assensus. Gott drückt den Glauben der Seele nicht ein, wie man dem Wachs ein Siegel aufprägt, p. 232. Non ita efficax Deus in nobis est, ut invitum hominem subjugat .. nec ut ignorantem trahat, sed ut intelligentem signantemque praecedat.

4) In der Behauptung dieses modus agendi liegt allerdings der Gegensatz Strigel's gegen Flacius, keineswegs aber gegen die kirchliche Lehre; denn diese negirt nur den modus agendi aliquid, quod sit salutare, und die alten Dogmatiker sagen ganz unbedenklich: Libertas adsignatur arbitrio, habito respectu ad modum agendi, qui talis est, ut voluntas, quatenus talis, libere agat h. e. non cogatur externo motu, nec ex naturali instinctu solum agat, sed sponte sua seu interno motus principio aliquid vel amplectatur vel rejiciat. Hoc sensu liberum et voluntarium sunt synonyma. Joh. Gerhard.

lich häufig zwischen velle und bonum velle unterscheidet und letzteres dem blos natürlichen Menschen abspricht (p. 24. 101), so denkt er diesen doch nicht sowohl erstorben für's Geistliche (ad spiritualia), als vielmehr erkrankt; die natürliche Kraft zum Guten nicht völlig verloren, sondern nur durch die Sünde gebunden, gelähmt und gehemmt, so daß sie allerdings aus und durch sich selbst nichts vermag sine spiritu s.; aber indem (nicht nachdem) sie vom heil. Geist mittelst des Wortes befreit, geweckt, angeregt wird, so wird sie selbst auch wirksam und wirkt mit zur Bekehrung, obgleich languide (in conversione cooperatur, utcunque assentitur). Dieß ist die Synergie des menschlichen Willens. Es verhält sich damit sagt Strigel — und aus diesem Gleichniß ersehen wir seine Meinung noch deutlicher — wie mit dem Magnet, der, falls er mit dem Saft des Knoblauchs bestrichen wird, aufhört das Eisen anzuziehen, aber von diesem Hinderniß befreit, sogleich seine Anziehungskraft wieder äußert: ita — remoto hoc impedimento i. e. peccato originali et sanato per filium Dei, redit natura ad suam proprietatem, p. 23 [1]). Demnach vermag allerdings die voluntas humana ohne die Wirkung des heil. Geistes nicht, den Anfang mit der Bekehrung zu machen (initia conversionis non tribuo nostris viribus; gratia Dei nos praevenit); aber der Mensch verhält sich auch dem h. Geiste gegenüber weder widerstrebend [2]), noch bloß passiv („mehr passiv als aktiv" p. 232), sondern voluntas mota et adjuta a spiritu sancto adsentitur verbo [3]).

Indessen war hiemit noch keineswegs der eigentliche Hauptpunkt

---

[1]) Vgl. die Stellen aus andern Schriften Strigel's bei Schlüsselb. V, 454 z. B. Quod voluntas non sit ignava, sed velit aliquo modo obedientiam. — Voluntas et cor, non omnino repugnans, sed expetens consolationem divinam, quum quidem a spiritu s. adjuvatur. — [2]) Dieß ist eine stets wiederkehrende Behauptung Strigel's (p. 232, p. 40), woraus man zugleich sieht, daß er das Wesen des alten Menschen nicht gründlich erfaßt hat und die Erbsünde mehr nur als etwas Negatives betrachtet. — Mit Recht hält ihm Flacius das Wort Luther's entgegen: Si naturalis homo repugnat post conversionem, multo magis repugnat in conversione. — [3]) Concurrunt igitur in conversione haec tria: spiritus s. movens corda per vocem divinam, et ipsa vox Dei cogitata et voluntas hominis quae voci divinae inter trepidationem utcunque assentitur, simul petens auxilium ab eo.

erledigt. Denn alles Bisherige konnte auch Flacius, obschon in einem etwas andern Sinn als Strigel, zugeben. Er läugnete einerseits nicht, daß das liberum arbitrium als Bestandtheil menschlicher Natur auch nach dem Fall noch vorhanden sei, und daß die Bekehrung im Willen vorgehe (p. 22. 23. 73), während er andrerseits ganz entschieden behauptete, daß nach dem Eintritt der Bekehrung ein Zusammenwirken des erneuerten (oder vielmehr, neugeschenkten) menschlichen Willens mit dem göttlichen Geist beginne; er wollte, was Strigel von der Synergie sagte, hinsichtlich des Wiedergebornen gelten lassen, nur aber nicht von dem Akt, von dem Zustandekommen der Bekehrung [1]); und so sah man sich denn zur schärferen Bestimmung des Begriffs der conversio fortgetrieben. Strigel verstand darunter nicht blos die Anfänge der Sinnesänderung und des Glaubens (initia fidei), sondern den durch's ganze Leben hindurchgehenden Prozeß der Besserung (poenitentia quotidiana), Flacius: den eine bestimmte Zeit ausfüllenden Akt, da der Mensch in Buße und Glaube das Verdienst Christi ergreift und von dem er also auch ein bestimmtes Bewußtsein hat, conversio est contritio et fides; habet certum suum initium et metam intra breve tempus [2]). Hiernach konzentrirte sich die Kontroverse näher auf den Zeit-Moment der Bekehrung, auf die Frage, ob da die Synergie ante oder post eintrete (p. 43) — und da man auch hierüber bei der Ver-

---

1) Agimus, sagt Flacius p. 231 — was gewöhnlich übersehen wird — agimus de naturali homine, non de renovato. Nam de renovato nemo dubitat, quin cooperetur; ad hoc enim ipsum est divinitus conditus. Sic igitur tua propositio erit falsa, si intelligis eam de viribus natis (naturalibus), non falsa erit, si intelligis eam de viribus divinitus donatis. Et si velles hoc diserte dicere: homo tantum eatenus cooperatur, quatenus est sanatus, aut accepta fide et bono velle, quatenus vero naturales vires habet, repugnat — esset inter nos consensus. Tu de alia synergia, nos de alia dicimus. — 2) Pag. 42. 100. Sicher hat diese verschiedene Erklärung in der verschiedenen Lebenserfahrung beider Männer ihren Grund. Flacius hatte einen ähnlichen Gang durchgemacht, wie Luther, deshalb konnte er von einem bestimmten Moment der conversio reden; bei Strigel scheint dagegen eine mehr fließende Entwicklung stattgefunden zu haben, er weiß von einer plötzlichen Umänderung nichts; deshalb versteht er selbst unter dem Anfang der conversio etwas anderes als sein Gegner — und hierin liegt einer der Gründe, warum es zwischen beiden zu keiner Verständigung kam.

schiedenheit des Begriffs conversio keine Verständigung erzielen konnte, so führte Flacius die Sache noch um einen Schritt weiter, von dem äusserlich-zeitlichen Anfang zugleich auf das innere Verhältniß der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit. Ob die Bekehrung ihren eigentlichen Ausgangspunkt, ihren bewirkenden Grund habe an der göttlichen Gnadenwirkung allein, oder zugleich an der Wirkung des menschlichen Willens, m. a. W. ob der heil. Geist die Kraft dazu erst im Menschen schaffe, oder nur an die schon vorhandene, aber durch die Sünde gebundene, anknüpfe? — dieß war der status controversiae; hier mußte die Entscheidung fallen. Wenn darauf Strigel in unbestimmten Ausdrücken erwiderte," der Mensch werde nicht durch seine eigenen Kräfte, aber auch nicht gegen seinen Willen, nicht ohne seine Einwilligung bekehrt", so entgegnet Flacius mit Recht: Quis dubitat? Quaestio tota est, unde illud bonum velle, unde hic assensus? Woher selbst der Zug zur Bekehrung, das Gebet um sie? Num a solo Deo, aut partim a Deo, partim ex synergia hominis? — Oportet te diserte declarare, an tribuas synergiam homini renato vel non renato .. — „Quaero, so stellt er den eigentlichen scopus fest: quaero, an dicas, voluntatem cooperari ante donum fidei aut post acceptam fidem; an dicas: cooperari ex naturalibus viribus, aut quatenus ex renovatione spiritus sancti datum sit bonum velle? Sunt duae quaestiones verbis, sensu una"; drei- bis viermal kommt er auf diese Kardinalfrage zurück (p. 43. 71. 100. 178. 233). Aber Strigel antwortet jedesmal ausweichend (wie oben) und so, daß man deutlich sieht, er leite das Zustandekommen der conversio im letzten Grunde nicht rein von der göttlichen Gnade her, sondern von der menschlichen Mitwirkung zugleich. Er erwidert, hominem non renatum non cooperari — at in conversione cooperatur, oder „der gute Wille sei Gottes, und unser". Die Bekehrung ist ihm das Resultat des Zusammenwirkens dieser beiden Faktoren.

Und eben hierin liegt der Fehler seiner Theorie. Denn daß der natürliche Mensch, abgesehen von dem was Gott an ihm thut, schlechterdings nichts wahrhaft Gutes vermöge, daß aus der alten, von Gott entfremdeten Willensrichtung nicht einmal die prima initia conversionis ausgehen können, sondern immer erst die Gnade ihn ergreifen und mit neuen Lebenskräften erfüllen müsse,

wenn es zur Mitwirkung von seiner Seite kommen soll (semper enim causam necesse est priorem esse suo effectu); das ist die konstante Lehre wie der Schrift so des kirchlichen Bekenntnisses. Ihr gegenüber mußte die Formel, welche den menschlichen Willen zur tertia causa conversionis machte, als höchst verfehlt und verwirrend erscheinen; denn causa efficiens kann in diesem Zusammenhang nur der heil. Geist sein; die gegentheilige Behauptung führt, konsequent verfolgt, bis zum Pelagianismus zurück. — Deßhalb wurde die Theorie Strigels alsogleich nicht blos von Flacius und dessen näheren Freunden in Jena, nicht blos von ganz Thüringen, sondern von den meisten lutherischen Ministerien, von den namhaftesten Theologen [1]), namentlich auch von den Würtembergern, Brenz, J. Andreä, Chr. Binder verworfen. „Sie könnten, so schreiben sie ihm, nicht verhalten, daß Viele seine Worte so verstehen, als wollte er noch etwas Kraft und Wirkung des verderbten Menschen Willen in der Bekehrung zuschreiben, die nach dem Fall überblieben, welche mit der Kraft Gottes des heiligen Geistes in der Wiedergeburt mitwirkt; wo nun solches seine Meinung wäre, könnten sie ihm keinen Beifall thun, weil die heilige Schrift ganz klar und lauter zeugt, der Mensch sei durch die Sünde dermassen verderbt, daß er aus ihm selbst nicht tauglich sei etwas Gutes zu gedenken, geschweige etwas in oder neben der Kraft Gottes zuvor und ehe er wiedergeboren wird mitzuwirken" [2]). Aber — und dieß wurde bisher viel zu sehr übersehen — selbst die Wittenberger Schule verwarf die von Strigel vertretene, oder, wie sie behauptete, ihm fälschlich imputirte Synergie [3]), ja sie ließ sich die ganze lutherische Ausdrucksweise gefallen, freilich wofern man sie nur nicht auf einen abgeschlossenen Zeitmoment anwende [4]). (S. unten).

---

[1]) Bei Schlüsselb. Bd. V, wo sich die Censuren der Mansfelder, Hamburger, Rostocker finden; insbes. das Gutachten J. Mörlin's. Vgl. in den Akten der Disp. Vin. p. 337. — [2]) Vgl. Acta Disp. p. 575. Salig III, 885. Ueber Brenz insbes. Hartmann und Jäger Bd. 2 S. 400—406. — [3]) So schon im Jahr 1561 in einer heftigen Gegenschrift, bei Schlüsselburg V, 526 ff. — [4]) Endlicher Bericht und Erklärung der Theologen beider Universitäten Leipzig und Wittenberg, Bl. 110. „Es ist in unserem verderbten Fleisch und Blut keine Kraft oder Vermögen, den Anfang zu unserer Bekehrung oder Erneuerung oder Er-

b) War nun Flacius nach dieser Seite hin im Recht, so verirrte er sich nach der andern mit seiner Schule in das entgegengesetzte Extrem. Denn er lehrte nicht nur mit Amsdorf, Wigand, Musäus, Irenäus u. A., daß der natürliche Mensch geistlich todt, zum Guten völlig erstorben sei und in der Bekehrung sich mere passive verhalte, sondern auch, daß er nur widerstreben könne und sich vor, in und nach der Bekehrung widerstrebend verhalte (Acta Disp. 131). In ersterer Beziehung vergleichen sie ihn mit einem Klotz oder Stein, in letzterer mit einem renitirenden Feind; so stellen sie der aktiven Synergie Strigel's einen aktiven und beharrlichen Widerstand des Willens entgegen. Die Art der göttlichen Einwirkung auf diesen aber setzen sie faktisch, ob sie es schon nicht Namens haben wollen, der auf die leblose Kreatur gleich. Amsdorf wenigstens erklärt ausdrücklich, daß Gott auf alle Wesen, auf die vernunftlose wie auf die vernünftige Kreatur, auf den Stein wie auf den Menschen auf eine und dieselbe Art wirke, nämlich blos durch sein Wollen oder Nichtwollen, obgleich durch verschiedene Mittel. Demnach betrachten sie die Bekehrung als eine Art von Zwang, der dem Menschen angethan werde. Hominem, sagt Flacius wiederholt, hominem converti nolentem, repugnantem, ja sogar converti non solum non cooperante naturali libero arbitrio, sed etiam contra furente ac fremente. Acta Disp. th. 4 und p. 131. Es verhält sich damit, wie wenn man einem Wachs ein Siegel aufdrückt oder einen Block zubereitet und formt. Die ganze sittliche Umwandlung des Menschen geht hiernach zwar an seinem Willen, aber nicht eigentlich in ihm, sondern ohne ihn

---

kenntniß des Evangelii ohne Christi Erleuchtung und Hilf des heiligen Geistes zu machen; sondern ist ganz mit uns verloren, als mit denen, so der Sünde, dem Tod und des Teufels Gewalt von Natur unterworfen sind, wo uns nicht der Sohn frei macht. Solch Freimachen aber ist nicht allein auf den Anfang göttlicher Wirkung in uns zu ziehen, sondern begreift Alles" 2c. Das nun folgende Zugeständniß der Passivität des Verhaltens gegenüber der Gnade wird jedoch durch die Erklärung limitirt: quia universaliter homo habet se pure passive, quoad meritum justificationis et vivificationis, d. h. daß er zur objectiven, durch Christum geschehenen Erlösung, die uns die Gnade der Rechtfertigung verdient hat, nichts mitwirke — was sich freilich von selbst versteht. Aber solche Rückzüge wie diesen hier findet man bei den Philippisten öfter.

vor (solus Deus convertit hominem — non excludit voluntatem, sed omnem efficaciam et operationem ejus, p. 118); nicht der Wille selbst wird bekehrt, sondern ihm nur gleichsam ein anderer göttlicher Wille eingepflanzt. Deshalb bleibt die Persönlichkeit des Menschen (nos ipsi) auch nachher, wie sie vorher war, und jener Widerspruch zieht sich durch das ganze nachfolgende Leben ungebrochen hindurch. — Von hier aus drängte diese Theorie nothwendig zur Prädestination und zur gratia particularis hin. Zwar wehrt sich Flacius noch dagegen, aber seine Genossen sprechen diese Konsequenzen unverholen aus. Wigand verwirft geradezu die Universalität der göttlichen Erwählung und Berufung, und lehrt die gratia particularis, Heßhuß erklärt: Deus non vult ut omnes salventur, non enim omnes elegit nec omnes trahit sua gratia, und der alte Amsdorf: „Der Mensch kann schlechterdings nichts wollen und wählen, als was Gott will und spricht, entweder in Gnade oder im Zorn“ [1]).

Dieß die gemeinsamen Irrthümer der Flacianischen Richtung. Flacius selbst aber war noch um einen Schritt weiter gegangen, bis zu der monströsen Behauptung, die Erbsünde sei kein Accidenz, sondern die Substanz des Menschen. Was ihn dazu veranlaßte, war die Befürchtung, die herkömmliche (aristotelische) Definition von Accidens: accidens est, quod adest et abest praeter subjecti corruptionem, müsse zu einer oberflächlichen Auffassung der Erbsünde führen; sie schwäche die Tiefe und Realität des menschlichen Verderbens ab, sie mache es zu etwas Zufälligem. So bezeichnete er sie als den Verlust der menschlichen Substanz, oder auch ihres besten Theils: pretiosissima substantia est amissa. Er brauchte zwar diese Ausdrücke nicht im Sinn der Schule, er verstand unter Substanz die essentia formalis gleichbedeutend mit forma substantialis, er meinte die wesentliche Bestimmtheit oder Lebensform der menschlichen Art, weshalb er allerdings einen gewissen Unterschied zwischen Natur (materia) und Sünde bestehen ließ; aber es wird damit doch eine Vernichtung des kreatürlich menschlichen We-

---

1) Schlüsselb. V, 216. 228. 320. 546 ff. Plank Bd. 4 S. 706.

2) Vgl. Frank, Theologie der Concordienformel 1, 68. 72, wo auch der Nachweis, daß des Flacius Berufung auf Luther auf Mißverständnissen beruht.

sens durch die Sünde gelehrt. In der Disputation zu Weimar erklärte er seine Meinung durch das Gleichniß vom Wein, aus dem der Spiritus verdünstet und nur noch das schale, leere Fluidum übrig geblieben ist, oder, wie wenn Wein sich in Essig verwandelt, späterhin hat er sie ausführlich im Zusammenhange mit der Lehre vom Ebenbild entwickelt.[1]) Dieses Gottesbild, welches die ursprüngliche **essentia formalis** des Menschen war, ist nicht nur durch den Fall verloren gegangen, sondern es ist an seine Stelle die **vera et viva imago diaboli** getreten; es fand also eine wirkliche Transformation, eine **horrenda metamorphosis** der menschlichen Natur in's Diabolische statt, und daraus folgt von selbst, daß in ihr nicht bloß jeder Funke des Guten, jeder Anschließungspunkt für göttliche Einwirkung, jede Spur der Verwandschaft mit Gott bis auf's letzte ausgelöscht, sondern auch die Kapacität für die Gnade verschwunden war. Was ihr übrig blieb, ist nichts als das Böse, nichts als der Widerwille und die Feindschaft gegen Gott. Mit dem Allen will freilich Flacius nur den Gedanken aussprechen, daß der Mensch durch und durch böse, die Erbsünde ihm zur andern Natur geworden sei; aber er drückt ihn so aus, daß er in der That die Erlösungsfähigkeit des abgefallenen Geschlechtes negirt, und für diese Verirrung hat er bis zum Ende seines Lebens mit der größten Hartnäckigkeit gekämpft.

Daß nun diese dem Flacius eigenthümliche Lehre über die Erbsünde von allen Seiten her den entschiedensten Widerspruch erfuhr, daß sie als ein neuer Manichäismus bekämpft und zwar von den eigenen früheren Kampfgenossen ihres Urhebers mit derselben Heftigkeit bekämpft wurde, wie von der Gegenpartei — ist bekannt[2]). Die Zahl ihrer Anhänger war und blieb gering. Ihr gegenüber drang man einstimmig auf die Unterscheidung zwischen der Natur

---

[1]) Im zweiten Theil seiner Clavis p. 651 ff. und in zahlreichen Abhandlungen; die bedeutendste derselben: De essentia justitiae originalis et injustitiae 1568.

[2]) Sie ermahnten ihn erst, ut ab hac nova et periculosa propositione, quae in ecclesia magnas turbas datura esset, abstineret et errorem Victorini de libero arbitrio non falsa propositione, sed verbo Dei refutaret; als er hartnäckig blieb, griffen sie ihn öffentlich an. Das Geschichtliche siehe bei Preger, Flacius Illyrikus 2, 310 ff.

und der an ihr haftenden Sünde, wofür man die, allerdings das Verhältniß nicht vollständig bezeichnenden, Ausdrücke, Substanz und Accidenz beibehielt. Aber der Streit war damit noch lange nicht zu Ende. Er währte mit Heftigkeit bis zu dem altenburger Colloquium (1568) und darüber hinaus fort. Einige spätere Erklärungen V. Strigel's in seiner sogenannten declaratio und superdeclaratio, obwohl sie der flacianischen Gegenpartei hätten genügen können, und den Würtemberger Theologen auch wirklich genügend schienen, führten zu keinem Ausgleich; sie argwöhnten hinter ihnen den Synergismus [1]). Dagegen fuhren sie fort, die vorhin bezeichneten Consequenzen der flacianischen Lehre, abgesehen von der Erbsündenlehre festzuhalten und auf's Extrem zu treiben [2]), von wo aus dann ein allmähliches Einlenken nothwendig wurde.

Umgewandt beharrten die Philippisten auf ihrem Widerspruch gegen diese ganze Theorie. Dreierlei insonderheit fanden sie daran zu tadeln. Erstlich, daß nach ihr der menschliche Wille nach der einen Seite von der Bekehrung ausgeschlossen, nach der andern als nur widerstrebend gedacht werde. Die Sätze: „Der natürliche Mensch verhalte sich der wirksamen Gnade Gottes gegenüber wie ein Klotz oder Stein", ferner: „er verhalte sich mere adversative et hostiliter; die Bekehrung sei eine impressio violenta, die gleichsam zwangsweise geschieht; spiritum s. dari invitis, repugnantibus u. s. w." — diese Sätze blieben ihnen ein Stein des Anstoßes, und in diesem Zusammenhang verwarfen sie dann auch das mere passive; es galt ihnen nur als ein anderer Ausdruck für das Verhalten einer lebens- und willenlosen Kreatur [3]). Zweitens tadelten sie,

---

1) Luthardt a. a. O. 249. — 2) S. oben S. 314. Luthardt 240 ff.

3) Dieß sieht man am deutlichsten aus dem Endlichen Bericht und Erklärung der Theologen beider Universitäten Leipzig und Wittenberg, 1571, Bl. 93. 103. 166 ff. Dabei machen sie sich jedoch der gleichen Ungerechtigkeit schuldig, wie ihre Gegner; sie berücksichtigen die limitirenden Erklärungen derselben nicht, sondern nehmen ihre Propositionen im schlimmsten Sinn. Mit Recht konnte in sofern Flacius entgegnen, er habe niemals ohne weiters gesagt: converti hominem nihil agentem, sondern audientem, cogitantem, attendentem, verum non vero spirituali cordis motu ex carnalibus viribus cooperantem. Neque simpliciter dixi hostiliter, sed si ipsius proprias vires seu carnis sensum expendas. —

daß von den Gegnern die Bekehrung auf einen bestimmten, kurzen Zeitmoment beschränkt, als ein gleichsam in sich abgeschlossener Akt, den man auch als solchen erfahren haben müsse, erklärt werde; denn dieß sei nicht die Weise, in welcher erfahrungsmäßig die Wiedergeburt vor sich gehe, sondern sie verlaufe in einem allmählichen Prozeß [1]). Drittens schien ihnen jene ganze Theorie viel zu wenig auf die eigenthümliche, durch's Wort vermittelte Wirksamkeit des heil. Geistes und auf die Bedingungen, an welche sie von Seite des Menschen geknüpft sei, Rücksicht zu nehmen; sie fanden in ihr die von der Schrift gezeigte Heilsordnung nicht beachtet, deshalb erklärten sie ihre Vertreter, obwohl mit Unrecht, für Enthusiasten [2]). — Dagegen beschränken sie sich ihrerseits darauf, an der Erbsünde die negative Seite hervorzuheben; sie bezeichnen sie fast durchgängig nur als Defekt, als Ohnmacht, Schwachheit, Elend, und lassen die andere, nicht minder anzuerkennende, das Widerstreben, die Feindschaft des Fleisches gegen Gott viel zu sehr außer Acht [3]). Ferner fassen sie den Begriff des natürlichen Menschen nicht so abstrakt wie jene, sondern mehr nach der Erfahrung; sie nehmen ihn, wie er innerhalb der christlichen Kirche von vorn herein schon umgeben von den Einflüssen des Evangeliums ist. Und von hier aus schlagen sie dann in der Darlegung ihrer eigenen Ansicht einen ganz andern Gang ein. Sie gehen davon aus, daß der heil. Geist nur durch's Wort wirke, und daß der Mensch dieses Wort hören könne und solle. Dieß sei die von Gott geordnete Bedingung seiner Wirksamkeit. Widerstrebe der Mensch oder unterlasse er das Wort zu lernen und zu betrachten, so bleibe er unbekehrt durch eigene Schuld; thue er, was er solle und könne, so beginne das Wort kraft der Verheißung in ihm zu wirken und es komme zur Bekehrung und Wiedergeburt. Das aber geschehe nicht ohne den Menschen, sondern im Verstand und Willen desselben [4]); und nicht

---

1) Vgl. Endlicher Bericht Bl. 99. 100. — 2) Vgl. a. a. O. 93. 97. 99. — 3) In dem Endlichen Bericht wenigstens, der als Ausdruck ihrer Ueberzeugung anzusehen ist, wird überall nur jene Seite hervorgehoben und zwar im (stillschweigenden) Gegensatz gegen die aktive Renitenz des Flacius. Vgl. Bl. 70. 89. 101. 102. 104. — 4) „Die göttliche Wirkung in uns geschieht also, daß der menschliche Wille durch die Stimme des Evangelii berufen und von dem heil. Geist gezogen wird, und alsdann soll er von Betrachtung des Worts an-

in einem bestimmten Zeitmoment, sondern auf dem Wege eines successiven „Prozesses", in welchem jeder Moment immer schon die vom göttlichen Geiste geweckte Bewegung des menschlichen involvire; es ist ein stetiges Wachsthum in Buße und Glauben, ein fortwährender Kampf, wobei der Mensch allerdings mitthätig ist. Deshalb könne man von einem solchen Anfang der Bekehrung, wie ihn die Gegner statuiren, gar nicht reden, vielmehr gelte, was sie von dem Akt der conversio sagen, für den ganzen Verlauf dieses Prozesses. Darauf bezögen sich alle von jenen citirten Schriftstellen. Es ist immer die göttliche Gnade, die dem Menschen zuvorkommt und ihn bestimmt, aber der Mensch thut auch etwas dabei und wirkt, von ihr ergriffen, selbstthätig mit, obwohl in Schwachheit. In diesem Zusammenhang sprachen sich dann die Wittenberger in ihrem „endlichen Bericht" weit befriedigender aus. Sie schreiben die allerersten Regungen des neuerwachenden Lebens in dem Menschen, selbst das Sehnen, Verlangen nach Bekehrung, der Wirkung des h. Geistes mittelst des Wortes zu, und Bl. 93: „Wir lehren und streiten nicht, als hätte der natürliche Wille des verderbten und noch nicht wiedergeborenen Menschen in, bei, von und aus sich selbst oder seinen eigenen Kräften, einiges Vermögen oder einen freien Willen zu seiner selbst Bekehrung, dieselbige zu wirken oder als eine mitwirkende Ursach ohne den Sohn Gottes und heiligen Geist, anzufahen, fortzusetzen und zu vollführen". Ferner Bl. 96: „Es ist aller Welt bekannt, daß wir den menschlichen Kräften oder dem freien Willen keine Wirkung oder Mitwirkung zu seiner selbst Bekehrung, Wiedergeburt und Erneuerung einräumen, ehe und zuvor in Betrachtung Gottes Worts, dadurch der heilige Geist kräftig ist, Schrecken und Trost durch göttliche Gnad und Wirkung erweckt und angefangen wird". Ebendaselbst wird die Frage: „Ob der Mensch aus seinen angeborenen, natürlichen Kräften, in welchen der Wiedergeburt Anfang noch nicht geschehen, neben dem heil. Geist auf's wenigst etwas zu seiner selbst Bekehrung mitwirke oder nicht" enschieden verneint [1]). — Wer

---

fangen und nicht warten, bis er mit Gewalt gezwungen werde, sondern wie Basilius sagt" u. s. w.

[1]) Dieß stellt sich am klarsten heraus, wenn man mit dem Endlichen Bericht den Aufsatz Joach. Mörlin's bei Schlüsselburg a. a. O. vergleicht.

könnte dieser Betrachtungsweise innerhalb der christlichen Kirche die Berechtigung absprechen?

Wir sehen, die streitenden Richtungen sind — abgesehen von dem speziellen Irrthum des Flacius — einander doch näher gekommen, als es auf den ersten Anblick scheint. Was sie noch scheidet, ist weniger der Gegensatz in einzelnen Lehrpunkten, als die Verschiedenheit des Ausgangs- und Standpunktes. Die wirkliche Differenz besteht darin, daß es der Wittenberger Schule um die ethisch-menschliche Seite in der Bekehrung, der andern um den göttlichen Faktor vorzugsweise zu thun ist, näher darin, daß jene die positive Seite der Erbsünde, insbesondere die Gottwiderstrebende Gesinnung des natürlichen Menschen zu gering anschlägt, mithin das Wesen des sündigen Verderbens unterschätzt, während die andere der natürlichen Freiheit des menschlichen Willens keine, und der vermittelten Wirkungsweise des heiligen Geistes auf sie zu wenig Rechnung trägt. Dazu kommt der verschiedene Begriff der Bekehrung, von dem man gegenseitig ausgeht, und welcher nicht ohne bedeutenden Einfluß sein kann auf die Entscheidung der Frage, in der sich die ganze Kontroverse zusammendrängt.

Unter diesen Verhältnissen konnte sich eine dritte Richtung bilden, welche auf die genuine lutherische Anschauung [1]) zurückgehend einerseits die Wahrheit, welche die Flacianische Schule vertrat, aber mit Beseitigung ihrer irrigen Extreme, bewahrte, und andrerseits den wirklichen Ertrag der philippistischen, mit Ausschluß ihrer Abwege, recipirte — eine Richtung also, die eine Vermittlung anbahnte. Es geschah dieß zunächst durch die Würtembergischen Theologen in ihren Verhandlungen mit Strigel, die Rostocker, durch Mörlin [3]) und Joachim von Alvensleben [4]), zwei entschiedene Gegner des Synergismus, insbesondere durch Martin Chemnitz von Braunschweig, in dessen Gutachten über die Streitfragen jener Zeit [5]) uns jene Umsicht und Gerechtigkeit entgegentritt, die alle seine dogmatischen Arbeiten auszeichnet.

---

1) Siehe oben S. 217 ff. — 2) Schlüsselb. V, 450—459. — 3) Disputatio de orig. pecc. et lib. arb. 1563, s. Luthardt 257. — 4) Schlüsselb. V, 200. — 5) De controversiis quibusdam etc. 1561. Auch seine Loci gehören hieher.

Die Concordienformel konnte also auch hier an einen schon vorhandenen Consensus anknüpfen.

Es war die schwierige Frage nach dem Verhalten des natürlichen Menschen in dem Akte der Bekehrung gegenüber den göttlichen Gnadenwirkungen, die ihr vorlag [1]) und sie hat dieselbe mit feinem Takt gelöst, Art. I und Art. II.

1) Zunächst stellt sie die Prämissen für die Entscheidung fest, indem sie auf beiden Seiten die beiden äußersten irrigen Extreme, „das manichäische und das pelagianische" ausschließt [2]).

Sie verwirft einerseits die Lehre des Flacius von der Erbsünde, welche die Erbsünde zur Substanz des Menschen macht und stellt ihr den nothwendigen Unterschied zwischen natura und peccatum, zwischen substantia und accidens entgegen, nicht ohne letzteren Ausdruck gegen Mißdeutungen zu verwahren. (I. 574. 579). Den Beweis dafür führt sie dann durch den Nachweis, daß die Lehre von der Erbsünde als Substanz widerspreche den drei Artikeln des symbol. apostolorum von der Schöpfung, Erlösung und Heiligung, in denen allenthalben die Scheidung des Menschenwesens von der innewohnenden Sünde vorausgesetzt oder eingeschlossen sei (I. 581 - 583). Dabei läßt sie „der menschlichen Vernunft noch ein dunkles Fünklein der Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes, dem Willen das Vermögen der sogenannten justitia civilis übrig [3]) womit sie eo ipso die Bekehrungsfähigkeit des natürlichen Menschen constatirt [4]). — Andrerseits verwirft sie jede Auffassung der Erbsünde, wornach dieselbe nur als ein Mangel oder als eine äußerliche Zuthat erscheint, und bringt dagegen die Realität und Intensität derselben nach den Bestimmungen der Augustana, der Apologie, der Schmalkaldischen Artikel, namentlich nach Luther nachdrücklich zur Geltung (S. D. I 575—578), ja sie verschärft sie

---

1) So präcisirt sie selbst S. D. II, 588 die quaestio.

2) Durchweg ohne Nennung der Namen, weil es ihr lediglich um die Sache zu thun ist.

3) II. S. D. 589, 9: Obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet. — 4) Ut miserrima ex lapsu hominis natura conversionis et gratiae Dei ac vitae aeternae capax particepsque fieret et esset, a. a. O. 593.

noch durch Ausdrücke wie diese: homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus II, 589, 7. 592... et ingenio et natura sua totus malus .. nihil potest nisi peccare — voluntatem hominis nondum renati non tantum a Deo aversam, verum etiam inimicam factam, ita ut tantummodo ea velit et cupiat iisque delectetur, quae voluntati divinae repugnant. S. D. I, 576–578. II. 589. 592). Damit fällt dann von selbst die Lehre Strigel's von dem modus agendi aliquid boni in rebus divinis als irrig dahin, während die Wahrheit daran, nämlich quod Deus alium modum agendi habeat in homine quam in irrationali creatura bewahrt bleibt — er wirkt auf ihn als auf eine Persönlichkeit (S. D. 603, 61). Aus Letzterem folgt, daß Gott dem Menschen keinen Zwang anthut, wie Flacius dachte (non cogit hominem), aus Ersterem, daß der menschliche Wille die facultas adplicandi se ad gratiam schlechterdings nicht und in keiner Weise mehr besitzt. (590, 594).

2) Von diesen Prämissen aus beantwortet sich die eigentliche Hauptfrage dahin, daß der natürliche Mensch als solcher das Zustandekommen der Bekehrung weder bewirken, noch dazu mitwirken, noch irgendwie sich dazu disponiren oder bereiten könne. „Da er ad bonum prorsus corruptus et mortuus est, so ist in seiner Natur nach dem Fall vor der Wiedergeburt nicht ein Fünklein geistlicher Kräfte übrig geblieben, ne scintillula spiritualium virium reliqua mansit... quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se aut oblatam gratiam apprehendere aut ejus gratiae ex sese et per se capax esse possit, aut se ad gratiam applicare, aut accommodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto vel ex dimidia vel minima parte conferre, agere, operari, cooperari ex se ipso tamquam ex semet ipso possit, S. D. 589, 7 vgl. 594, 24: nec plus quam lapis, truncus aut limus [1]), sondern die Bekehrung hat ihre bewirkende Ursache allein an dem heil. Geiste. Er ist es, der dem Menschen die Annahme der dargebotenen Gnade ermöglicht, (operatione Spiritus s. potest oblatam gratiam apprehendere), der das von Gott abgewandte Gemüth ergreift, heranzieht, herumbringt, neue geistliche Bewegungen in ihm wirkt und ihm die Zustimmung

---

[1]) Vgl. a. a. O. 578, 23. 591. 592. 593. 599, 46.

(das Jawort) abdrängt. Er schafft neue Glaubens- und Lebenskräfte, Anfang und Fortgang der Wiedergeburt, den neuen Menschen — Er allein[1]). Der menschliche Wille ist daher hier nur **subjectum convertendum**, nicht **causa efficiens** und das Verhalten des Menschen dagegen ein rein passives, (**mere passive se habet** 530, 22). Dieß die nothwendige Consequenz des Bisherigen; denn kann er der Gnade nicht selbstthätig entgegenkommen, dem Worte nicht aus eigner Vernunft zustimmen u. s. w., so bleibt nur übrig, daß er es auf sich wirken lasse, also ein leidentliches Verhalten (**nihil operatur, sed tantum patitur**[2]). — **Relinquuntur igitur ante conversionem hominis duae tantum efficientes causae, nimirum Spiritus s. et verbum Dei.** In dieser Entscheidung macht sich die Wahrheit der streng kirchlichen Richtung dem Synergismus gegenüber siegreich geltend. Und damit stimmt im Wesentlichen selbst die Wittenberger Schule überein, wie aus den oben angeführten Stellen erhellt[2]),

---

1) Vgl. S. D. 600, 48. 603. 605, 70. 673. 675: Die Ausdrücke sind novi motus spirituales, motus in intellectu, voluntate, corde, novae spir. vires, creatio novi cordis, regeneratio, renovatio.. Wenn ein Paar Mal nova voluntas gesagt wird, so versteht sich von selbst, daß es nicht vom natürlichen Vermögen des Willens, sondern von dessen geistlicher Umgestaltung gemeint ist, denn das Bekenntniß behauptet durchweg die Identität der Natur und ihrer Kräfte im alten und im neuen Menschen, a. a. O. 629, 59. — 2) Nichts Anderes will der Ausdruck truncus aut lapis besagen, vgl. Sol. D. 672. 673. 661, wo dieselbe erklärt und gegen Mißdeutungen verwahrt wird. — 3) Man vergleiche mit den oben aus dem Endlichen Bericht mitgetheilten Stellen noch folgende, Bl. 108: „Dieweil denn beiderseits eingestanden wird, daß rechte Bekehrung zu Gott und der innerliche geistliche Gehorsam in dieser Ordnung angefangen und gewirkt wird, so der Mensch dem Wort und heil. Geist wissentlich und vorsätzlich nicht widerstrebt: siehet man klar, daß es eine lautere Kalumnie ist, wenn sie (die Flacianer) schreien, es werde die dritte wirkliche oder mitwirkende Ursach, als nämlich der Verstand und Wille des Menschen, so das gepredigte Wort lernet und annimmt, von den natürlichen verderbten Kräften des adamischen Willens verstanden. Denn so man vorher setzt die heilsame Wirkung des Sohnes Gottes, der durch's Wort gottselige Gedanken entzündet und im Herzen durch den heiligen Geist gottselige Wirkung erweckt, kann ja dem verkehrten fleischlichen Verstand und Willen, sofern er nicht erleuchtet und erneuert, keine Kraft noch Wirkung zugeschrieben werden, Gottes Wort anzunehmen und dem heil. Geist freiwillig zu folgen; sondern die Betrachtung und Annehmung Gottes

obwohl die Prämissen, namentlich die Bestimmungen über die Gottesfeindschaft des alten Menschen der Gegenpartei angehören.

3) Betrachten wir aber die Art und Weise, wie die Concordienformel den Vorgang der Bekehrung selbst näher erklärt, so kommt hier auch das Wahre an der Wittenberger Richtung zu seinem vollen Recht. Denn da wird vor Allem hervorgehoben, daß der heil. Geist nur mittelst des Wortes und Sakramentes, und nicht anders auf den Menschen wirke, welcher seinerseits das gepredigte Wort hören solle, es zu hören, mit Fleiß zu bedenken (meditari) und zu lernen vermöge, es aber auch ablehnen könne, (599) S. D. 601 ff. 631. Beides, die objektive Thätigkeit der Heilsverkündigung und die subjektive des Hörens, muß zusammen kommen, wenn die Bekehrung erfolgen soll; denn der heil. Geist wirkt durch beides zumal. Praedicatio enim verbi et ejusdem auscultatio sunt spiritus s. instrumenta, cum quibus et per quae efficaciter agere et homines ad Deum convertere atque in ipsis velle et perficere operari vult; per hoc medium, praedicationem nimirum et auditionem verbi, per verbum praedicatum et auditum Deus operatur, Ep. 424. S. D. 601, 605 [1]). Seine Wirksamkeit ergeht also nicht nur an den Willen, sie geht in ihm, in dem Denken und Wollen des Menschen vor (in intellectu, in corde, in voluntate hominis): die conversio geschieht nicht ohne die auditio verbi, nicht ohne Bewegung auf Seiten des zu bekehrenden Subjekts (609); aber allerdings geht der Impuls dazu immer aus von der wirksamen Gnade. Deshalb verwirft die Concordienformel sowohl die aktive Synergie Strigel's als die aktive und beharrliche Renitenz des Flacius (S. D. 608), und bezeichnet, wie wir sahen, beidem gegenüber das Verhalten des Menschen im Moment der Bekehrung als ein rein passives; welches jedoch, eben weil es auf seiner Seite auscultatio ist, auch nicht gedacht werden darf, „wie wenn ein Bild in Stein gehauen oder ein Siegel in Wachs gedrückt wird", sondern

---

Wortes und der freiwillige Anfang des Gehorsams im Herzen kömmt aus dem, das Gott in uns angefangen hat gnädiglich zu wirken und nicht aus der angeborenen und von Adam her anererbten Schwachheit". Aehnlich im Anhang zum Altenburger Kolloquium.

1) Vgl. Luther's Lehre vom Wort, oben S. 206 f.

wie vorhin erklärt. Diese Passivität des Empfangs aber geht, alsobald (quamprimum) der heilige Geist das Menschenherz wirksam ergriffen hat, in die Aktivität der Synergie über; denn von da an wirkt der Bekehrte, als solcher, freithätig mit dem göttlichen Geist zusammen, nämlich nicht aus seinen fleischlichen natürlichen Kräften, sondern aus den neuen Gaben und Kräften, mit dem neuen (d. h. dem erneuerten) Willen, den er in der Bekehrung überkommen hat (nova voluntas, novae vires spirituales); nur daß auch diese Synergie auf Seite des Menschen unter großer Schwachheit und vielfachen Schwankungen vor sich geht, wie die Erfahrung lehrt, S. D. 597. 604.

Hingegen „wo der Mensch die Predigt nicht hören noch Gottes Wort lesen will, sondern das Wort und die Gemeinde Gottes verachtet", da bleibt er unerleuchtet, stirbt und verdirbt in seinen Sünden. Und das ist dann seine eigene Schuld. Non fit ei injuria. Deus hominem non cogit, ut convertatur.

Dieß sind die wesentlichen Bestimmungen der Concordienformel, die jedoch ihr volles Verständniß erst aus dem Begriff der conversio selbst empfangen. Denn dieser ist hier weder im Sinne Strigels noch in dem des Flacius, sondern als der Moment gedacht, in welchem der heil. Geist das Menschenherz wirklich und wirksam ergreift. Der Moment, in dem dieß geschieht, läßt sich aber weder nach der Zeit noch nach dem subjektiven Bewußtsein bestimmen, sondern er ist überall da eingetreten, wo auch nur ein Fünklein des Glaubens, ein Gebet um Gnade, ja nur ein herzliches Sehnen nach dem Heile sich zeigt; in jeder Regung des neuen Lebens liegt für den Menschen sowohl der Trost, daß Gott in ihm bereits den Anfang gemacht, als die Bürgschaft, daß Er ihn darin weiter fördern werde. Mit den ersten Gnadenzügen, auch wenn sie nicht in's Bewußtsein fallen, hat die Kooperation bereits begonnen, S. D. 591. Ihr Anfang fällt innerhalb der christlichen Kirche mit der Taufe zusammen: Deus per spiritum s. initium facit; die Getauften sind als solche re vera renati, habent jam liberatum arbitrium, hoc est, rursus liberati sunt, ut Christus testatur. Unde etiam non modo verbum Dei audiunt, verum etiam assentiri illudque fide amplecti possunt. S. D. 606. Allerdings beschränkt sich demnach der Begriff der conversio nicht auf die Kindertaufe, aber er schließt

sie doch auch mit ein; er bezeichnet überhaupt den Moment des Anfangs; und daß dieser seine bewirkende Ursache eben nur an der operatio sp. s. durch Wort und Sakrament haben könne, m. a. W. daß das Zustandekommen desselben nicht zu irgend einem Theil von den Kräften des natürlichen Menschen ausgehe, sondern rein und allein Gnadenwirkung sei, dieß ist eben so unwidersprechlich in der Schrift begründet als durch die Heils-Erfahrung bezeugt.

Nichts anderes als dieß will die Concordienformel mit ihren ausführlichen Erörterungen, selbst mit ihren allerstärksten Ausdrücken und Verneinungen sagen. Was aber von dem Anfangspunkte gilt, das gilt dann freilich auch von allen Momenten des mit demselben beginnenden, die menschliche Selbstthätigkeit in sich aufnehmenden Prozesses (674); und so ließe sich denn die ganze Lehre des Bekenntnisses in den Satz zusammen fassen, daß der Mensch immer zuerst der von der Gnade ergriffene, und dann erst, aber dann und eben dadurch auch wirklich der sie ergreifende und mitwirkende ist. — — Wir wollen am Schluß dieser geschichtlichen Darlegung nicht verhehlen, daß die Durchführung des Einzelnen und die Ausdrucksweise noch Raum zu manchen theologischen Bedenken läßt, eben so wenig, daß hier einzelne scheinbar widersprechende Sätze einfach unvermittelt neben einander gestellt sind. Das Bekenntniß hat jedoch nur die Aufgabe, die Thatsachen des christlich-kirchlichen Bewußtseins auszusagen, die Vermittlung ist Aufgabe der Theologie und liegt hier zumeist in der Lehre von den Gnadenmitteln. Aus ihr ergibt sich auch, daß die oft ausgesprochene Befürchtung, die Prämissen der Concordienformel führte zur absoluten Prädestination auf einem Mißverständnisse beruht. Dagegen ist und bleibt es ihr Verdienst, die Frage, um die es sich hier handelt, von dem Abwege, auf den sie durch die melanchthonische Theorie gerathen war, wieder auf den ursprünglichen, reformatorischen Ausgangspunkt zurückgeführt und von da durch schwierige Gegensätze hindurch consequent weiter geführt zu haben. Sie hat damit die richtige Linie der Entwicklung wieder genommen und dem Dogma eine Gestalt gegeben, wie sie dem lutherischen Bewußtsein entspricht und die Continuität mit den älteren Bekenntnissen bewahrt hat. An dieser Continuität liegt der Concordienformel so viel, daß sie den Nachweis dafür durch die Augustana, die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und die Katechismen hindurch mit Fleiß geführt hat S. D. 559 ff.

Beilage.

Die älteren Dogmatiker begnügen sich, theils einzelne Punkte näher zu erläutern, theils den status controversiae recht scharf zu fixiren, wie namentlich Gerhard in der Conf. cathol. 1436; im Uebrigen bleiben sie bei den Bestimmungen der Conc.-Formel stehen. Mit Recht; denn diese Bestimmungen entsprechen der Schrift und der Heilserfahrung, welche Wollen und Vollbringen des Guten von Gott herleiten und ihm dafür allein die Ehre geben; sie entsprechen der kirchlichen Entwicklung des Dogma, deren Resultate sie zusammenfassen, und halten die rechte Mitte zwischen den Extremen. Jeder Schritt über diese Grenzen hinaus, sei es rechts oder links, führt zu grundstürzenden Consequenzen. Gibt man das posse resistere auf, so verfällt man der Calvinischen Prädestination, gibt man die capacitas mere passiva auf, so geräth man in den Semipelagianismus. Und dahin führen in der That alle die neueren Verbesserungsversuche des Dogma, die dem natürlichen Menschen eine solche Empfänglichkeit für die Wirkungen der Gnade vindiciren, die immer schon „etwas Aktives, Mitbestimmendes" einschließe; — „ein neben der widerstrebenden Richtung noch vorhandenes Element von Hinneigung zum Inhalt des göttlichen Wortes" wie Jul. Müller 2, 316, oder die mit Martensen die Wirkung des heil. Geistes darein setzen, „daß die Freiheit sich der entgegenkommenden Gnade hingeben und öffnen kann, wie die Blume sich dem Strahl der Sonne öffnet", Dogmatik 204. Denn damit wird doch dem natürlichen Menschen die facultas sese adplicandi ad gratiam, also ein Rest von Kräften zum Guten, ein Mitbestimmen für dasselbe vindicirt; — verhält es sich aber so, dann bestünde die Bekehrung (conversio transitiva) in der Befreiung, Anregung und Wiederbelebung dieses noch vorhandenen, nur

gehemmten Guten, das neue göttliche Leben senkte sich nicht sowohl von Oben herein in unsere Natur, sondern würde aus ihren Tiefen heraus entwickelt. Und von da aus müßte sofort auch die Lehre von der Erbsünde bedeutend restringirt, im Widerspruch mit der Schrift und Kirche dahin bestimmt werden: daß der natürliche Mensch nicht sowohl zum Guten erstorben, als daß das Gute in ihm nur gebunden und niedergehalten sei. Das aber wäre kein Fortschritt, sondern Rückschritt auf eine bereits überwundene Stufe, welche in dem Semipelagianismus der Tridentinischen Doktrin sich fixirt hat. Nein! nach dieser Seite hin leidet das Bekenntniß unserer Kirche keine Limitation; vielmehr ist gerade dieß das Große an ihm, daß es einerseits der rettenden Macht göttlicher Gnade gegenüber die völlige Heillosigkeit und Ohnmacht des Menschen anerkennt, andrerseits aber was verloren geht, durch eigene Schuld des Menschen verloren gehen läßt — selbst auf die Gefahr hin, beide Sätze nicht vermitteln zu können. — In der That beruht auch ein guter Theil der Instanzen dagegen auf Mißverständnissen. Man übersieht einmal zu sehr die Tendenz dieser Bestimmungen, welche, wie wir sahen, keine andere ist, als alles menschliche Verdienst bis aufs letzte von der Bekehrung auszuschließen und den Ruhm der Errettung und Beseligung des Sünders allein der göttlichen Gnade zu vindiciren. In diesem Zusammenhange muß der menschliche Wille als causa efficiens nothwendig ausgeschlossen werden, während man in anderer Hinsicht eben so richtig mit Johann Gerhard sagen kann: non negatur, in conversione locum habere quendam actiones humanas et mentis et voluntatis, ita ut in ipsa conversionis inchoatione mens adsentiatur et voluntas desideret; die Frage ist nur: unde mens et voluntas hoc habeant, ut spirituales motus proferant et oblatae in verbo gratiae assentiantur? Gerhard Conf. cath. III, 1331 [1]). Man über-

[1]) Deshalb kann sich auch Gerhard ebendaselbst die Stelle des heil. Bernhard aneignen: Quid igitur agit, ais, liberum arbitrium? Breviter respondeo, salvatur. Tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur. Tolle gratiam, non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest, uno, a quo fit; altero, cui vel in quo fit. Deus autor salutis, liberum arbitrium tantum capax; nec dare illam, nisi Deus, nec capere valet, nisi liberum arbitrium. Quod ergo a solo Deo et soli datur libero

sieht ferner, daß es sich hier um den Menschen handelt, wie er an sich (ex se ipso tamquam ex se ipso) ist, also in seiner reinen Natürlichkeit und Gottentfremdung, abgesehen von allen göttlichen Gnadenwirkungen. Dafür aber kann man sich nicht ohne weiteres auf die äußere Erfahrung berufen, denn diese zeigt den Menschen eben nicht in seinem reinen natürlichen Ansich-sein, sondern immer schon umgeben von göttlichen Gnadenzügen. Deshalb findet der Begriff der Concordien-Formel von ihm schon nicht mehr seine volle Anwendung auf den getauften Christen (ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos), auch auf das Volk Gottes unter dem alten Bunde nicht, und wenn sichs herausstellen sollte, daß lutherische Dogmatiker eine göttliche Pädagogie in der Heidenwelt anerkennten, so müßte auch das bei der Anwendung jenes Begriffs in Betracht kommen. Das einzige vollgiltige Zeugniß bleibt allein die heilige Schrift und die innere Erfahrung des Christen über den rein natürlichen Zustand. Beide aber wissen, daß von da aus ein Zug nach dem Heile nicht ausgehen kann. „Mit diesem Willen, womit die menschliche Natur sich aus eigenem, inneren Antrieb in die Sünde tauchte und die Freundschaft mit Gott verscherzte, ist es ganz unmöglich, die Liebe Gottes wieder zu gewinnen und in die Einheit mit Gott zurückzukehren. Mit der Eigenkraft und dem Eigenwillen, womit eben der Mensch das Böse that, kann er das Gute nicht verrichten oder überhaupt etwas Gutes thun, so wenig, als sich von der Gewalt der Sünde und der ihr anklebenden Schuld befreien. Ja mit dieser sündhaften Natur und ihren Kräften kann er das Gute so wenig vollbringen, oder nur anfangen, daß er es nicht einmal begehren kann". Marheinecke, Grundlehren der christl. Dogmatik 1819. Es wird drittens sehr häufig der Begriff der conversio verkannt, die nach der Concordien-Formel zwar nicht mit der Kindertaufe sich deckt, aber schon die allerersten, leisesten Regungen des neuen Lebens einschließt. Von dem Momente an, da der göttliche Geist die menschliche Persönlichkeit ergriffen hat, beginnt, wenn auch noch so leise und mangelhaft, doch schon die Synergie der letzteren, welche die unmittelbare Folge des em-

---

arbitrio, tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratia dantis. Tract. de gr. et lib. arb.

pfangenen Eindrucks ist. Gerade auf jenen Moment des Anfangs concentriren sich die schärfsten Bestimmungen des Bekenntnisses, — und woran anders soll denn dieser seine Causalität haben, als an der gratia praeveniens? [1]). Damit hängt viertens die Verwechslung des Ergriffenseins von der Gnade und der vollen Entscheidung für das Heil zusammen; jene ist ausschließlich Gnadenwirkung, diese immer zugleich That der menschlichen, durch die Gnade wiederhergestellten Freiheit: das Resultat nicht eines Momentes, sondern, wenigstens in den meisten Fällen, einer langen Lebensarbeit, nämlich des ganzen Bekehrungsprozesses, den die Concordien-Formel von seinem Anfangspunkte ab unter den Gesichtspunkt der Synergie stellt. Daß ich innerlich ergriffen werde, geschieht ohne mein Zuvor- oder Entgegenkommen durch die Gnade, aber

---

[1]) Man vergleiche die lehrreichen Worte von M. Chemnitz in dessen Locis I, 184, welche als ein authentischer Commentar über den Sinn der von ihm mitverfaßten Concordienformel gelten können und schon allein hinreichend sind, eine ganze Reihe von Mißverständnissen zu zerstreuen. Er sagt: „Conversio seu renovatio non est talis mutatio, quae uno momento statim omnibus suis partibus absolvitur et perficitur, sed habet sua initia, suos progressus, quibus in magna infirmitate perficitur. Non ergo cogitandum est: secura et otiosa voluntate exspectabo, donec renovatio seu conversio juxta gradus recensitos, operatione Spiritus s. sine meo motu absoluta fuerit. Neque enim puncto aliquo mathematico ostendi potest, ubi voluntas liberata agere incipiat. Sed quando gratia praeveniens, i. e. prima initia fidei et conversionis homini dantur, statim incipit lucta carnis et Spiritus, et manifestum est, illam luctam non fieri sine motu nostrae voluntatis — —, et illa dona oportet crescere. Crescunt autem in nobis, non sicut truncus violento impulsu provehitur, vel sicut lilia non laborantia, non curantia crescunt, sed conando, luctando, quaerendo, petendo, pulsando; et hoc non ex nobis, Dei donum est. — Quae ergo de gratia praeveniente, praeparante et operante traduntur, habent hunc sensum, quod non nostrae partes priores sint in conversione, sed quod Deus per verbum et afflatum divinum nos praeveniat, movens et impellens voluntatem. Post hunc autem motum voluntatis divinitus factum voluntas humana non habet se pure passive, sed mota et adjuta a Spiritu sancto non repugnat, sed adsentitur et fit συνεργὸς Dei. — — — Ex his commonefactionibus potest intelligi quaestio illa, an habeat se pure passive voluntas humana in conversione, et an prorsus sit otiosa in actionibus spiritualibus“.

eben damit macht sie mir möglich, das Heil auch meinerseits zu ergreifen, und ob ich mich von ihr dazu bestimmen lasse oder nicht, davon hängt schlüßlich meine Seligkeit ab (Deus hominem non cogit, ut convertatur). Die Beachtung dieses Verhältnisses würde das Bedenken, als führe die kirchliche Lehre zur Prädestination, wenigstens theilweise beseitigen. Was aber endlich den Vorwurf betrifft, als lasse sie den Menschen „auf mechanische Weise von Gott bekehrt werden“ [1]), so ist freilich der Ausdruck truncus und lapis geeignet, eine solche Vorstellung zu erwecken, aber er ist doch nicht stärker als „das steinerne Herz“ des Propheten Ezechiel, über welches auch der Gläubige noch zu Zeiten so bitter zu klagen hat, ist auch in der Concordien-Formel selbst genügend erklärt. Doch gebe ich ihn gerne mit Chemnitz Preis: homines possunt doceri verbo, hoc truncus non potest. Voluntas mota et adjuta a spiritu s. non recipit impressionem sicut truncus, sed incipit velle et operari; ita quod statim difficilis lucta carnis et spiritus oritur... Talis lucta non est in trunco; habet se ergo homo in conversione non ut truncus, aber ganz dasselbe sagt ja die Formel selbst 602. 609. Die Bekehrung vermittelt sich ja durch das Wort, welches sich an des Menschen Vernunft und Wille wendet, und welches dieser hören, bedenken soll und kann. Und beides zusammen, jenes Wort und dieses Hören (praedicatio et auditio verbi), sind die Mittel, durch die der heil. Geist in uns kräftig wirkt. Wo ist denn da ein mechanisches Thun und Verhalten? Und verhält sich's denn erfahrungsmäßig anders? Gerade diese Art der Vermittlung schließt das Mechanische aus.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt wo anders. Sie liegt für mich einmal in der Thatsache, daß das göttliche Wort häufig auch da, wo es den Heiden verkündigt wird, schon einen verschieden gearteten Boden vorfindet, eine relativ größere oder geringere Geneigtheit, einen relativ stärkeren oder geringeren Widerstand. Denn diese Erscheinung läßt sich aus der von Concordien-Formel gegebenen Beschreibung des natürlichen Menschen so wenig erklären, daß eher das Gegentheil zu folgen scheint:

---

[1]) Jul. Müller 2, 312, erste Ausg.

nämlich die gleiche Ungeneigtheit Aller gegen das Evangelium. Das andere ist, daß ich die sogenannten Tugenden der Heiden nicht als splendida vitia anzusehen vermag; ihr Verhältniß zu dem strengen Begriff des Guten, nach welchem man sie als ein mehr oder minder Böses bezeichnet, ist doch zugleich das eines mehr oder minder Guten. Sie fallen unter die Analogie der *ἔργα τοῦ νόμου*. — Ich verhehle mir das Gewicht dieser Instanzen nicht. Aber die rechte Lösung dogmatischer Probleme besteht auch nicht darin, daß man von zwei als richtig erkannten Seiten eines Verhältnisses die eine aufgibt, um die andere zu retten, sondern darin, daß man beide festhält und ihre Vermittlung sucht. Und dieß gehört zu der Aufgabe der Dogmatik.

Drittes Stadium.

Entwicklung des kirchlich-lutherischen Lehrbegriffs in Beziehung nach Aussen.

Gleichzeitig mit den Bewegungen nach Innen geht eine Reihe von Controversen mit den Reformirten einher. Den Gegenstand derselben bilden: die Lehre vom Abendmahl, von der Person Christi und von der Prädestination. An diesen Punkten tritt die Differenz beider Kirchen greifbar hervor. Allein es sind dieß doch nur die Erscheinungen eines allgemeinen tieferliegenden Gegensatzes, den wir bereits in seinen Grundzüngen bezeichnet haben. In der Lehre vom Abendmahl ist es insbesondere die Auffassung des Wesens und der Wirkungsweise der Sakramente, welche, obwohl nicht symbolisch fixirt, doch der beiderseitigen Entwicklung zu Grunde liegt.

Luther sah in Wort und Sakrament eine reale Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, des Wortes und des Zeichens, des Geistlichen und Leiblichen, und setzte deshalb ihre Wirkung darein, daß sie dieses durch jenes dem Empfänger vermitteln, mittheilen. Sie sind ihm Gnadenmittel im eigentlichen Sinne (media exhibitiva, causae instrumentales). Zwingli hielt beides auseinander. Die Sakramente sind ihm nicht die vermittelnden Träger der Gnade, sondern Bekenntniß- und Pflichtzeichen; sie constatiren die Mitgliedschaft an der Kirche und die Verpflichtung des Empfängers zur Pietät gegen sie. Eine Mittheilung der Gnade durch sie (d. h. durch die kirchlich-sakramentale Handlung) findet nicht Statt. Credo, immo scio, omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent; credo, sacramentum esse sacrae rei, hoc est gratiae factae signum schreibt Zwingli in der ratio fidei (1530) ad Carol. imp. [1]), anderswo: „der Geist braucht kein Geleit oder Wagen, denn er ist selbst die Kraft und Fuhre, dadurch Alles geführt wird, braucht nicht, daß er geführt werde; wir lesen auch dergleichen nie in der heil. Schrift, daß äußerliche

---

[1]) Niemeyer Collect. confessionum in eccl. reformatis S. 24. 25. 39. Vgl. Zwingli's Comment. de vera et falsa relig. Opp. III, 231.

Dinge, dergleichen Sakramente, den Geist gewiß mit sich bringen, sondern wenn je äußerliche Dinge mit dem Geist daherfahren, so ist es der Geist, der Geist, der es bracht hat, nicht die äußerlichen Dinge" [1]. — Das will sagen: Gott bedarf zu seiner Wirksamkeit (auf dem Gebiet der Natur und Gnade) keine Mittelursachen, hat sich auch an solche nicht gebunden; was wir so nennen, bildet ein ganz untergeordnetes unselbstständiges Moment; es ist seine Art, das Heil nur unmittelbar, ohne kreatürliche Mittel zu wirken. So fordert es seine Absolutheit, seine Majestät [2]. Daher gibt und wirkt die Taufe als äußere Handlung an und für sich nichts, sondern ist Symbol der schon empfangenen (oder noch zu erlangenden) Sündenvergebung und Wiedergeburt; daher gibt und wirkt das Sakrament des Abendmahls an sich dem Empfänger nichts; daher kommt der Glaube nicht aus der Predigt, sondern allein vom heil. Geist; daher wirkt selbst der Glaube nicht die Rechtfertigung, sondern er folgt ihr nach, als Wirkung der Erwählung [3]. Auf dies drängen jene Prämissen unaufhaltsam hin.

An dem dargelegten Dissensus haben wir den allgemeinen Hintergrund der lutherischen und reformirten Abendmahlslehre.

I.

Die Lehre vom Abendmahl.

1) Was Luther betrifft, so haben wir uns auch hier daran zu erinnern, daß er nur allmähligen Ganges von den Irrthümern der römischen Kirche sich losgerungen hat und zwar immer an den Punkten und in dem Maaße, als ihn Glaube, Gewissen und Beruf dazu drängte. Seine Polemik richtete sich zuvörderst gegen das Meßopfer, das opus operatum und gegen die Kelchentziehung. Die

---

[1] Zwingli Bekenntniß des Glaubens 1530 in Luther's Werken, Walch XX, 1948. — [2] Zwingli, de providentia 96: constat igitur, causas secundas non recte causas vocari. In diesem Sinne heißt es a. a. O. 89: quum unum et solum infinitum sit, necesse est, praeter hoc nihil esse. — [3] Die letztgenannten Consequenzen zieht jedoch Zwingli erst in seiner späteren Schrift de providentia. In seiner expositio fidei geht er so weit, selbst fromme Heiden ohne weiters selig zu sprechen (Niemeyer a. a. O. S. 60). Vgl. Reiff, der Glaube der Kirchen 1875, S. 465 ff.

Transsubstantiation ließ er vor der Hand stehen; aber schon im J. 1519 wurde er über sie bedenklich, im folgenden (de capt. bab.) gab er die scholastischen Bestimmungen über Substanz und Accidenz auf. Auch ohne sie bleibe doch das Wesen des Abendmahls; Christi wahrer (natürlicher) Leib und wahres Blut in Brod und Wein; hieran aber hielt er auch entschieden fest, weil ihn das Wort dazu nöthigte. **Est autem meae sententiae ratio magna imprimis illa, quod verbis divinis non est ulla facienda vis.** Und dieses Festhalten ist um so bedeutsamer, als er sich damals selbst versucht fühlte, die reale Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl aufzugeben, weil er sehr wohl wußte, daß er so der Lehre vom Meßopfer am leichtesten die letzte Stütze entziehen könne. Nicht ohne schwere innere Kämpfe überwand er diese Versuchung; der unverwandte Blick auf das klare helle Wort half ihm durch „Ich bin gefangen, kann nicht heraus; der Text ist zu gewaltig und will sich nicht lassen aus dem Sinn reißen." [1]) Wir sehen hier bereits die Stellung präformirt, die Luther in allen weiteren Fragen über das Abendmahl nehmen wird. Er erkennt, daß in den Einsetzungsworten und in den Stellen des Korintherbriefs der Genuß des Leibes und Blutes Christi den Abendmahlsgästen verheißen sei und zwar im eigentlichen, nicht figürlichen Sinne: der natürliche (d. h. wirkliche) substanzielle Leib des Herrn. — Diese Erkenntniß bindet sein Gewissen und erlaubt ihm auch keinen Fingerbreit nachzugeben, weder den Ausdeutungen Anderer noch den eigenen subjectiven Gedanken zu lieb, die er sich selbst darüber eben so gut machte, als Andere: **„Sicut argumentis ejus (Carlstadii) non capior sed magis roboror, ita propria opinione non haesi in illo errore, licet fortiter fuerim tentatus. Certum est, nostram sententiam esse veram, sive ego, sive illi omnes descierint."** „Es ist keine Vernunft so geringe, die nicht dazu geneigt sei und lieber glaubte, daß schlecht Brod und Wein da wäre, denn daß Christi Fleisch und Blut da verborgen sei; man darf dazu keines Geistes, einem Jeglichen ist's leicht zu glauben; aber es handelt sich hier um ein Mysterium, welches so wenig, wie der hohe Artikel von der Menschwerdung, nach der Vernunft gerichtet werden darf, sondern allein nach

---

[1]) Luther's Briefe 2, 577; wider die himmlischen Propheten, WW. 29, 225.

dem Wort.“ Auf dem steht Luther mit seinem Glauben. „Ich sehe hie dürre, gewaltige Worte Gottes, die mich zwingen zu bekennen, daß Christus Leib und Blut im Sakramente sei.“ Deßhalb hält er an diesem Bekenntniß sein ganzes Leben hindurch so unerschütterlich fest, selbst da, wo ihm noch nicht klar geworden ist, wozu der Genuß des Leibes Christi dient. Und dieß war allerdings im Anfang der Fall [1]).

Was ihn zunächst beschäftigte, war die Bedeutung des Sakraments für die Rechtfertigung, für das persönliche Heilsverhältniß zu Gott. Diese sieht er in der Verheißung der Sündenvergebung, „in dem Testamente Christi, von seinem für uns gebrochenen Leibe und von seinem für uns vergossenen Blute“; an diesen Worten liegt ihm Alles, sie bilden ihm das Wesentliche im Sakrament, während er im Unterschiede davon Leib und Blut in Brod und Wein (das Sakrament im engeren Sinne) als Zeichen und Siegel betrachtet: „Dieß ist, spricht Christus, der Kelch des neuen ewigen Testaments in meinem Blut, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden — als sollte er sagen: sieh' da Mensch, ich sage dir zu und bescheide dir mit diesen Worten Vergebung aller deiner Sünden und das ewige Leben. Und daß du gewiß seiest und wissest, daß solch Gelübde dir unwiderruflich bleibe, so will ich darauf sterben und mein Leib und Blut dafür geben und beides dir zu einem Zeichen und Siegel hinter mir lassen, daß du mein gedenken sollst, wie er sagt, so oft ihr das thut, gedenket an mich“, Sermon vom N. Test., Bd. 27, 147; vgl. vom Mißbrauch der Messe, 28, 77: „Auf daß wir dieser Zusage Christi gewiß sein und uns darauf verlassen mögen ohne allen Zweifel, so hat er uns das edelste und theuerste Siegel und Pfand, sein wahren Leichnam und Blut unter Brod und Wein gegeben“ u. s. w. [2]).

---

[1]) An Spalatin v. 13. Jan. 1525, Briefe 2, 613. — [2]) S. die eingehenden Nachweisungen bei Dieckhoff a. a. O. 206 ff.; die drei Stadien, durch welche hindurch Luther seine Abendmahlslehre entwickelte, bezeichnen folgende Schriften: 1) Bereitung zum hochw. Sakrament 1820, Sermon vom N. Testament 1820; 2) vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi 1523; 3) gegen die Schwarmgeister und Schweizer vom J. 1526 an; Erlanger Ausg. Bd. 29 u. 30. Vgl. Köstlin 1, 100 ff.

[3]) Keineswegs aber braucht Luther hier das „Zeichen“ im Sinne der refor=

Eben darin, daß so zu dem Inhalte des Wortes noch das äußere, gewißmachende Zeichen hinzutritt, besteht ihm das Eigenthümliche des Sakraments, außerdem fällt es ganz mit der Predigt des Evangeliums zusammen. Deßhalb ist auch seine Wirkung ganz durch den Glauben, und zwar durch den Glauben an die im Wort bezeugte Sündenvergebung bedingt: Diesen Glauben setzt es einerseits voraus und will ihn andererseits stärken: dieß ist sein Zweck. Die Wirkung, d. h. der Segen des Abendmahls beruht also wesentlich auf dem Worte — „am Worte, sagt Luther, liegt mehr als am Sakrament" — und wird nur durch die Zeichen unterstützt, verstärkt. Was diese an sich selbst sind, kommt hier noch nicht weiter in Betracht, so wenig als das Nehmen, Essen, Trinken [1]). — So mangelhaft diese Auffassung noch ist, so charakteristisch ist sie doch für Luthers Standpunkt. Es ist ihm vor Allem darum zu thun, auch im Abendmahl den verschütteten Brunnen der Heilsgnade wieder aufzugraben, seine Bedeutung für die Rechtfertigung und den Glauben aufzuzeigen: in der Zusage der Sündenvergebung für den aneignenden Glauben hat er diese Bedeutung nachgewiesen — und damit ist der feste und bleibende Punkt für die evangelische Abendmahlslehre gewonnen; erst jetzt fügt sich auch dieses Sakrament in den Organismus der gesammten Heilsordnung ein. Aber stehen bleiben konnte Luther hier nicht. Schon seine Anschauung vom Wort mußte ihn weiter führen. In der That sehen wir ihn auch noch vor dem Streit mit den Schweizern diesen Fortschritt machen. Bereits in der angef. Schrift vom J. 1523 (an die Böhmen) wird von ihm Christi Wort: Nehmet, esset u. s. w. als der „Inhalt des Sakraments" bezeichnet, die wesentliche und wirkliche Gegenwart seines „natürlichen" Leibes und Blutes energisch geltend gemacht, die buchstäbliche Erklärung der Einsetzungsworte gerechtfertigt, die typische Deutung eben so entschieden als die Verwandlungstheorie verworfen [2]); ja er sagt: „Ich muß je bekennen, daß

---

mirten Kirche; denn während diese Brod und Wein als Zeichen des (abwesenden) für uns gegebenen Christus meint, sieht Luther von vorn herein in Brod und Wein den wahren Leib des Herrn.

[1]) Man übersehe jedoch nicht, daß hier Luther, wie Dieckhoff erinnert, die römische Messe im Auge hat. — [2]) Insbes. gegenüber der Auslegung, welche

Christus da sei, wenn sein Leib und Blut da ist, seine Worte lügen mir nicht und er von seinem Leib und Blut nicht geschieden ist", Bd. 28, 396. 409.

Eben diese Seite der Sache, die objektive, entwickelt er nun ausführlich in dem Streit zunächst mit Carlstadt, dann mit den Schweizern[1]). Die Lehre Zwingli's, wie er sie in seinen frühern und spätern Schriften dargelegt hat, ist sehr einfach und klar. In konsequenter Anwendung seines Sakramentbegriffs (s. oben S. 333). auf's Abendmahl sagt er schon in den Artikeln v. J. 1523: „Die Meß ist nicht ein Opfer, sondern ein Wiedergedächtniß des Opfers und Sicherung der Erlösung, die Christus uns bewiesen hat"; in eucharistia nihil aliud est quam commemoratio, und betrachtet Brod und Wein als Zeichen des für uns dahingegebenen Leibes und Blutes Christi, als Erinnerung und Vergegenwärtigung der beneficia, die er uns durch sein Leiden und Sterben erworben hat. Quomodo repraesentat panis corpus? Nimirum quum sic editur, revocatur in memoriam, Christum corpus suum percutientibus praebuisse pro nobis. — Hoc poculum est symbolum aut significabit vobis sanguinem illum meum pro vobis effusum. (Brief an Alber Opp. Zw. III. 599[2]). Eben dieß, die beneficia Christi, die Sündenvergebung, ist ihm das Wesentliche, Objective, im Abendmahl; daher das Organ für den Empfang desselben kein anderes als der Glaube, und der Modus des Empfangs, der Genuß des Leibes und Blutes Christi, ein Akt des menschlichen Geistes, ein geistlicher Genuß (spiritualiter edere) d. h. „die gläubige Betrachtung und Aneignung dessen, was uns der Erlöser erworben

---

hier den Leib von dem geistlichen Leibe des Herrn, von der Gemeinde versteht — „Ein jeglich Wort soll man lassen stehen in seiner natürlichen Bedeutung und nichts davon lassen, es zwinge denn der Glaube davon".

[1]) Ueber Carlstadt vgl. Erbkam und Dieckhoff a. a. O. S. 302. In dem Streit mit ihm handelte es sich vor Allem um die Ordnung des Heils, um Rechtfertigung und Glauben, um das Wesen der Sakramente überhaupt. — [2]) Ebd. constat, poculum non esse sanguinem, sed testamentum, h. e. commemorationem vivificae effusionis sanguinis Christi.. In Eucharistia nihil aliud quam hujus (Christi) expiationis memoria et gratiarum actio fit.

hat"; mithin die Gegenwart seines Leibes im Abendmahl keine substanzielle, keine reale: Christus ist lediglich präsent **fidei contemplatione,** nicht aber **per essentiam et realiter,** wird also auch nicht wirklich mündlich empfangen, was eben so unwürdig als unmöglich wäre [1]). Es erhellt hieraus von selbst, daß nach dieser Theorie zwischen Substanz und Wirkung des Abendmahls kein Unterschied statt findet, ferner daß es dem gläubigen Empfänger nichts gewährt, als was er auch außerdem im Glauben empfängt, und daß von einem Genuß der Ungläubigen keine Rede sein könne. — Wenn dabei Zwingli gleichwohl sagt, **quod in sacra coena verum corpus Christi adsit,** so ist dieß nur ein verwirrender, seine Meinung verhüllender Ausdruck, den er deßhalb immer sogleich restringiren und in der obigen Weise erklären muß, und selbst die Rede von einem geistlichen Essen des Leibes Christi ist nur eine Akkommodation an die biblische Sprache, im Sinne Zwingli's aber ein innerer Widerspruch, wofür er ihn auch selbst erklärt [2]). Wenn er (später) wiederholt von einer Gemeinschaft mit Christo redet, so meint er damit jedenfalls keine andere, als jene im Glauben überhaupt stattfindende. Kurz, die Bedeutung des Abendmahls ist für Zwingli eine blos subjective; Christus bleibt ihm leiblich der ferne und jenseitige während des diesseitigen Genusses der irdischen Elemente. Diese seine Lehre gründet er auf die Vergleichung von Joh. 6 mit den Einsetzungsworten, auf die tropische Erklärung der letztern, wornach ἐστι für bedeutet stehen soll [3]), und auf den Umstand, daß Christi verklärter Leib lokaliter im Himmel gegenwärtig, mit seiner Existenz

---

1) Edit me heißt so viel als: in me credit. Spiritualiter edere corpus Christi nihil est aliud, quam spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum. Sacramentaliter edere corpus Christi est adjuncto sacramento (myst. Zeichen) mente et spiritu edere (Opp. II, 53). Vgl. die Stellen in der Ratio fidei und Expositio bei Niemeyer S. 26. 27. 29. 47; ferner Opp. Zw. IV, 118: Panis est signum, res autem ipse Christus pro nobis traditus. Hujus rei panis symbolum est, quod sensui offertur, res autem ipsa menti praesens est. — 2) Vergl. Alexander Schweizer, die Glaubenslehre der reformirten Kirche, Zürich 1847, Bd. 2, S. 650. 644. — 3) A. Schweizer a. a. O. 635. Zw. III, 255. 257: Ergo si fides sensum literalem tolerare nequit, quia „caro non prodest quicquam", patet: erit hujus verbi hoc loco alia significatio; ponitur est pro significat.

nothwendig auf Einen Ort beschränkt sei, weshalb er im Abendmahle nicht wirklich gegenwärtig sein könne. **Testimonia scripturae tollunt corporis praesentiam alicubi quam in coelo.** Hier haben wir also ein Abendmahl ohne Leib und Blut des Herrn. Dieselbe Anschauung theilten seine Freunde, Bullinger, Butzer u. A.[1]).

Gegen diese Verflachung des tiefsten Mysteriums des Glaubens aufzutreten, war für Luther Gewissenspflicht (Bd. 30, 23). Seine Lehre aber, wie er sie auf Grund der Einsetzungsworte, im Zusammenhang mit seiner Anschauung vom Wesen des Wortes und des Sakraments darstellt, ist eben so einfach als tiefsinnig: 1) er bekennt mit aller Entschiedenheit die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi („der wahre Leib, das wahre Blut") im Abendmahl — und durchbricht, um dieselbe dem Gegner gegenüber zu rechtfertigen, den Bann der scholastischen Doktrin, der Christum jenseits im Himmel eingeschlossen sein läßt; 2) er lehrt eine Verbindung des Leibes und Blutes mit den irdischen Elementen, wodurch diese zu vermittelnden Trägern jener werden, innerhalb der Handlung des Sakraments und zum Behuf derselben; 3) er lehrt einen mündlichen Genuß der Leiblichkeit Christi, vermöge dessen diese 4) allen Genießenden, Gläubigen wie Unwürdigen, zu Theil wird, während der Segen durch den Glauben bedingt ist.

Es bedarf nur weniger Erläuterungen zu jedem dieser vier Hauptsätze[2]).

Vor allem will noch einmal daran erinnert sein, daß Luther mit seinem Glauben allein auf dem Boden des Wortes steht. Was die menschliche Vernunft zu diesem Geheimniß sage, ob sie sich daran stoße oder nicht, kümmert ihn wenig; sie hat hier keine Stimme: „Auf dem Worte steht's, am Wort ist's genug, wie die Worte lauten, so will ich's halten. Und diese Worte sind hell und klar. Ein Kind kann sie verstehen. Jedermann weiß, was das heißt: das ist mein Leib, sonderlich da er hinzusetzt: der für euch gegeben wird. Wir wissen je, was Christi Leib ist, nämlich

---

1) Schmid, der Kampf der luth. Kirche um Luther's Lehre v. Abendmahl S. 122—128.

2) Ich halte mich bei dem Nachweis an diejenige Form seiner Lehre, wie er sie im Kampf mit den Schweizern entwickelt hat. Vgl. Köstlin, Luther's Theologie 2, 511 ff.

von Maria geboren, der gelitten hat, gestorben und auferstanden ist" 29, 332.

Es ist also der wesentliche, substanzielle Leib des Gekreuzigten und Auferstandenen, desselben, der jetzt zur Rechten Gottes im Himmel sitzt (29, 287 ff.). Anders hat es Luther nie gemeint. Der Unterschied, den die Auferstehung der Existenzform nach bedingt, thut der wesentlichen Identität keinen Eintrag: „Wir sagen nicht, daß im Abendmahl Christus Leib sei, wie und in welcher Gestalt er ist für uns gegeben, sondern es sei derselbige Leib, der für uns gegeben ist; nicht in derselbigen Gestalt oder Weise, sondern in demselbigen Wesen und Natur", Bd. 30, 67. 87. 189. Doch legt Luther auf die Verklärung kein sonderliches Gewicht; das Fleisch des Herrn ist schon an sich geistlich, weil er aus dem heil. Geiste geboren ist: „Denn geistlich und des heiligen Geistes Ding ist und heißet Alles, was aus dem heiligen Geiste kommt, wie leiblich, äußerlich, sichtbarlich es immer sein mag" (30, 98—100). So gefaßt, steht also die Geistlichkeit nicht im Widerspruch mit der Substanzialität des Leibes, 89. — Um ihn handelt es sich im Abendmahl, nicht zunächst um den ganzen Christus, sondern um diesen seinen wesentlichen Leib und sein Blut [1]), gleichsam „um ein Stück des ganzen Christus", obwohl wo der Leib ist, auch der ganze Christus ist, ja der Eine ungetheilte Gottmensch (29, 295. 30, 361. 110).

Wenn nun Zwingli entgegenhielt, es sei ein Widerspruch, daß Christi Leib im Himmel und zugleich im Abendmahl sei, so läßt sich Luther durch diesen scheinbaren Widerspruch nicht im mindesten irren, sondern er argumentirt dagegen, es müsse beides wahr sein, weil beides die Schrift sagt; und das ist überhaupt sein großartiges Verfahren in dieser Sache, daß er sich weder durch Gründe menschlicher Weisheit, noch selbst durch scheinbar widersprechende Stellen der Schrift irre machen läßt. „Sie kann sich nicht widersprechen; weil nach ihr Christi Leib im Abendmahl gegenwärtig ist, so muß es auch möglich sein" (30, 48 ff. 196. 292).

---

[1]) Bd. 30, 361 unterscheidet er noch ausdrücklich die Gemeinschaft des Leibes von der des Blutes, ohne jedoch auf den Grund dieses Unterschiedes einzugehen.

Er beruft sich dafür zunächst auf die göttliche Allmacht. „Weil Christus hier sagt: das ist mein Leib, so kann er's wahrlich thun und thut's." Aber diese Berufung reichte nicht aus. Denn die Gegner provozirten fortwährend auf den Artikel vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes, als ob derselbe die Präsenz des Leibes Christi auf Erden im Sakrament nicht zulasse, und dadurch sah sich Luther, wiewohl ungern, zu näheren Erörterungen über die Möglichkeit und über die Art jener Gegenwart hingedrängt. Er mußte wenigstens den Versuch machen, sie aus der Lehre von der Person Christi zu erklären. Und so knüpft sich hier seine Christologie an [1]). Indessen will Luther aus ihr keineswegs seine Lehre vom Abendmahl beweisen; denn sein Grund dafür bleibt immer das Wort des Herrn und die Allmacht Gottes, er will nur die Einwände der Gegner abweisen und ihnen gegenüber die Möglichkeit der Gegenwart Christi im Abendmahl rechtfertigen.

Was die Art und Weise dieser Gegenwart betrifft, so stellt er mehrere Bestimmungen zur Abwehr irriger Vorstellungen auf: sie sei nicht schlechthin dieselbe mit jener allgemeinen, Alles erfüllenden Gegenwart des Herrn, sondern eine besondere Art derselben, wie sie eben das Wort bestimmt, — die „definitive Weise" der Präsenz [2]); sie sei ferner nicht so zu denken, als ob Christi Leib „stücklings" im Brode wäre, „je ein Stück oder Theil davon in jedem Brod", sondern „ungetheilt und ganz ist er in Jedem"; das bringt die Natur dieses Leibes mit sich: „Es ist unmöglich, daß

---

1) Vgl. die folgende Abtheilung.

2) „Ueberall ist er, er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da fasse ihn, so ergreifst du ihn recht". „Obgleich Christus allenthalben da ist, so doch im Abendmahle in anderer Weise. Ein anderes ist es, wenn Gott da ist und wenn er dir da ist; dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht: hie sollst du mich finden. Also auch weil Christi Menschheit zur Rechten Gottes ist und nun auch in allen und über allen Dingen ist, — — so wirst du ihn nicht ertappen, ob er gleich in deinem Brod ist, es sei denn daß er sich dir anbinde und bescheide dich zu einem sonderlichen Tisch durch sein Wort und deute dir selbst das Brod durch sein Wort, welches er denn thut im Abendmahl und spricht: Das ist mein Leib". WW. 30 (daß die Worte) 69. 70. Vgl. großes Bekenntniß vom Abendmahl, WW. 30, 211 ff.

das Fleisch (Christi) sollte zerstückt, zertheilt, zerrissen, verderbt werden oder verwesen, denn es ist ein göttliches (geistliches) unverwesliches Fleisch, wie Apg. 2, 27. Ps. 16, 10. Joh. 19, 36 bezeugt wird. Leiden und Sterben hat es einmal gekonnt, aber zerstücken, zertheilen, zerbrechen, zu verzehren ist nicht möglich; es muß ganz und gar auf einmal empfangen, geboren, gegessen und geglaubt werden" (30, 130. 29, 333. 341).

Für das Verhältniß des himmlischen und irdischen Elementes ist Luther's stehende Formel: Christi Leib im Brod, wofür er auch, wenn er speziell von der Darreichung und Mittheilung redet, die andere „mit, in und unter" gebraucht. Es will da weder an lokale Inclusion noch an ein äußerliches Nebeneinander gedacht sein, sondern es ist ein ganz eigenthümliches Verhältniß, in welches die beiden Substanzen zu einander treten, zum Behuf der Mittheilung der himmlischen an die Abendmahlsgenossen, „eine Einigkeit, vermöge deren aus zwei unterschiedlichen Wesen Ein Ding oder Wesen wird, ohne daß ihr unterschiedliches Wesen dabei untergeht" — ich will es nennen „sakramentliche Einigkeit", sagt Luther (30, 297) [1]). Mit dieser Bestimmung will er alle grob sinnlichen Vorstellungen ausgeschlossen wissen: „Wir sind ja nicht so toll, daß wir glauben, Christi Leib sei im Brod auf die grobe, sichtbarliche Weise, wie Brod im Korbe, oder Wein im Becher — sondern wir glauben stracks, daß sein Leib da sei, wie seine Worte darauf lauten und deuten. Daß aber die Väter und wir zuweilen so reden: Christus

[1]) Bd. 30, 294—298. Er ringt hier mit der Sprache, ohne ganz die Bezeichnung für den Gedanken zu finden, den er meint. Es ist, sagt er, weder eine persönliche Einigkeit, wie Gott und Mensch Eine Person ist in Christo, noch eine natürliche, wie in der Gottheit Vater, Sohn und Geist; sie hat etwa eine Analogie an der Art, wie ein Engel sich zur Feuerflamme, oder der heil. Geist sich zur Taube verhält; „ich weiß nicht, wie sie zu nennen ist". Man könnte sie eine „förmliche", oder eine „werkliche" heißen, „darum daß der Engel und seine Gestalt einerlei Werk ausrichten". — Das will wohl dasselbe besagen, was wir dynamische Durchdringung im Unterschied von mechanischer und organischer nennen. Es hat seine Analogie an dem Verhalten des heiligen Geistes in der Taufe zum Wasser, worauf sich Luther auch ausdrücklich beruft; weshalb ich den Ausdruck unbedenklich stehen lasse, trotz der Mißdeutung in der Real-Encykl. v. Herzog, Art. Ubiquität. Vgl. die Erörterung Franks, die Theologie der Concordienformel 3, 71 ff.

Leib ist im Brod, geschieht einfältiger Meinung darum, daß unser Glaube will bekennen, daß Christi Leib da sei; sonst mögen wir wohl leiden, daß man sage: er sei im Brod, er sei das Brod, er sei, da das Brod ist, oder wie man will. Ueber Worten wollen wir nicht streiten; allein daß der Sinn da bleibe, daß nicht schlecht Brod sei, das wir im Abendmahl essen, sondern der Leib Christi." Das Wie ist ein Mysterium für den Glauben. „Wie das zugehe oder wie er im Brod sei, wissen wir nicht, sollen's auch nicht wissen; Gottes Wort sollen wir glauben und ihm nicht Weise noch Maaß setzen." Auf diese Unterscheidung zwischen dem Was und Wie legt er auch sonst großes Gewicht, z. B. Bd. 30, 30. 29, 289. Vgl. Bd. 2, 242 und 244, wo an einer Reihe von Beispielen gezeigt wurde, wie thöricht es sei, nur das glauben zu wollen, was man mit der Vernunft begreifen kann.

Nur soviel setzt er noch constant hinzu, daß es das Wort sei, welches Christi Leib in's Brod, in's Nachtmahl bringe oder fasse: „Das Wort ist das, was dieß Sakrament macht und unterscheidet, daß es nicht lauter Brod und Wein, sondern Christi Leib und Blut ist und heißt . . . denn wie Christi Mund redet, also ist es"; „der durch alle Zeiten hindurch wirkungskräftige Befehl Christi bindet die beiden andern Stücke zusammen" (Groß. Katech. 501). Vgl.: Non opus nostrum, non pronuntiatio nostra, sed mandatum et ordinatio Christi efficiunt, ut panis sit corpus et vinum sit sanguis Christi, idque jam inde a prima institutione coenae usque finem fieri solet, nostro autem ministerio haec quotidie distribuuntur. — „Er hat sein Heißen und Thun an unser Sprechen gebunden." Aber eben so oft drückt Luther diesen Gedanken auch so aus, „daß Christus selbst sich in Brod und Wein bringe", selbst seinen Leib im Abendmahl austheile: „Er hat's nicht allein ausgesetzt, sondern macht's und hälts auch selbst und ist Koch und Kellner, Speise und Trank selbs" 29, 326. 10, 143. Beiderlei Aussagen erklären sich aus seiner Grundanschauung von Christi Wort und Person, und beide zusammengenommen ergeben erst vollständig seine Ansicht [1]).

---

[1]) Man bemerke, daß Luther hier nicht blos von der Recitation der Einsetzungsworte, sondern von Christi Befehl und Ordnung redet. Doch finde ich

Wie nun die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl eine substanzielle ist, so ist auch der Genuß ein „leiblicher“, „ein leiblich, mündlich Essen und Trinken“ (manducatio oralis). Dieß folgt von selbst aus dem Obigen und so fordern es auch die Einsetzungsworte (30, 52 fl.). Aber diesen leiblichen Genuß faßt Luther keineswegs, wie man ihm so oft nachsagt, als einen grob sinnlichen, er will ihn vielmehr in Uebereinstimmung mit dem, was vorhin über die Art der Gegenwart gesagt wurde, gedacht wissen. In demselben Sinne, in welchem man von dem Fleische Christi sagen kann, daß es geistlich ist, kann man das Abendmahl „eine geistliche Speise“ „ein geistlich Essen“ nennen; und wie die Speise so der Genuß: „Weil dieß Fleisch ist ein geistlich Fleisch, darum kann es nicht verzehrt, verdaut, verwandelt werden, denn es ist unvergänglich, wie Alles, was aus dem Geist ist, und ist eine Speise ganz und gar anderer Art, denn die vergängliche“ (30, 95. 97. 101); es wird genossen „obwohl mündlich, doch auf himmlische Weise“ (sacramentaliter edere)[1]. Wenn sich dagegen Luther anderswo, z. B. in der Instruction, die er Melanchthon 1535 nach Kassel mitgab so ausdrückt: der Leib Christi werde mit dem Brode ausgetheilt und mit den Zähnen zerkaut, hat dieß zunächst den Zweck, die Zwinglische Ansicht, die im Abendmahl „eitel, schlecht Brod“ sieht, abzuweisen, beruht übrigens auf der Voraussetzung derselben „sakramentlichen Einheit“, wovon S. 343; „denn wie man vermöge derselben, so man auf's Brod sieht, sagen kann: das ist Christi Leib, so ist's auch recht geredet: Wer dieß Brod angreift, der greift Christi Leib an, wer dieß Brod siehet, isset, mit den Zähnen zerdrückt, der isset, .. zerdrückt den Leib Christi; und bleibt doch allewege wahr, daß Niemand Christi Leib siehet, greift, isset oder zubeißet, wie man ein ander sichtlich Fleisch siehet und isset“ (30, 130. 297)[2]. — — Der Gläubige, das will als Näherbestimmung hinzugenommen sein, der Gläubige genießt nun allerdings Christi Leib und

---

bei ihm ein Schwanken; in den frühern Schriften liegt das Gewicht auf der Recitation.

[1]) S. die Stellen auf S. 342. — [2]) Gute Bemerkungen bei Löscher, Hist. motuum I, 248.

Blut „nicht blos leiblich mit dem Munde, sondern auch geistlich mit dem Herzen"; „das Herz fasset die Wort im Glauben" und darauf beruht der Segen (s. im Flgd.). Aber auch die, denen dieses geistliche Essen fehlt, auch die Unwürdigen, empfangen dennoch den Leib des Herrn im Abendmahl Bd. 30, 369: „Ich bekenne das Sakrament des Altars, daß daselbst wahrhaftig der Leib und Blut im Brod und Wein werde mündlich gegessen und getrunken, obgleich die Priester, so es reichen, oder die, so es empfangen, nicht glaubten oder sonst mißbrauchten; denn es stehet nicht auf Menschen Glauben oder Unglauben, sondern auf Gottes Wort und Ordnung". Vgl. Katech. 509 u. 30, 86: „Wer das Sakrament leiblich isset ohne solch geistlich Essen, dem ist's nicht allein kein nütze, sondern schädlich", 343. Diese letzte schriftgemäße Bestimmung ist Luthern die nothwendige Consequenz seiner Lehre von der Objectivität der **res sacramenti** im Abendmahl, und dient hinwiederum zur Bestätigung derselben, 30, 358. 369.

Wie verhält sich's nun aber mit dem Segen? Daß dieser durch den Glauben bedingt sei, ist die Grundvoraussetzung, die sich Luthern aus der gesammten Heilsordnung ergibt, und die er auch überall ausspricht: der Glaube ist ihm das geistliche Organ für die Aneignung des Heils und zwar das Centralorgan, welches das Heil aufnimmt und von sich aus in den ganzen Umkreis des menschlichen Lebens ergießt. Die Antwort aber, die Luther auf die Frage gibt, worin denn dieser Segen des Abendmahls bestehe, entspricht den Stadien, durch welche hindurch er das ganze Dogma in fortschreitender Weise entwickelt hat. Auf den ersteren Stadien, wo ihm das Wort die Hauptsache im Sakrament ist, setzt er den Segen theils in die Sündenvergebung, theils in die Stärkung des Glaubens, was sich gegenseitig bedingt. Er geht auch da von dem Gedanken aus, daß uns Christus die Vergebung der Sünden am Kreuz erworben hat, aber ausgetheilt wird sie durch Wort und Sakrament. Das Wort faßt sie in die Form der Verheißung und das in's Wort gefaßte Sakrament besiegelt die Verheißung dem Glauben durch das angehängte Zeichen, welches Leib und Blut des Herrn ist. So Serm. vom N. Test. 1520. Bd. 27, 147; vom Mißbrauch der Messe 1522. Bd. 28, 77; Wider die himml. Proph. 29, 285. 286. Da ist es also eigentlich das Wort

im Sakrament, das Wort: „für Euch gegeben und vergossen" .. von dem der Segen ausgeht, welchen der Glaube sich aneignet, nicht Christi Leib und Blut; letztere haben nur die Bedeutung einer göttlichen Bürgschaft der Vergebung — „auch ohne jene könnte man diese empfangen, wofern nur das Wort da wäre", 29, 286.

Dieser Satz von der Zusicherung und Vergewisserung der Sündenvergebung durch das Wort bleibt aber auch dann noch in seiner vollen Geltung, wenn Luther bald hernach die Bedeutung des Leibes und Blutes tiefer faßt; denn das Sakrament ist ja eben immer in's Wort gefaßt und es ist deshalb eine unstatthafte Frage, was das Abendmahl abgesehen vom Worte nütze: „ich laß mir den Leib Christi vom Wort nicht scheiden." Es wirkt also immer jene Verbürgung und zwar als sonderliche Application an den Einzelnen: „Es ist ein Unterschied; wenn ich seinen Tod predige, das ist eine öffentliche Predigt in der Gemeine, darin ich niemand sonderlich gebe, sondern wer es fasset, der fasset es; aber wenn ich das Sakrament reiche, so eigne ich solches dem sonderlich zu, der es nimmt, schenke ihm Christi Leib und Blut, daß er habe Vergebung der Sünden, durch seinen Tod erworben, und in der Gemeinde gepredigt. Das ist etwas mehr als die gemeine Predigt. Denn wiewohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sakrament, und wiederum, so ist doch darüber der Vortheil, daß es hie auf gewisse Person deutet" (Sermon v. Sakr. 29, 345). Eben so in den Katechismen, wo Luther die praktische Bedeutung dieses Momentes hervorhebt.

Aber Luther bleibt da nicht stehen. Er antwortet auf die wiederholte Frage der Gegner, welchen sonderlichen Nutzen denn der Genuß des Fleisches Christi habe, auf den er so hart dringe? zunächst: Wenn ich's auch nicht wüßte, so ist es genug, daß Gott geboten hat, es zu essen; dann aber: „es ist eitel Nutz und Gut darin; und wenn gleich der Leib geschieden und ohne das äußerliche Wort wäre, so kann er doch nicht da sein, ohne das ewige, innerliche Wort, welches Gott selbst ist" . . . „er ist voll ewigen Gutes, ja voll Gottheit"; „wo Christi Fleisch ist, da ist der ganze Christus" (daß diese Worte .. 30, 130. 131—134. 141). Näher eingehend knüpft er dann die Sündenvergebung unmittelbar an den Empfang des Leibes und Blutes Christi, und nennt sie den Schatz, den wir

da bekommen. „Christi Leib kann ja nicht ein unfruchtbar und vergeblich Ding sein, das nichts schaffe noch nütze" [1]), Bd. 29, 348 zu den Einsetzungsworten: Also soll nun ein jeglicher Christ wissen und sagen ... da hat mir mein Herr seinen Leib und sein Blut im Brod und Wein gegeben, daß ich essen und trinken soll und soll mein sein, damit ich sicher sei, daß mir meine Sünden vergeben sind, und daß ich des Todes und der Hölle los sein soll und ewig Leben haben. Darum gehe ich zum Sakrament, solches zu suchen." Im Folgenden beruft sich zwar Luther dafür auch wieder auf das dem Sakramente inhärirende Wort, aber er setzt hinzu: „Und wenn gleich die Worte nicht dastünden, so hast du dennoch den Leib, der für deine Sünd gestorben, und das Blut, das dafür vergossen ist." Wenn dir aber Christus geschenkt wird, so ist dir auch Vergebung der Sünden geschenkt und Alles, was durch den Schatz erworben ist ... Leben und Seligkeit" (vgl. 350).

Da nun dieß Alles nach Luther's eigener Lehre auch das Wort gewährt, wenn es auch durch den Glauben in's Herz gefaßt wird, so kehrte die obige Frage immer von neuem wieder; konnte man keine weitere Frucht angeben, so schien das Dringen auf die Realität des Leibes Christi im Nachtmahl nicht genugsam motivirt. Allein Luther war nicht der Mann, der auf halbem Wege stehen blieb; er ist kühn genug die volle Consequenz seiner schriftgemäßen Lehre zu entwickeln — und das thut er in dem Satze: daß der Genuß des Leibes Christi auch auf den Leib des Menschen eine reale Segenswirkung ausübe, daß er die Vergeistigung und Verklärung des Leibes anbahne, so die Verklärung der ganzen geistleiblichen Person des [gläubigen] Empfängers wirke. Besonders in der Schrift: Daß die Worte u. s. w. und im großen Bekenntniß vom Abendmahl spricht er es aus: „Weil nun unser Leib mit solchen Werken soll umgehen und kann doch das Wort nicht vernehmen, wiederum, die Seele nicht kann hinaus fahren und leiblich mit dem Werk umgehen; so theilet's Gott also nach beiderlei Maße, und gibt das Wort für die Seele und das Werk für den

---

[1]) Vgl. Gr. Kat. im lat. Text: ejusmodi thesaurum (corpus et sanguis) accipimus, per quem et in quo remissionem peccatorum consequamur.

Leib, auf daß sie beide selig werden und einerlei Gnade genießen unter zweierlei Weise, einem jeglichen sein bescheiden Theil . . daß also alle beide von einerlei Speise gesättigt und selig werden. Denn auch der unverständige Leib nicht weiß, daß er solche Speise isset, dadurch er solle ewig leben. Denn er fühlet nicht, sondern stirbt dahin und verfaulet. Aber die Seele siehet und verstehet wohl, daß der Leib müsse ewiglich leben, weil er eine ewige Speise zu sich nimmt, die ihn nicht lassen wird im Grabe oder Staub verfaulet und verweset" (94). „Darum soll der Zwingel nicht also schließen: wird Christus Fleisch gegessen, so wird nichts denn Fleisch daraus, sondern — so wird nichts denn Geist daraus. Denn es ist ein geistlich Fleisch und lässet sich nicht verwandeln, sondern verwandelt und gibt den Geist dem, der es isset... Vergängliche Speise verwandelt sich in den Leib, der sie isset, diese Speise wiederum wandelt den, der sie isset, in sich und machet ihn ihr selbst gleich, geistlich, lebendig, ewig" 101. Ebend.: Weil denn der arme Leib auch die Hoffnung hat der Auferstehung von Todten und des ewigen Lebens, so muß er auch geistlich werden und alles, was fleischlich an ihm ist, verdauen und verzehren. Das thut aber diese geistliche Speise, wenn er die isset leiblich, so verdauet sie sein Fleich und verwandelt ihn, daß er auch geistlich, das ist, ewiglich lebendig und selig werde, wie Paulus 1 Kor. 15, 44 sagt: „Es wird der Leib geistlich auferstehen." . . . . Also wir, so wir Christus Fleisch essen leiblich und geistlich, ist die Speise so stark, daß sie uns in sich wandelt, und aus fleischlichen, sündlichen, sterblichen Menschen, geistliche, heilige, lebendige Menschen macht; wie wir denn auch bereits sind, aber doch verborgen im Glauben und Hoffnung, und ist noch nicht offenbar, am jüngsten Tage werden wir's sehen." Vgl. 120. 125. 135: „Das ist die heimliche Kraft und Nutz, der aus dem Leibe Christi im Abendmahl gehet in unsern Leib; denn er muß nütze sein und kann nicht umsonst da sein: darum so muß er das Leben und Seligkeit unserem Leibe geben, wie seine Art ist." Luther beruft sich dafür auf die Väter der alten Kirche, insb. auf Irenäus, dessen Lehre er ausführlich erörtert 121 ff. 132 [1]). In dem gr. Katechismus hat

[1]) Es ist daher eine gründliche Verkennung des Sachverhalts, wenn J. Müller, evang. Union S. 308 sagt: Luther kann den himmlischen Stoff des

er diese Ansicht nicht wörtlich aufgenommen, ohnerachtet einer ähnlichen Aeußerung über die Taufe; allein er sagt doch da summarisch: „Es ist eine Speise der Seele, die den neuen Menschen (der in der Taufe geboren wird) nähret und stärket" — und hernach: „Es sei eine heilsame Arznei, die da helfe und das Leben gebe beide an Seel und Leib." Und wie praktisch wichtig ihm dieser Gedanke war, sieht man daraus, daß er ihn gerade in einer (späteren) Leichenpredigt wiederholt, „Gleichwie nun die Taufe zu dieser seligen Hoffnung uns weiset, also auch das Abendmahl unseres lieben Herrn Jesu Christi. Denn daselbst hören wir nicht allein diesen großen Trost, daß der Leib Jesu Christi für uns gegeben und sein Blut zur Vergebung unserer Sünden vergossen sei, welches uns doch ja genug sein sollte . . sondern eben solch Opfer für unsere Sünde, nämlich Leib und Blut Jesu, wird uns durch Kraft seines heiligen Wortes im Brode und Wein zu einer Speise und Trank in unsern Mund gelegt, auf daß unsere sterblichen Leiber hier auf Erden durch eine unsterbliche Speise zum ewigen Leben ernähret werden" u. s. w. — Daß er sich aber damit in keinen Widerspruch setzt mit seiner Grundlehre von der Bedeutung des Glaubens für das Heil, erhellt aus der vorsichtigen Bemerkung: „Diesen Segen habe das leibliche Essen nur dann, wenn es zugleich ein geistliches Essen im Glauben sei"; — „habt ihr jemals von uns gehört, daß wir das Abendmahl Christi also essen oder zu essen lehren, daß allein ein äußerlich Essen des Leibes Christi da sei? Haben wir nicht vielmehr also gelehrt durch viel Bücher, daß da zwei Stücke zu merken sind: das Wort des Herrn: Nehmet, esset, und das leibliche Essen des Leibes Christi — und haben weiter gesagt, daß wer das Sakrament leiblich isset ohne solch Wort, oder ohne solch geistlich Essen, welches das Wort in's Herz fasset, dem ist's nicht allein kein nütze, sondern auch schädlich?" 30, 85. 86. Aber umgewandt, fährt Luther fort, thut's auch das geistliche Essen ohne das leibliche nicht, sondern beides zusammen bildet den Einen Perceptionsakt, auf dem der Segen beruht. So

---

Leibes und Blutes Christi nicht als lebendigmachende Kraft erkennen, sondern muß ihn eben lediglich als passiven Stoff fassen, als Mittel zu einem andern Zweck — als (bloses) Unterpfand zur Vergebung der Sünden.

glaube ich Luthern verstehen zu müssen, wenn er a. a. O. sagt: „der Mund, der Christi Fleisch isset, weiß freilich nicht, was er isset oder was darin sein Herz isset: aber das Herze weiß wohl, was der Mund isset, denn es fasset die Worte und isset eben dasselbe geistlich, was der Mund leiblich isset" (87). An einer ganzen Reihe von Beispielen sucht er das zu erläutern; er erinnert an die Empfängniß Mariä, an die Hirten bei Bethlehem, an Simeon im Tempel, an das blutflüssige Weib, an die Zeugung Isaaks: da ist es überall ein leiblicher Gegenstand, der leiblich und geistlich zugleich empfangen, geschaut, berührt, gezeugt wird, und gerade auf der Einheit beider Seiten beruht der heilwärtige Erfolg. Mit demselben Glauben in des Engels Wort empfing und gebar Maria im Herzen Christum geistlich zugleich, da sie ihn in ihrem Leibe empfing und gebar leiblich. Denn wo sie nicht hätte Christum in ihrem Herzen empfangen geistlich, hätte sie ihn nimmermehr empfangen leiblich" u. s. w. Aehnlich verhält sich's auch hier: „Es ist einerlei Leib, den beide essen, der Mund und das Herz, ein jegliches auf seine Weise; das Herz kann's nicht leiblich essen, so kann's der Mund nicht geistlich essen; so macht's nun Gott gleich, daß der Mund für das Herz leiblich und das Herz für den Mund geistlich esse, und also beide von einerlei Speise gesättiget und selig werden." — Das geistliche Essen besteht also hiernach nicht blos im Glauben, sondern darin, daß das leibliche Essen zugleich im Glauben, der das begleitende Wort faßt, geschieht. „Kein Zweifel, heißt es, daß wer Christus Leib im Abendmahl im Glauben isset leiblich, daß derselbe auch im leiblichen Essen geistlich isset und geistlich lebt" (95); es ist mithin ein Akt der ganzen Person gemeint — und daraus erklärt sich auch die Wirkung: „Das Herz isset das geistlich, was der Mund leiblich; weil aber der Mund des Herzens Gliedmaß ist muß er endlich auch in Ewigkeit leben, um des Herzens willen, welches durch's Wort ewiglich lebt, weil er hie auch leiblich isset dieselbe ewige Speise, die sein Herz mit ihm geistlich isset" (87). Man kann dieß eine mystische Ansicht nennen; sie ist es — aber sie ist die Wahrheit der Calvinischen, und schneidet zugleich das oft wiederholte Bedenken ab, als ob nach der Consequenz der luth. Lehre auch die Gottlosen mit dem Leibe Christi das Leben empfingen.

Von demselben Gesichtspunkt aus ist nun auch das zu fassen, was Luther noch weiter über den Nutzen des Abendmahls lehrt. Es ist die gliedliche Einheit der Abendmahlsgenossen, und auch diese faßt er sowohl leiblich als geistig; leiblich, wenn er aus 1 Kor. 10, 16 rückwärts auf die Realität des Leibes Christi im Abendmahl schließt, vorzugsweise aber ethisch, indem er zeigt, wie uns das Nachtmahl sowohl ein Vorbild der rechten Communion, als den Impuls zur Bethätigung derselben gibt; das Vorbild sieht er mit den Vätern darin, daß das Brod aus vielen Körnlein zusammengebracht ist, den Impuls darin, daß es uns drängt, uns auch an unsere Nächsten hinzugeben, das Gnadengut, das wir empfangen haben, auch ihnen mitzutheilen Bd. 29, 350 ff. In seinen Predigten legt er darauf großes Gewicht, er faßt da häufig den ganzen Segen in die beiden Stücke: „Trost der Vergebung und Einigkeit der Christenheit in einerlei Glaube und Liebe“: „Dieß ist aber die Frucht, daß wir uns hinwiederum lassen essen und trinken, wie wir des Herrn Christi Leib und Blut gegessen und getrunken haben, und auch zu unserm Nächsten diese Worte sprechen: Nimm hin, iß und trink; daß es nicht ein Spott, sondern ein Ernst sei, daß du dich dahin giebest mit allem deinem Leben, wie Christus in diesen Worten dir gethan hat, mit allem, das er ist. Solche Worte spricht er auch zu uns; die müssen wir auch fassen und gegen unsern Nächsten reden, nicht allein mit dem Munde, sondern auch mit der That; nämlich also: Siehe, mein lieber Bruder, ich habe meinen Herrn empfangen, der ist mein, und habe nun übrig genug und alle Fülle; so nimm du nun auch, was ich habe, das soll Alles dein sein, und will es auch für dich darsetzen; ist es nöthig, daß ich für dich sterben soll, so will ich's auch thun. Dieß Ziel ist uns hier in diesem Sakrament gesteckt, daß solche Beweisung gegen den Nächsten in uns erscheine“ [1]).

So weit über Luthers Abendmahlslehre, wie er sie im Streit mit den Schweizern entwickelte. Er hat sie unmittelbar darauf in

---

1) Ueber die Vorbereitung auf das Abendmahl vgl. Bd. 2, 220 ff., wo der Ernst, den es gilt, hervorgehoben, 2, 246. 11, 164. 29, 353, insb. den groß. Katech., wo der Begriff „der Unwürdigen“ näher erklärt und vor falscher unevangelischer Selbstqual gewarnt wird.

der einfachsten und bestimmtesten Gestalt, von aller polemischen Zuthat entkleidet, in seinen Katechismen (1529) ausgesprochen: „Das Sakrament des Altars ist der wahre Leib und Blut des Herrn Christi, unter dem Brod und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt"; davon ließ er sich dann auch auf dem Marburger Colloquium so wenig abdrängen (er bleibt dabei, der Text sei zu gewaltig), daß er gleich nachher den Gegensatz gegen die Reformirten in die Formel faßte: „daß sei wahrhaftig im Brod und Wein der wahre Leib und Blut Christi laut der Worte: das ist u. s. w.; und sei nicht allein Brod und Wein, wie der Widertheil fürgibt"; und in dieser Fassung sind die Marburger Artikel in die Schwabacher übergegangen und damit Grundlage der Augustana geworden. Mit nicht geringerer Entschiedenheit hielt er bei den Verhandlungen über die Wittenberger Concordie (1536) an seiner Ueberzeugung fest und stellte sie nur ein Jahr später in den Schmalkald. Artikeln folgendermaßen als Bekenntniß der luth. Kirche auf: „Vom Sakrament des Altars halten wir, daß Brod und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi, und werde nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen." III. Art. 6. Wie heiliger Ernst es ihm damit war, bezeugt sein letztes Bekenntniß [1]).

[1]) „Weil ich sehe, daß des Rottens und Irrens je länger je mehr wird, damit nicht hinfort bei meinem Leben oder nach meinem Tode derer etliche zukünftig sich mit mir behelfen, und meine Schriften ihre Irrthümer zu stärken fälschlich führen möchten, wie die Sakraments- und Taufschwärmer anfangen zu thun: so will ich mit dieser Schrift vor Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen, darauf ich gedenke zu bleiben bis in den Tod, darinnen (das mir Gott helfe) von dieser Welt zu scheiden, und vor unsers Herrn Jesu Christi Richtstuhl zu kommen; und so jemand nach meinem Tode würde sagen: wo Dr. Luther jetzt lebte, würde er diesen oder diesen Artikel anders lehren und halten, denn er hat ihn nicht genugsam bedacht; dawider sage ich jetzt, als dann und dann als jetzt, daß ich von Gottes Gnaden alle diese Artikel hab aufs fleißigste bedacht, durch die Schrift und wieder herdurch oftmals gezogen, und so gewiß dieselben wollte verfechten, als ich jetzt hab das Sakrament des Alters verfochten. Ich bin nicht trunken, noch unbedacht, ich weiß, was ich rede, fühle auch wohl, was mirs gilt auf des Herrn

Hieraus erhellt unzweifelhaft, wie der Artikel X. der Augustana: de coena Domini docent, quod Corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini [1]) mit seinem improbant secus docentes von Luther und von den lutherischen Theologen jener Anfangszeit verstanden worden sei. Auch der Verfasser selbst hat ihn damals nicht anders verstanden.

II. So gewiß Luther von vorn herein in der Abendmahlslehre seiner Sache war, so schwankend war Melanchthon. „Man kann es getrost als historische Thatsache bezeichnen, daß er niemals, weder in der früheren noch in der späteren Zeit seines Lebens zu völliger Klarheit und bleibender Sicherheit in dem Verständniß dieses Dogma gekommen ist“ [2]). Zwar bekannte er stets die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, aber über die Art und Weise derselben enthielt er sich am liebsten jeder Näherbestimmung. Es sei genug, sich an diesen allgemeinen Satz, der den Consensus der Väter für sich habe, zu halten. Seit dem Jahre 1528 entschied er sich jedoch für die Auffassung Luthers von der realen Gegenwart und Empfangnahme des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle. Er verwirft jetzt ausdrücklich die Zwinglische Lehre: ego mori malim, quam hoc affirmare quod illi affirmant: corpus Christi, non posse nisi in uno loco esse, und das Bündniß mit den Oberländern [3]); das Marburger Colloquium bestärkt ihn nur in der Richtigkeit der lutherischen Auslegung der Einsetzungsworte [4]). Und sollte noch irgend ein Zweifel darüber obwalten, so muß er vor den eigenen Erklärun-

---

Christi Zukunft am jüngsten Gericht; darum soll mir niemand Scherz oder lose Teiding daraus machen; es ist mir Ernst, denn ich kenne den Satan von Gottes Gnaden ein großes Theil; kann er Gottes Wort verkehren oder verwirren, was sollt er nicht thun mit meinen, oder eines andern Worten?“

1) Im deutsch. Text: daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftig unter der Gestalt des Brodes und Weines im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgetheilt und genommen wird.

2) So Frank, die Theologie der Concordienformel 3, 7, wofür er im Flgd. den quellenmäßigen Nachweis führt. — 3) S. Frank a. a. O. 3, 7–10. — 4) C. Ref. I, 1067 (J. 1529): mori malim quam societate Cinglianae causae nostros contaminari. Weitere Belege bei Frank a. a. O. 3, 99 ff., Galle, Charakteristik Melanchthon's S. 368 ff.

gen Melanchthons in dessen öffentlichen Schriften nach dem Augsburger Reichstag verschwinden. Denn in dem berühmten Unterricht der Visitatorem vom Jahre 1528 sagt er: „Vom Sacrament des wahren Leibes und Blutes Christi sollen den Leuten diese drei Artikel vorgehalten werden: 1) daß sie glauben, daß im Brod der wahrhaftige Leib Christi, im Wein das wahre Blut Christi ist. Denn also lauten die Worte Christi bei Matthäus und so sagt auch Paulus 1 Cor. 11: das Brod, das wir brechen, ist der ausgetheilte Leib Christi. Wo nun sollte verstanden werden nicht der wahre Leib, sondern das Wort Gottes allein, wie es etliche auslegen, so wäre es nicht eine Austheilung des Leibes Christi, — sondern allein des Wortes und Geistes. — Und ist solches zu bedenken, daß solch groß Mirakel geschieht nicht aus des Priesters Verdienst, sondern darum, daß Christus also geordnet hat, daß sein Leib da sei, so man communicirt." — In der Apologie aber wiederholt er den Inhalt des Artikel X der Augustana mit den Worten: decimus articulus approbatus est in quo confitemur, nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt. Hanc sententiam constanter defendimus, re diligenter inquisita et agitata. — Et loquimur de praesentia vivi Christi: Röm. 6, 9. Er versteht wie Luther unter der wahren Gegenwart die substantielle [1]).

Lange blieb aber Melanchthon nicht dabei stehen. Schon im folgenden Jahre begann er, wenigstens an dem Consensus des kirchlichen Alterthums zweifelhaft zu werden — ein Dialog Oekolampads hatte ihm denselben erschüttert —; er fing an, die lutherische Anschauung von der unräumlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in eine locale Inclusion oder dauernde Impanation um- oder mißzudeuten — er bezeichnete sie öfters geradezu als „Artolatrie" — und kam so allmählig von der Bestimmtheit des kirchlichen

---

[1]) Er schreibt am 2. Novbr. 1529 an Joh. Feselius: „Ich weiß, daß die Meinung Zwingli's weder mit der Schrift noch mit der Autorität der Väter vertheidigt werden kann, darum lehre von dem Mahle des Herrn so wie Luther lehrt. C. Ref. I, 1109.

Lehrbegriffs ab.[1]) In demselben Maße neigte er sich der (scheinbar) vermittelnden Ansicht Butzer's und dessen Tendenzen auf eine Vereinbarung mit den Reformirten zu. Daher suchte er jetzt allgemeine Formeln aufzustellen, in denen man zwar immer noch den ursprünglichen Sinn finden, in die man aber auch die Straßburger, ja sogar die Schweizerische Theorie hineinlegen konnte. Am liebsten zog er sich auf die Formel „Christus im Abendmahle", oder *κοινωνία τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ* zurück. Seine eigenliche Meinung aber war, daß die Hauptsache beim Abendmahl die reale Gegenwart Christi, die geistliche Gemeinschaft mit ihm sei, alles weitere aber, insbesondere die Frage nach der Art dieser Gemeinschaft und nach dem modus der Mittheilung, als irrelevant dahingestellt werden müsse[2]). Oeffentlich hat er jedoch diese seine von der lutherischen so weit abweichende Herzensmeinung nie ausgesprochen[3]). Er that es auch damals nicht, als Butzer die Vereinbarung zwischen Luther und den Schweizern aufs eifrigste betrieb. Melanchthon bekannte sich persönlich nicht zu dem Inhalt der Instruction, die ihm Luther zu der Verhandlung in Cassel mitgab[4]), dennoch unterschrieb er die Wittenberger Concordie, die darauf hin J. 1536 zum Abschluß kam und ein Jahr darauf die schmalkaldischen Artikel, die der lutherischen Lehre einen so scharfen Ausdruck gaben. — — In den Verhandlungen über die Concordie hatte Butzer so verfahren, daß er die wirkliche Differenz abzuschwächen und nach beiden Seiten hin die Meinung zu erregen suchte, man sei einander gegenseitig näher, als es wirklich der Fall war. Und als Luther auf den wesentlichen Grundzügen seiner Lehre fest bestand, gab er

---

1) Frank a. a. O. 3, 23. 103 ff. — 2) S. Frank a. a. O. 3, S. 23—29. 104—113, die schwankenden Aeußerungen Melanchthon's und die richtige Bemerkung S. 27: „Es lag ihm offenbar daran, die ihm anstößigen und den Streit mit den Schweizerischen Theologen bedingenden Punkte des lutherischen Dogmas in einer Weise zu beseitigen, daß weder ein direkter Widerspruch gegen die lutherische Anschauung noch eine offene Lossagung von seinen eigenen früheren Behauptungen ersichtlich wäre, und es konnte daher dem weniger Eingeweiheten erscheinen, als sei seine Stellung in der Sakramentsfrage noch die gleiche, wie ehedem — ein Schein, den er selbst geflissentlich nährte". — 3) Um so häufiger, anfangs schüchtern, dann entschiedener, in den Briefen ad familiares. — 4) C. R. II, 822 an Camerarius: meam sententiam noli nunc requirere, fui enim n u n t i u s a l i e n a e.

mehr nach, als er den Schweizern gegenüber verantworten konnte, die hinwiederum ihre abweichende Lehre nicht verschwiegen. So blieb denn diese Concordia ein bloser Versuch; die beabsichtigte Einigung beschränkte sich auf die oberdeutschen Städte; die beiden Kirchen selbst beharrten bei ihrer confessionellen Differenz. Nur die gegenseitige Stimmung wurde milder [1]). An diesem Sachverhalt änderte auch die Aenderung nichts, welche Melanchthon J. 1540 an dem lateinischen Text des Art. X der Augustana anbrachte, indem er statt des ursprünglichen **vere adsint et distribuantur** setzte: **quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini.** Sie machte kein sonderliches Aufsehen, weil man ähnliche redactionelle Erweiterungen von Melanchthon schon gewohnt war und weil er selbst wiederholt erklärte, damit von dem Sinn des ursprünglichen Textes nicht abzuweichen noch abweichen zu wollen. So bediente man sich der variata ganz unbefangen bei mehreren öffentlichen Handlungen, unter der Voraussetzuug ihrer völligen Uebereinstimmung mit dem Art. X der Angsb. Confession vom Jahre 1530 [2]). Bis dahin war also kein Anlaß zu weiteren symbolischen Bestimmungen vorhanden. Selbst der Unmuth Luther's der schon 1543 [3]) wieder losgebrochen war und sein „kurzes Bekenntniß" v. J. 1544, welches den Bruch mit den Schweizern aufs Neue besiegelte, hatte einen solchen nicht gegeben [3]).

---

1) Vgl. die gründliche Darstellung bei Schmid: der Kampf der luth. Kirche um Luther's Lehre vom Abdm. 1868, S. 9—40. — 2) Z. B. auf dem Religionsgespräch zu Regensburg, wo Melanchthon in seinem und der andern Collocutoren Namen erklärte: „Wir haben deutlich bezeugt, daß wir den allgemeinen Consens der christlichen Kirche annehmen und vertheidigen, nämlich daß im Nachtmahl mit dem gesegneten Brod und Wein wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig sind und empfangen werden der Leib und das Blut des Herrn. Denn wir haben bezeugt, daß wir verwerfen diejenigen, so da leugnen, daß der wahre Leib und Blut Christi nicht gegenwärtig da sei und empfangen werde. Wir verabscheuen die ruchlosen Reden in dieser Sache". Ferner im Jahre 1557 zu Worms: neque discedere nos neque discessuros esse a confessione nostra, Augustae exhibita 1530, nec mutare nos doctrinam ejus confessionis nec mutaturos esse et rejicere nos dogmata cum ea pugnantia. Andere Belege bei Frank a. a. O. 3, 108. 113. Vgl. die gründliche Erörterung der Frage in Köllner's Symbolik I, S. 347 ff. und bei Schmid a. a. O. S. 91 ff. — 3) in einem Brief an die Venetianer, bei de Wette V, 564. — 4) S. Schmid a. a. O. S. 51. Ebd. über die Aeußerung, die Luther in der

Den Anlaß dazu gab erst das Eindringen der Calvinischen Lehre in die lutherische Kirche. Calvin galt anfangs in Deutschland für einen lutherisch-gesinnten Theologen und wurde selbst in der Schweiz lutherischer Tendenzen beschuldigt, wie denn allerdings seine Ausdrucksweise über das Abendmahl mit der Luther's zum Theil wörtlich übereinstimmte [1]). In Wahrheit aber hatte er darüber von Anfang an eine selbstständige Theorie, welche sich dem innersten Gedanken nach weit näher an die Zwinglische anschließt, und als eine Fortbildung derselben betrachtet werden kann. Schon in der Bestimmung des Sakramentbegriffs geht er über Zwingli hinaus. Denn erstlich bezeichnet er die irdischen Elemente nicht als nuda signa, sondern als sigilla und pignora der göttlichen Gnade; (pignus cui res ipsa et veritas conjuncta est) sodann betrachtet er als das Vermittelnde im Sakrament die Kraft des von Christo ausgehenden heiligen Geistes; und drittens als das Ziel dieser Vermittlung die Gemeinschaft mit Christo und seinen Heilsgütern. Demgemäß unterscheidet er im Abendmahl ein dreifaches: significationem, materiam quae ex ea dependet (inseparabilis enim est a signo veritas), et virtutem, seu effectum, qui ex utraque consequitur. Die significatio in promissionibus sita est, quae quodammodo implicitae signo sunt; materiam aut substantiam voco Christum cum sua morte et resurrectione; per effectum autem redemtionem, justitiam, sanctificationem, vitamque aeternam et quaecunque alia nobis beneficia adfert, intelligo (Instit. IV. c. 17). Hiernach besteht also die wesentliche Bedeutung des Abendmahls darin, daß es Gemeinschaft mit Christo ist, oder vielmehr gewährt (mysterium arcanae Christi cum piis unionis); diese Gemeinschaft wird als eine reale, aber spirituelle bezeichnet.

---

letzten Zeit seines Lebens gegen Melanchthon gethan haben soll. [Diestelmann, die letzte Unterredung Luther's mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit, und Köstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften 2, 602. Studien und Kritiken 1875 S. 373 ff.].

[1]) Die Literatur findet sich bei Löscher, hist. motuum, bei Henry, Leben Calvin's, bei Hundeshagen: die Conflicte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in Bern 1842. Speciell über Calvin's Stellung in Straßburg Stähelin: Joh. Calvin II, 95. 200. Vgl. zum Ganzen die eingehenden Untersuchungen von Schmid a. a. O. S. 178 ff.

Der Gläubige empfängt das, was die Symbole bedeuten, Leib und Blut des Herrn, sie versichern ihn, daß Christus ganz mit allem was er ist und hat, sich ihm zu eigen geben wolle (Christus cum omnibus suis bonis), und zwar so, daß der Genuß seines Leibes und Blutes der Grund ist für den Empfang dieser bona, non enim ad nos bona illa pervenirent, nisi se prius nostrum Christus faceret. Hören wir Calvin selbst: Brod und Wein sind Zeichen des Leibes und Blutes Christi, nicht blos sofern sie einmal zur Versöhnung für uns dahin gegeben sind, sondern auch sofern sie uns fortwährend zur geistlichen Nahrung dienen (vitae nostrae spiritualis cibus), und wie dies zu verstehen, zeigt sogleich der Zusatz: jam ergo habemus, in quem finem spectet mystica haec benedictio; nempe quo nobis confirmet, corpus Christi sic pro nobis esse semel immolatum, ut nunc eo vescamur ac vescendo unici illius sacrificii efficaciam in nobis sentiamus, sanguinem ejus sic pro nobis semel fusum, ut sit nobis perpetuus potus; IV, 17, 1. Den Worten nach lehrt also Calvin einen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl: dico in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem ejus offerri (§. 11). Wo er den Sinn dieser Worte genauer darlegt, drückt er sich dann so aus, daß es eine von dem verklärten Leibe Christi ausgehende „Kraft und Wirkung" sei, die wir im Abendmahl empfangen, ein göttlicher Lebensstrom, der sich aus seinem Fleische in unsere Seelen ergießt (virtus, vita, vigor, efficacia, vis ex carne Christi vivifica)[1]), ja zuweilen sagt er geradezu „der heilige Geist weide uns mit der Substanz des Fleisches und Blutes Christi zum ewigen Leben" [2]). Die Bedingung für diese Segenswirkung, setzt er mit Zwingli hinzu, ist der Glaube (fide eum re-

---

[1]) So an zahlreichen Stellen der Instit. IV. 17, 3. 5. 7: ex abscondito deitatis fonte in Christi carnem mirabiliter infusa est vita, ut inde ad nos flueret.. Christus e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirat. Eben so in der Defensio fidei, wo er einerseits sagt: substantia carnis Christi animas nostras pasci fateor, sodann erklärend hinzufügt: nunquam dubitabo fateri, arcana spiritus s. virtute vitam in nos diffundi ex ejus carnis substantia. — [2]) A. a. O. und Confessio fidei de euchar. v. J. 1537 (bei Henry I, Beil. 5. Instit. IV. 17, 19).

cipimus, fides est os sumentis, omnia ad fidem referenda sunt), aber nicht in dem Sinn, als ob unser Glaube die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl erst wirke. — Er selbst bietet sich uns darin dar — offert exhibet —, und der ihn aneignende Glaube ist ein besonderer modus des allgemeinen Heilsglaubens, nämlich die durch den Glauben vermittelte Aneignung der materia sacramenti[1]).

So erscheint denn in der That die Calvinische Theorie als eine Fortbildung der Zwinglischen: Was diese mehr nur andeutet, die Idee einer realen Lebensgemeinschaft mit Christo, bildet bei Calvin das Hauptmoment. Sie sieht wirklich wie eine wesentliche Annäherung an die lutherische aus. Er liebte es, sie so zu bezeichnen. Auch von lutherischen Theologen wurde sie, wegen des Gleichklangs der Ausdrücke, anfänglich dafür gehalten. Allein dieser Schein verschwindet bei näherer Betrachtung. Schon der Umstand, daß Calvin die res sacramenti so wechselnd und schwankend bezeichnet — bald als Leib und Blut des Herrn, bald als efficacia, virtus, beneficia u. s. w., spricht dagegen, ganz entschieden aber die constante Negation der Gegenwart der substanziellen Leiblichkeit Christi, die allen jenen Aussagen immer zur Seite gehende Limitation „daß Christi Leib, weil im Himmel räumlich beschränkt existirend, auch im Abendmahl nicht leiblich, nicht wesenhaft zugegen sei noch sein könne“: abest Christus a nobis secundum corpus, er theilt sich uns mit non corporaliter sed spiritualiter, non quoad substantiam, sed quoad virtutem . . non ingreditur in nos ipsa Christi caro; er bleibt so weit von uns entfernt als der Himmel von der Erde“[2]). Hiernach ist allerdings die Menschheit

---

[1]) Instit. IV. 17, 5: Illis manducatio est fides, mihi ex fide potius consequi videtur; manducationem fructum effectumque esse fidei dico.

[2]) Schon in der ersten Ausgabe der Instit. heißt es: Christus erweist sich als gegenwärtig, wo er nur will, im Himmel und auf Erden übt er seine Macht potentia ac virtute praesentem se exhibet. Er ist immer bei den Seinen, lebt in ihnen, kräftigt und bewahrt sie, als wenn er mit seinem Leibe gegenwärtig wäre. Auf diese Weise wird uns Christi Leib und Blut im Abendmahl dargereicht. Aber, sofort weiter: Docendi causa dico: vere et efficaciter exhiberi, non autem naturaliter, quo scilicet significamus, non substantiam ipsam corporis, seu verum et naturale

Christi das Medium für die Mittheilung an uns; aber das Mitgetheilte ist nicht die Substanz seines Leibes, sondern ein geistlicher Lebensstrom, der von ihm ausgeht. Nicht einmal an einen Ausfluß der Leiblichkeit kann man bei diesen Ausdrücken denken, was ohnehin bei einem verklärten Leib keinen rechten Sinn hätte, sondern es reduzirt sich Alles „auf eine sich mittheilende Kraft und Wirkung (virtus et efficacia) dieses an sich selbst uns fern bleibenden Leibes.“ Und damit sind wir noch um keinen Schritt über jene geistliche Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo hinaus, welche im Sakrament, aber auch außerhalb desselben stattfindet, (quae etiam extra signorum usum illis constat), nur dort in erhöhetem Maaße. Eine specifische Gabe, eine substantielle Gegenwart, eine Mittheilung des Leibes und Blutes Christi im eigentlichen Sinne haben wir nicht [1]). Dies tritt noch heller ins Licht, wenn wir uns erinnern, daß es nach Calvin der heilige Geist ist, der, was lokal von einander geschieden ist, verbindend, den Genuß des Leibes und Blutes Christi (in dem obigen Sinn) den Gläubigen vermittelt und so die Verheißung des Sakraments in Erfüllung bringt [2]); ein Gedanke, den er häufig auch so ausdrückt: die Seele des Gläubigen werde vom heil. Geist in den Himmel zu Christus erhoben, um dort des vigor seines Fleisches theilhaftig zu werden [3]). Was bleibt da noch übrig, als ein Genuß nicht des Leibes Christi, sondern seiner durch Wirkung des Geistes uns vermittelten Kraft? als eine Com-

---

corpus illic dari, sed omnia quae in suo corpore nobis beneficia Christus praestitit. Ea est corporis praesentia, quam sacramenti ratio postulat. bei Henry 1, 129, eben so in den spätern Ausgaben der Institutio.

[1]) Vgl. auch Consensio mutua Art. 23: quod carnis suae esu et sanguinis potione per fidem nos pascit — id non perinde accipiendum est, acsi fieret aliqua substantiae vel commixtio vel transfusio, sed quia ex carne semel in sacrificium oblata et ex sanguine in expiationem effuso vitam haurimus, mit der Bemerkung im Kommentar zu 1 Cor. 11 loquor vulgari modo (vere nobis in coena corpus Christi dari) sed intelligo vim ex carne Christi vivificam in nos per Spiritum diffundi, quamvis longe a nobis distet nec misceatur nobiscum (ed Tholuck. I, 349). — [2]) Vgl. mit den obigen Stellen Inst. IV. 17, 10 und Comment. in Corinth. p. 349. Auch Planck a. a. O. 8. — [3]) So nicht blos im Consens. Tig., sondern auch a. and. O. vgl. Planck S. 86.

munion, welche eben darin besteht, daß Christi Geist in ihm und auch in uns lebt und wirkt? — Mit dieser Bestimmung aber sind wir schon auf die subjektive Seite der Sache herübergekommen, an welcher wir den Prüfstein für die objective haben. Da begegnen uns nun sogleich die Sätze wieder: der Genuß, das sogenannte Essen des Leibes Christi, ist ein geistlicher, kein leiblicher und besteht in dem lebendigen Gefühl der Wirkung seines Todes; das Organ dafür ist die Seele, (anima, mens) nicht der Mund; das Mittel dazu der Glaube und zwar der Glaube allein, dergestalt, daß wo dieser fehlt, auch kein Genuß der res sacramenti statt hat; fides est os sumentis [1]). Die Ungläubigen empfangen, obwohl ihnen, wie Calvin sagt, der Leib Christi auch dargeboten werde, doch nichts als die blosen Zeichen. Dies der Schlußsatz der ganzen Theorie, der die Objectivität, welche sie zu behaupten sucht, wieder aufhebt. „Denn wird die res sacramenti nur geistlicher Weise von der Seele empfangen, so ist sie selbst nur ein Geistiges, und bekommen sie die Ungläubigen nicht, so ist sie auch nicht objektiv genießbar vorhanden". Daß endlich hiernach die irdischen Elemente nicht Träger und Vermittler für das Himmlische sind, sondern daß die sakramentliche Mittheilung, welche übrigens von der allerwärts im Glauben statt findenden Gemeinschaft mit Christo nicht spezifisch verschieden ist — daß diese sakramentliche Mittheilung nur gleichzeitig mit dem symbolischen Akt des Essens und Trinkens geschehe, (dum panis in mysterio porrigitur), das folgt nicht blos von selbst aus jener Theorie, sondern ist auch ausdrücklich in ihr ausgesprochen.

Wir sehen, der Unterschied zwischen der Lehre Calvin's und Luther's ist ein wesentlicher. Was diesem die Hauptsache war, der wahre Leib des Herrn, ist bei Calvin umgesetzt in den Begriff: Christus mit allen seinen Heilsgütern, Christi Leben und Kraft; gerade die charakteristischen Merkmale des lutherischen Lehrbegriffs: die praesentia substantialis, die Vermittlung durch die irdischen

---

1) IV. 17, 4. Neque enim Christo rite et salutariter vescimur nisi crucifixo, dum efficaciam mortis ejus vivo sensu apprehendimus. — 17. Hanc manducationem non aliam esse quam fidei manducationem fatemur — credendo manducare, aut, si clarius velis, illa manducatio fides est.

Elemente, die manducatio oralis, der Genuß der Ungläubigen fehlen. Der ganze Gesichtspunkt, so wie die Begründung aus der Schrift ist auf beiden Seiten eine verschiedene; denn während es dem deutschen Reformator darauf ankommt, gerade das, was das Sakramentswort benennt und verheißt, in seinem genuinen einfachen Wortsinn festzuhalten und zu bekennen, geht die reformirte Betrachtung von dem Gedanken bei Joh. 6 aus und deutet darnach, unter Voraussetzung der räumlichen Beschränktheit des Leibes Christi auf den Himmel, die Einsetzungsworte. Dazu die rückwirkende Konsequenz des Dogma auf die Auffassung des Taufsakraments, der Person Christi u. s. w. — in der That, man hätte die Differenz zwischen beiden Lehrweisen nie verkennen sollen [1]).

---

[1]) Mit der hier gegebenen Auffassung der calvinischen Lehre stimmen die Urtheile namhafter reformirter Theologen überein. Vgl. Hagenbach, Lehrb. der Dogmengeschichte, 2. Ausg. Bd. 2 S. 340. „Mit den frühern Ideen (Zwingli's und Oekolampad's von einem geistigen Genuß des im Himmel befindlichen Christus) — stimmt auch Calvin vollkommen überein, so sehr ihn anfänglich Zwingli's nüchterne Theorie abgestoßen und er sie als profana sententia bezeichnet hatte. Er gab ihnen blos weitere Ausführung". Ebend.: „So fließend auch der Unterschied zwischen der Zw. und Calv. Ansicht ist, so betrachteten doch die Züricher erst die Calvin'sche Fassung mit einigem Mißtrauen. Nun aber trat die Uebereinstimmung der Züricher und Genfer Kirche hervor im Consensus Tigurinus". — Der gelehrte Forscher Alex. Schweizer sagt a. a. O. 2, 648: „Hinausstrebend über Zwingli lehrt Calvin überdieß, daß als res sacramenti wahrhaft — also nicht uneigentlich? — der Leib Christi selbst genossen werde als unsere Speisung zum ewigen Leben; jedoch sei das Genießen kein sinnliches, sondern Sache der Seele und des Glaubens, daher denn einem solchen genießenden Organ auch die zu genießende Sache entsprechend doch wieder blos als virtus et efficacia corporis Christi bezeichnet wird". Und S. 655, wo Schweizer den Fortschritt Calvin's über Zwingli hinaus in die völlige Lebenseinheit der Glieder mit dem Haupte setzt, welche jedoch auch Zwingli schon anerkenne, und dann fortfährt: „jedenfalls hat Calvin geirrt, wenn er die lutherische und reformirte Ansicht verschmelzen zu können glaubte, denn die Verständigung ist durch ihn eher erschwert als erleichtert worden. Seine Lehre ist durchaus reformirt geblieben; Ungläubige bekommen die res sacramenti nicht, also ist sie nicht objektiv eßbar vorhanden und alle mystischen Ausdrücke von wirklicher Gegenwart des Leibes haben die Lutheraner nur erzürnt, weil denn doch immer bei genauer Hervorhebung des eigentlichen Sinnes eine eigentliche Gegenwart des Leibes sich nicht finden läßt, weil es doch nur mystisch zu nehmende Ausdrücke sind". Dazu füge ich

Summa: Calvin steht auf Seite Zwingli's im Gegensatz zur lutherischen Kirche. Eben so, noch klarer, Beza [1]) und mit ihnen die meisten Bekenntnisse der reformirten Kirche: außer dem Consensus Tigurinus die **Confessio helvetica prior** v. J. 1536, die **gallicana** 1561, der Heidelberger Catechismus 1563, die **Conf. helvetica posterior** 1566, welche sämmtlich, wenn auch in einfacher Form die Grundzüge des Meisters an sich tragen.

3. Ob Luther von der Calvinischen Theorie nähere Kenntniß genommen habe, bleibt ungewiß; daß Melanchthon im Wesentlichen mit ihr, oder was dasselbe mit der Butzerischen einverstanden war, haben wir gesehen; in der Schweiz gelangte sie durch den **Consensus Tigurinus** zu symbolischem Ansehen. Sie wurde das gemeinsame Be-

---

das Urtheil eines scharfsinnigen und gründlichen Kenners der älteren Dogmatik, Dr. Schneckenburger's: „Wir werden nach allem Bisherigen berechtigt sein, von der reformirten Doktrin zu sagen: der im Abendmahl mitgetheilte Christus ist auf keine andere Art dabei gegenwärtig, als in welcher er der mittheilende ist. Als der mittheilend wirksame ist er aber im Abendmahl (abgesehen von der metaphysischen Allgegenwart des λόγος) gegenwärtig nur in seinem Wort, Symbol und Geist, folglich kann auch der im gläubigen Abendmahlsgenuß mitgetheilte Christus nur als der in diesen Medien enthaltene gegenwärtig sein, und von seiner gottmenschlichen Substanz, von seiner **caro gloriosa** als Etwas, das im Abendmahl empfangen würde, kann in keinem andern Sinn dabei die Rede sein, als in dem Sinne, in welchem auch die präsente Wirksamkeit von ihr ausgehen soll. — Wie wir im Glauben überhaupt Theil haben an Christus, dem Gekreuzigten und Verherrlichten, so setzt auch die im Abendmahl vor sich gehende Glaubensübung und Erhöhung keine andere Operation des heil. Geistes voraus als die, wodurch er uns überhaupt mit Christus verbindet, und unser Begehen des Abendmahls ist nicht in sofern eine Belebung durch die caro Christi vivifica, als der heil. Geist dieselbe, die im Himmel sich befindet, zur Erde herabbringt, oder uns, die wir auf Erden sind, in den Himmel entrückt, sondern nur sofern eben der Lebensprozeß des Gottmenschen, sein Tod und seine Verherrlichung, der wirkliche Gottmensch, der einst auf Erden war und starb und nun im Himmel ist, unserm Glauben, wie sein Symbol unsern Augen vorgehalten und eingeprägt wird. Wenn wir daher in modernen Apologien der reformirten Abendmahlslehre zu lesen bekommen, daß das „Himmlische", welches darin mitgetheilt werde, „der verklärte Leib Christi" sei, der aber trotz der Mittheilung nicht „leiblich" gegenwärtig sein soll, so ist darin blos das Fortwuchern der alten Rhetorik zu erkennen, welche mit zuträglichen Nebeln die einfache Glaubensvorstellung umhüllt.

1) Frank, die Theologie der Concordienformel 3, 48.

kenntniß der reformirten Kirchen. Nach Luthers Tod und unter der stillschweigenden Zustimmung der Philippisten drang sie bald auch in Deutschland ein. Calvin und seine Freunde machten eifrig Propaganda für sie. Sie behaupteten, daß ihre Lehre von der lutherischen nicht wesentlich verschieden, ja die Wahrheit derselben sei, und es gelang ihnen um so leichter diesen Schein zu verbreiten, als sie die wirkliche Differenz unter gleichlautenden Formeln verhüllten. In dem protestantischen Südwesten, am Oberreihn, in der Pfalz, selbst in Hessen, in Anhalt, vornehmlich in Wittenberg unter den Schülern Melanchthons setzte sie sich fest . . Schon hoffte man in Genf auf ihren völligen Sieg. So stand also die lutherische Kirche in Gefahr, um ihre ursprüngliche Sakramentslehre gleichsam unter der Hand zu kommen [1]). Und darin liegt das Recht und die Pflicht

---

[1]) Ich theile in den Anmerkungen das schlagende Zeugniß Stähelin's mit, aus Schmid S. 149, der diesen ganzen Abschnitt mit einleuchtender Klarheit behandelt. Stähelin schreibt: „Calvin's Absicht ging dahin, die im besondern Sinne so zu nennende lutherische Richtung durch die neben ihr hergehende melanchthonische, die an seine eigne sich anschloß, zu überwinden und zu modificiren — ebenso wie er es bei der zwinglischen in der Schweiz versucht und z. Th. durchgesetzt hatte — so verfolgte er solches Ziel aus dem doppelten Grunde: zuerst aus dem dogmatischen, weil er seine Lehrauffassung in dem streitigen Punkt schon an und für sich für die schriftgemäßere, die ewige Wahrheit reiner und völliger ausdrückende hielt; und zum andern, aus dem kirchlich-politischen, wonach er in ihr zugleich die einzig mögliche Grundlage erblickte, auf der sich die gesammte evangelische Christenheit zu der viel ersehnten, vom Herrn gebotenen Einheit, zusammenfinden könne..... Um die Zeit von 1549—51 hatte es nun den Anschein, als ob der große Kirchenmann mit dieser seiner Einheitstendenz dem Ziel nicht mehr fern sei. Wenn man die von Rom losgerissene Christenheit überblickte, so standen die Gläubigen Frankreichs, Englands, Polens, Böhmens, der Niederlande, des südlichen und westlichen Deutschlands durchweg in dem Verhältnisse zu einander und weiter zu der Genfer Kirche — den Meisten die Mutterkirche! — wie Calvin es für's Erste anstrebte In der reformirten Schweiz vollends war bereits auch der weitere Schritt gethan und eine ausgesprochene dogmatische Einigung hergestellt. Nur eine Provinz hielt sich noch bei Seite und schloß mehr oder weniger von dem Gemeinschaftsbunde sich aus: das nordöstliche (sächsische) Deutschland mit den geographisch dazu gehörigen dänischen Landschaften. Denn hier war das eigentliche Wiegenland der lutherischen Reformation, in dem begreiflicher Weise ihre Anschauungen und Traditionen am tiefsten Wurzel geschlagen hatten.... Sollte das so fortdauern, auch als der ursprüngliche Gegensatz gar nicht mehr be-

zu einer sofort erfolgenden Reaction. Es galt die Wahrung des Bekenntnißstandes, es galt die confessionelle Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit der Kirche Luthers. Joachim Westphal, Prediger in Hamburg, war es, der diese Gefahr klar erkannte und im Jahre 1552 seinen Warnungsruf an die lutherische Kirche ergehen ließ [1]). Er zeigte da den noch immer fortbestehenden, nur etwas verhüllten Dissensus zwischen der Lehre der sogenannten Sakramentirer und dem lutherischen Bekenntniß. In einer zweiten Schrift vom Jahre 1553 [2]) wiederholte er seinen Warnungsruf, begründete seine Darstellung der Sachlage und erließ eine Aufforderung an die lutherischen Ministeriem, mit ihrer Erklärung hervorzutreten. Calvin antwortete im hohen Ton und behandelte seinen Gegner wie

---

stand? ... Calvin war sich bewußt, daß er den Lutheranern etwas ganz anderes zu bieten habe, als Zwingli; und wenn es ihm gelungen war, dessen Lehrauffassung, der er doch in keiner Weise näher stand als der lutherischen (?), über ihre Einseitigkeit hinauszuheben: warum sollte mit dieser nicht dasselbe geschehen können und hierdurch das letzte widerstrebende Element aufgehoben werden, das der allgemeinen Einigung noch im Wege stand? Und das erschien nun um so leichter, als der einflußreichste und werthvollste Verbündete sich bereits im Mittelpunkt des in dieser Weise einzunehmenden Gebietes befand. Es kam nur darauf an, sich vor Aller Augen mit Melanchthon in völlige Uebereinstimmung zu setzen, dem an Gewicht und Ansehen sich doch kein Anderer in Deutschland an die Seite stellen durfte, seinen Einfluß überall zu halten und zu unterstützen, die sonst schon vorhandenen Gemeinschaftsbande treulich zu pflegen, um auch die ferner Stehenden daran zu gewöhnen, und allmählich in ihren Umkreis hineinzuziehen; endlich Jegliches zu vermeiden, was den frühern Streit wiederaufwecken, was den alten Gegensatz zwischen Sachsen und Schweizern wieder in Erinnerung bringen konnte.

Dieß Alles war im Anfang der fünfziger Jahre im besten Gang und versprach in der That den gewünschten Erfolg. Von allen Seiten umschlossen und zurückgedrängt durch die Einflüsse jenes großen evangelischen Gemeinschaftsbundes, von seinen hervorragendsten Männern selber aufgegeben und auf andere Bahnen gewiesen, von dem Geist der calvinisch-melanchthonischen Union aufs Mannigfaltigste mit angefaßt und bestimmt: schien das Lutherthum in seiner gesonderten, ausschließenden Form schwerlich noch für lange Zeit sein Dasein fristen zu können.

1) Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena D. ex sacramentariorum libris congesta. Schmid a. a. O. S. 151 ff. — 2) Recta fides de coena Domini ex verbis apostoli et evangelistarum demonstrata et communicata.

einen Mann, dem nur Verachtung gebühre [1]). Damit entbrannte ein heftiger bitterer Kampf, dessen Ausgang jedoch keinen Moment zweifelhaft blieb und bleiben konnte. Denn daß die Calvinische Lehre eine andere sei als die lutherische, das hatte Westphal mit sieghafter Klarheit dargethan. Das wirkliche Verhältniß war aufgedeckt. Sofort trat eine ganze Wolke von Zeugen für die lutherische Lehre ein. Zahlreiche Ministerien — das von Magdeburg, von Bremen, Hildesheim, Hamburg, Lübeck, Braunschweig u. s. w., ganz Thüringen, viele einzelne namhafte Theologen erhoben ihre Stimme, und es stellte sich heraus, daß die lutherische Kirche zu ihrem alten guten Bekenntniß stand und stehen wollte, nach wie vor [2]). Den weiteren Verlauf der Dinge, insbesondere die nun folgenden Streitigkeiten innerhalb der Lutherischen Kirche, den Kampf in Bremen, wo Hardenberg, ohne es Wort haben zu wollen, dem Calvinismus anhing, die ärgerlichen Händel in Heidelberg zwischen Tilemann Heßhus und Klebitz, die Vorgänge in der Pfalz, wo der Kurfürst Friedrich III. unter den Einflüssen Melanchthons erst zu dem melanchthonischen Lehrtypus, dann zum Calvinismus überging und die Fahne des reformirten Bekenntnisses aufpflanzte (der Heidelberger Katechismus von Olevian und Ursinus, unter Mitwirkung des Kurfürsten verfaßt) — können wir übergehen [3]). Der Uebertritt der Pfalz war ein schwerer Verlust für die lutherische Kirche. Dagegen hatte sich gleichzeitig der alte Brenz nach zehnjährigem Schweigen [4]) und mit ihm die ganze Würtembergische Geist-

---

[1]) Defensio prima und def. secunda, [Corp. Reformatorum tom. 37. ?]. — [2]) Schmid a. a. O. S. 160. 175 ff. — [3]) Mit Verweisung auf die quellenmäßige Darstellung Schmid's a. a. O. S. 185—225. — [4]) Joh. Brenz, der Reformator Schwabens, hatte sich von vorn herein auf Luther's Seite gestellt. Sein berühmtes Syngramma suevicum, das noch ins J. 1525, also in die Zeit der werdenden Lehrbildung fällt, leidet allerdings noch an manchen Unklarheiten und Inconsequenzen. Es geht von der lutherischen Anschauung über die lebenskräftige, seinen Gegenstand in sich tragende und vermittelnde Kraft des Wortes aus und erschließt daraus die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl: „Es bringt den Leib Christi in's Brod". Aber diese Gegenwart denkt Brenz als eine reale, substanzielle: „Im Sakrament ist nicht blos das Brod, das äußere Zeichen, sondern auch das Wort und weil das Brod im Abendmahl das Wort („„das ist mein Leib, der für euch gegeben wird"") hat, so ist das Alles im Brod zu suchen. Das Brod bringt uns also, weil es die-

lichkeit (omnium et singulorum pius consensus) erhoben und auf einer Synode zu Stuttgart (1559) ein unumwundenes Bekenntniß des lutherischen Glaubens in seiner vollen Bestimmtheit aufgestellt, worin sie die Differenz zwischen diesem und der calvinischen constatiren. Das Bekenntniß lautet dahin: Daß im Nachtmahl des Herrn mit Brod und Wein durch die Kraft des Worts der wahrhaftige Leib und das wahrhaftige Blut unsers Herrn Jesu Christi wahrhaftig und wesentlich gereicht und übergeben werden allen Menschen, so sich des Nachtmahls Christi gebrauchen; daß zugleich, wie solche mit der Hand des Dieners überreicht, also auch mit dem Mund dessen, der es isset und trinket, empfangen werden; „daß wie die Substanz und das Wesen des Brods und Weins im heiligen Nachtmahl zugegen sei, also sei auch zugegen die Substanz oder Wesen des Leibs und Bluts Christi und werde mit dem Zeichen des Brodes und Weins wahrhaftig übergeben und empfangen; erstlich, daß Christus im heiligen Nachtmahl eben so wohl den Gottlosen und Ungläubigen, als den Gläubigen und auserwählten Gliedern Christi gegenwärtig sei." Dieser Eintritt der ganzen würtembergischen Landeskirche war von eminenter Bedeutung für den Fortgang der Bewegung, auch deshalb, weil dabei die christologische Frage, der Zusammenhang der Abendmahlslehre mit der Ubiquität, an welcher jene ihren Prüfstein hatte, wieder aufgenommen wurde[2]).

---

sen durchs Wort vermittelten Inhalt hat, den Leib Christi, und ist sohin nicht mehr blos Brod, sondern corpus corporale Christi". Darüber hat Brenz keinen Zweifel, wie er denn auch entschieden die Zwinglische Lehre verwirft. Dagegen scheint er über den Genuß von Seite der Ungläubigen zu schwanken. Vgl. die lichtvolle Erläuterung dieser schwierigen Schrift von Dieckhoff a. a. O. S. 556. 638 und die Zusammenfassung von Schmid a. a. O. S. 228 ff., dort auch die verschiedenen Auffassungen von Plank, Kahnis, Hartmann und Jäger, Ebrard u. A. Ebd. über die weitere Betheiligung des J. Brenz an den Verhandlungen über das Abendmahl, und über das Eintreten der Würtemberger, S. 233 ff.

1) Mit Recht sagt Dorner: „Den Würtembergern war es vorbehalten zu verhindern, daß die christologische Grundanschauung Luther's, die sonst theils verklungen, theils unverstanden war, nicht durch die Zurückziehung auf das „Ist" begraben wurde: ihnen ist es zu danken, daß wenigstens ein Keim derselben gerettet und zum Gemeingut lutherischer Kirche ward. Brenz hat aber nicht nur die christologischen Grundanschauungen Luther's wieder zu Ehren gebracht, er

Andere Provinzen folgten nach, und so blieb bald kein lutherisches Gebiet mehr übrig, in dem nicht die ursprüngliche Lehre wiederhergestellt, — die eingedrungenen Elemente ausgeschieden wurden.

Nur in Kursachsen stand es anders. Melanchthon hatte sich, wie oben bereits nachgewiesen, schon seit langher die Calvinische Theorie in ihren Grundzügen, d. h. soweit sie mit der Butzer'schen übereinstimmte, angeeignet, doch noch niemals sich öffentlich darüber erklärt; als er es nicht mehr vermeiden konnte, ereilte ihn der Tod. Tief betrübt über die Verwirrung in der Kirche, zu der es freilich nicht ohne seine Schuld gekommen war, schwer verletzt durch die Behandlung, die er seit dem Interim hatte erfahren müssen, starb der große Mitarbeiter Luthers (19. April 1560). Seine Schüler in Wittenberg gingen noch weiter. Sie fielen noch vollständig dem Calvinismus zu und suchten denselben, obwohl sie sich des Unterschiedes wohl bewußt waren, dennoch unter der Firma der ächt lutherischen Lehre in Kursachsen zu kirchlicher Geltung zu bringen. Auf diesen Punkt concentrirte sich (von 1560 an) der Kampf, dessen Verlauf zu den traurigsten Abschnitten der Geschichte unseres Dogmas gehört. Der Kurfürst schöpfte zwar bald gegen die Orthodoxie seiner Theologen Verdacht und forderte sie (die wittenberger Paul Eber, Georg Major, Petzel, Crell, die Leipziger Pfeffinger, Knauer u. A. die Dresdner Hofprediger Schütz, Stößel, Cracau und den Leibarzt D. Peucer) wiederholt zu Erklärungen auf, aber sie täuschten ihn mehr oder weniger geflissentlich, zuerst durch einige gemeinsame Responsa, dann durch ihren Wittenberger Katechismus (1571), durch ihre ausführliche „Grundveste von der Person und Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi“, durch ihren consensus Dresdensis v. 1571 [1]). Ihr Verfahren bestand darin, daß sie als den Gegen-

hat den Anstoß zu weiterer Ausbildung der Christologie gegeben. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi ꝛc., II. Thl. Letzte Abthlg. Erste Hälfte p. 665.

1) Die Catechesis definirt das heil. Abendmahl so: Coena Domini est communicatio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, sicut in verbis evangelii instituta est: in qua sumtione Filius Dei vere et substantialiter adest et testatur se applicare credentibus sua beneficia.. Testatur etiam velle se in credentibus esse et eos docere, vivificare et regere.

satz, um den es sich handle, die Zwinglische Lehre in ihrer profansten Gestalt, andrerseits die „flacianischen Neuerungen“ bezeichneten, die melanchthonisch-calvinische Lehre aber als die ächt lutherische voraussetzten, und dieselbe in lutherische Formeln kleideten oder lutherische Formeln in calvinische Gedanken umsetzten, und so ein schillerndes Gemisch zu Stande brachten, dahinter sie ihre wahre Meinung verbanden. So war es z. B. ganz lutherisch, wenn sie in ihrem Cons. Dresd. sagten: daß der Sohn Gottes im Sakrament des Nachtmahls wahrhaftig lebendig, wesentlich und wirklich gegenwärtig sei, und zwar dermassen, daß er uns in dieser Nießung seinen wahren Leib, am Kreuz für uns dahin gegeben und sein wahres für uns vergossenes Blut mit dem Brod und mit dem Wein darreiche,“ aber es war auch wörtliche Erklärung Melanchthon's, wenn sie unmittelbar darauf hinzusetzten, „wodurch Christus bezeugt, daß er uns zu seinen Kindern annehmen, uns zu Gliedern seines Leibes machen, uns von unsern Sünden durch sein Blut reinigen, und wahrhaftig und kräftig in uns wohnen wolle“. Es war die stärkste lutherische Sprache, wenn sie selbst bekannten: „Das Sakrament des Nachtmahls Christi ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi unter Brod und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt“, aber es war auch die gelindeste Sprache Melanchthons, in welcher sie sogleich beifügten: „oder das Sakrament ist nach den Worten Pauli die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, worin uns der Herr mit den sichtbaren Zeichen des Brodes und des Weines seinen Leib und sein Blut wahrhaftig darreiche, und uns dadurch seine Verheißungen bestätige, daß er uns um seines Todes willen unsere Sünden vergeben und wahrhaftig kräftig in uns sein wolle. Dagegen verschwiegen sie den Unterschied zwischen mündlichem und geistlichem Genuß und die Theilnahme der Unwürdigen an dem Leib des Herrn [1]). Eine Zeitlang gelang es ihnen wirklich, durch diese Unredlichkeiten [2]) das anfängliche Mißtrauen des Kurfürsten

---

[1]) Im J. 1563 versicherten sie dem Kurfürsten: „Calvin's Lehre sei von der ihrigen so weit entfernt als der Himmel von der Erde. — [2]) Calinich: Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen, Einleitung.

zu besiegen, er hielt ungeachtet mancher Warnungen von Außen seine Theologen für gut lutherisch, — bis die **Exegesis perspicua et integra controversiae de sacra coena** v. J. 1574 den Thatbestand an den Tag brachte und der heillosen Verwirrung ein Ende machte.

Diese berüchtigte Schrift über deren Verfasser heute noch ein unaufgehelltes Dunkel schwebt [1]), enthält im Wesentlichen nichts Neues, aber sie kennzeichnet den Standpunkt der Philippisten mit einer Präcision, wie es bis dahin noch nicht geschehen war. Sie vertritt die Calvinische Abendmahlslehre in Form der Melanchthonischen unter heftiger Polemik gegen die lutherische und geht geradezu auf die Beseitigung derselben aus. Man kann sie das Programm der Partei nennen. Sie beginnt mit der Polemik gegen die lutherische Christologie, gegen die **communicatio idiomatum**, insbesondere gegen die Ubiquität Christi: nur seiner Gottheit nach ist er in seiner Kirche, nur im Geiste ist er in den Herzen der Seinigen zugegen und wirksam, während seine menschliche Natur im Himmel und fern von uns bleibt — eine andere Gegenwart Christi als diese rein inwendige, durch das Wort vermittelte gibt es überhaupt nicht, daher auch im Sakrament nicht. Die Anwendung davon auf das Abendmahl lautet: **Corpus Christi abductum est nobis, ergo nulla pars (?) substantiae ex illo nobis infunditur . . Dicta de manducatione carnis Christi sunt intelligenda de interiori, spirituali renovatione, non de transfusione reali carnis . . Coena significat renati nutritionem et communionem sumentis et Christi, qui pios pascit vera agnitione Dei, vera vita et laetitia in ipso.** Damit fielen sofort alle charakteristischen Bestimmungen der kirchlichen Lehre: die **unio sacramentalis** von Brod und Leib, der mündliche Genuß, der Genuß der Unwürdigen, die Möglichkeit einer Gegenwart des wahren Leibes und Blutes, als irrige dahin. Wenn die **Exegesis** zuweilen gleichwohl von einer *κοινωνία* **corporalis** mit Christo redet, so meint sie die Theilnahme an seinem mystischen

---

[1]) Sie ist aus der Druckerei des Buchhändlers Vögelin in Leipzig hervorgegangen mit dem fingirten Druckort Genf und in Genfer Lettern. Für den Verf. wurde anfangs der Calvinist Rüdinger in Wittenberg, dann der Schlesische Arzt Curäus gehalten, worüber gegenwärtig doch wieder Bedenken entstanden sind.

Leibe, quod est ecclesia, nicht an seinem verherrlichten, geht also in so fern noch hinter Calvin zurück. Dagegen legt sie, wie überhaupt die Wittenberger in den vorhin angeführten Schriften, großes Gewicht darauf, daß Christus persönlich im Sakrament zugegen und wirksam sei ((filius Dei personaliter praesens et efficax est [1]) — und das ist die Wahrheit auf dieser Seite, eine Wahrheit die freilich nach dem Obigen restringirt werden muß. Die kirchliche Lehre aber wird von ihnen entstellt ja geradezu verhöhnt: sie sei eine Ausgeburt des Flacianismus, — man hätte das neuerdings nicht nachsagen sollen — sie statuire eine physische und lokale Impanation, eine papistische Transsubstantiation, einen kapernaitischen grobsinnlichen Genuß, und widerstreite den Artikeln von der Himmelfahrt Christi und seinem Sitzen zur Rechten des Vaters. Die Annahme einer Ubiquität, sei es im relativen oder absoluten Sinne, vernichte die Wahrheit seiner menschlichen Natur und sei eben so schriftwidrig als unvernünftig. Dieß der wesentliche Inhalt des berühmten Schriftstücks.

Es wurde in Wittenberg von den Professoren dringend empfohlen, nach auswärts verbreitet und öffnete endlich dem Kurfürsten die Augen. Er konnte jetzt über Lehre und Tendenz seiner Theologen nicht mehr im Zweifel bleiben. Zahlreiche Anfragen, Proteste, Bekenntnisse liefen aufs neue von außen her ein, was sich in Deutschland noch nicht dem Calvinismus zugewendet hatte stand dagegen auf, und der enttäuschte erzürnte Landesherr schritt mit strengen Maßregeln ein. Ein inquisitorisches Verfahren wurde eingeleitet, ein Theil der sogenannten Sakramentirer des Landes verwiesen, die Häupter mit harten, ja grausamen Strafen belegt, und der Kryptocalvinismus in Kursachsen mit Gewalt erdrückt [2]).

Werfen wir von da einen Blick zurück auf die zahlreichen Vertheidiger der kirchlichen Lehre, so haben sie theils die Entstellungen und Verwirrungen derselben von Seiten der Gegner aufgedeckt, theils den Thatbestand richtig bekämpft, theils das Dogma positiv gründlich erörtert [3]); etwas Neues nicht hinzugefügt. Manche von

---

1) So auch in dem consens. Dresd. D. 3 und in der Grundveste.

2) Schmid a. a. O. S. 279 ff. und Calinich a. a. O. S. 100 ff. über den weitern Verlauf. — 3) Das Beste that auch hier M. Chemnitz: Fun-

ihnen, das läßt sich nicht verkennen, haben durch unvorsichtige Ausdrücke die gegnerischen Ausstellungen mitveranlaßt, oder statt das Ganze der Lehre ins Auge zu fassen, nur einzelne Momente derselben behandelt, insbesondere hinter der Gegenwart des Leibes Christi in den irdischen Elementen den allumfassenden Begriff der Handlung zurücktreten lassen, wodurch dann ihre Darstellung den Schein der Aeußerlichkeit gewinnt. Auch über die Consecration und die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl finden sich Unklarheiten und Differenzen. Allein die Betonung jener Einzelmomente war dadurch vernothwendigt, daß es sich bei ihnen gerade um die von den Gegnern beanstandeten oder mißdeuteten Punkte handelte, auf deren Wahrung und Richtigstellung Alles ankam, die noch obwaltenden Differenzen aber waren von sehr untergeordneter Bedeutung. Auf das Wesentliche hin hatte sich ein einhelliger Consensus herausgestellt. Er lag bereits vor der Entstehung der **Concordienformel** vielbezeugt und abgeschlossen vor [1]).

Ihre nächste Aufgabe war es daher hier wieder, diesen Consensus aufzuzeigen, und sie that es Art. VII durch den Nachweis, daß die in der Kirche nunmehr durchgekämpfte Abendmahlslehre genau dieselbe sei, welche die Augustana, die Apologie, die Wittenberger Concordie, die Schmalkaldischen Artikel und die Katechismen bekannten, wenn man anders diese Bekenntnisse im Sinne Luthers, als des eigentlichen Interpreten des kirchlichen Bewußtseins verstehe. Solida Decl. S. 648—53.

Darauf hin verwirft sie einerseits die katholische Lehre von der Transsubstantiation sammt der von der Messe, von der Anbetung der Hostie und von der Kelchentziehung, andrerseits die Doktrin der sogenannten Sakramentirer, die sich in die lutherische Kirche eingedrängt, bis in ihre feinsten Nüancen, weil sie unter der Hülle gleichlautender Worte einen von dem kirchlichen Bekenntniß wesentlich verschiedenen Sinn verberge [2]). „Daher denn durch diese herr-

damenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumptione corporis et sanguinis Christi in s. coena, 1569.

[1]) Ueber den Verlauf der Gesch. nach der kirchenpolitischen Seite, die Verhandlungen und Mäßnahmen der Landesfürsten über eine doktrinelle Einigung bis zum Fürstentag in Naumburg s. Preger, Matthias Flacius Illyrikus 2, 1 ff. und Schmid a. a. O. S. 291 ff. — [2]) Vgl. Solida Decl. S. 646. „Obwohl etliche Sakramentirer sich befleißen, mit Worten auf das allernäheste der

lichen, scheinbaren Worte viel höhere Leute betrogen worden, wenn sie vorgaben und gerühmt, sie seien keiner andern Meinung, denn daß der Herr Christus wahrhaftig, wesentlich, lebendig in seinem Abendmahle gegenwärtig sei; verstehen aber solches allein nach seiner göttlichen Natur und nicht von seinem Leibe und Blute, der nur im Himmel und nicht auf Erden sei, und gibt uns mit Brod und Wein seinen wahren Leib und Blut zu essen, geistlich durch den Glauben, aber nicht leiblich mit dem Munde zu genießen."

Dann stellt sie positiv die Lehre von dem heiligen Mahle einfach mit Berufung auf jene älteren Bekenntniße auf und faßt sie summarisch in die Formel: quod in sacra coena Domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint praesentia et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur (Epit. S. 539). Ihren Schriftgrund habe diese Lehre in den Einsetzungsworten, welche nach einfachem Wortverstand, nicht figürlich, verblümt, sondern wie sie lauten, mit einfältigem Glauben zu fassen und auszulegen sind; also vera et substantialis praesentia corporis et sanguinis Christi.

Als untrügliche Merkmale dieser Gegenwart nennt sie die manducatio oralis, im Gegensatz gegen die blos geistliche Nießung der Sakramentirer, und als nothwendige Consequenz die manducatio indignorum im Gegensatz zu der manducatio spiritualis mittelst des Glaubens und zur Wahrung der Objectivität des Sakramentes (fides nostra sacramentum non efficit).

Dazu fügt sie dann eine Reihe von Näherbestimmungen und Verwahrungen vor Mißdeutungen. Sie erklärt a) daß im heiligen Mahle keine lokale Inclusion des Leibes und Blutes Christi im Brod und Wein, auch kein bloßes Nebeneinander statt finde, wohl aber eine wirkliche Union, welche darin an der hypostatischen ihre

Augsburgischen Konfession, und dieser Kirchen Form oder Weise zu reden, zu gebrauchen und bekennen, daß im heiligen Abendmahl der Leib Christi wahrhaftig von den Gläubigen empfangen werde; dennoch wenn man sie ihre Meinung eigentlich, aufrichtig und deutlich anzuzeigen dringet, so erklären sie sich alle einträchtig also, daß der wahre wesentliche Leib und Blut Christi vom gesegneten Brod und Wein im Abendmahl ja so weit als der höchste Himmel von der Erden abwesend sei u. s. w. — S. die ganze lange Reihe der negativa Epit. S. 541—544 und Solid. Dec. S. 670 ff.

Analogie hat, daß beide, das Himmlische und das Irdische, ohne Verwandlung sich durchdringen, nur daß hier die Verbindung keine persönliche ist, sondern eine sakramentale, wie es Luther nennt, deren Wesen ein Mysterium bleibt, S. D. 654. Diese sakramentale Vereinigung macht die irdischen Elemente zum Mittel für die Mit- und Austheilung der übersinnlichen Substanz des wahren Leibes und Blutes Christi; und nichts anders als dieß will der bekenntnißmäßige Satz besagen: cum pane, in pane, sub pane adesse et exhiberi corpus Christi (S. D. 654). Sie erklärt b) daß von der manducatio oralis alle sinnlichen Vorstellungen fern zu halten, alle sermones, qui crasse, carnaliter et capernaitice de coena proferuntur zu verwerfen seien; denn es ist diese mündliche Nießung, obschon eine wahre, doch um ihres Gegenstandes willen eine übersinnliche „übernatürliche", ja man kann sie eine geistliche nennen im Gegensatz gegen die grob-sinnliche (tametsi enim participatio illa ore fit tamen modus spiritualis est [1]), nur nicht im reformirten Sinne. Von diesem mündlichen Genuß ist aber wohl zu unterscheiden das „geistliche Essen und Trinken" (Joh. 6), welches nichts anderes ist als der Glaube und überall, wo das Wort gehört und gläubig angenommen wird, statt findet, während jenes lediglich im Akt des Abendmahls. Dieses geistliche Essen muß zu dem mündlichen hinzukommen, wenn es segenbringend sein soll; „außerdem bleibt es nicht nur unheilsam, sondern auch schädlich und verdammlich" S. D. S. 660 – 661. S. 670 §. 105. Indem sie c) erklärt, daß alle Abendmahlsgäste ausnahmslos, auch die „Unwürdigen" des Herrn Leib und Blut empfangen die Einen zum Trost und Leben die Andern zum Gericht, bestimmt sie genau die Begriffe der „Würdigkeit und Unwürdigkeit" als gleichbedeutend mit „Glaube" und „Unbußfertigkeit und Unglaube" Ep. 541. 19 S. D. S. 662, und redet dabei überaus tröstlich zu den redlichen, schwachgläubigen, betrübten Christen, denen noch die volle Freudigkeit des Glaubens fehlt und denen der Blick auf die innewohnende Sünde den hellen Schein der Gnade verdunkelt: sie sollen sich dadurch nicht von dem heiligen Mahle abhalten lassen, denn sie zählen nicht zu den Un-

---

[1]) Womit die unvorsichtige Aeußerung Luther's, daß der Leib Christi mit den Zähnen zerbissen werde, stillschweigend abgelehnt wird.

würdigen, ja gerade sie seien die Leute, für welche dieses hochwürdige Sakrament vornehmlich verordnet ist (662).

Alle diese Nebenbestimmungen der Concordienformel enthalten nichts, was über den Inhalt der älteren Bekenntnisse, namentlich des großen Katechismus hinausginge; sie sind nur die nothwendige Berichtigung der mituntergelaufenen Mißdeutungen.

Auch was sie über den Segen des heiligen Mahles sagt, geht darüber nicht hinaus. Sie wiederholt da nur die früheren Angaben: Stärkung des Glaubens, Vergewisserung und Aneignung aller Wohlthaten, die uns Christus durch seinen Tod erworben hat, Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. Von der Errungenschaft Luther's, deren wir oben S. 348 gedachten, macht sie hier keinen Gebrauch. Wir könnten dies vielleicht beklagen, weil gerade darin, wie mich wenigstens bedünkt, eine nothwendige Ergänzung, vielleicht der Punkt liegt, von dem aus sich erst die ganze Bedeutung des Abendmahls für die christliche Gemeinde erkennen läßt. Indessen werden wir diese Zurückhaltung nur loben, wenn wir erwägen, daß der Gedanke einer Mittheilung der Leiblichkeit Christi an unsere Leiblichkeit in der heil. Schrift mehr angedeutet als ausgeführt ist (1 Kor. 11, 16. 17. Ephes. 5, 30. 32. vgl. 26), an sich schwierig, jener Zeit aber ohnehin noch ein Problem war. Doch wehrt sie der Theologie eine weitere Verfolgung desselben nicht.

Allerdings aber thut die Concordienformel noch einen Schritt weiter.

Sie hebt den Begriff der Handlung, der schon von Luther aufgestellt, aber von seinen Schülern nicht immer genügend gewürdigt worden ist, — mit Nachdruck hervor und verhilft damit dem Wahren an der Wittenberger oder Melanchthonischen Richtung zu seinem Recht: das Abendmahl ist wesentlich Handlung, und nur als wirkliche, vollständige, stiftungsmäßig vollzogene Handlung Sakrament: nihil habet rationem sacramenti extra usum seu actionem divinitus institutum; so vollzogen aber ist sie als menschliche zugleich göttliche Handlung, Handlung des seiner Gemeinde persönlich gegenwärtigen Gottmenschen: Christus enim ipse verus Deus et homo in coena sua, in legitimo nimirum ejus usu, vere et substantialiter praesens est. Daher ist es auch nicht an sich die Recitation der Einsetzungsworte durch den Diener der Kirche, welche

die Präsenz seines wahren Leibes in den irdischen Elementen bewirkt, sondern das Wort und die Allmacht des in der menschlichen, von ihm geordneten und nach seinem Geheiß vollzogenen Action wirksamen Christus (suum mandatum et factum cum recitatione nostra conjungit). Er selbst theilt heute noch aus Kraft der ersten Einsetzung unter Brod und Wein sein Fleisch und Blut den Abendmahlsgästen aus (663—665). Erst von diesem Gesichtspunkte aus, mit welchem Luther's Lehre von den Gnadenmitteln zur vollen Anwendung kommt, läßt sich eine lebendige Anschauung vom Abendmahl gewinnen und die Mannigfaltigkeit der einzelnen oben bezeichneten Momente zu einem Organismus verbinden; erst von hier aus tritt das Verhältniß des irdischen Zeichens und der übersinnlichen res, des menschlichen und des göttlichen Thuns bei diesem Mysterium ins rechte Licht und verschwindet der Schein der Aeußerlichkeit, der außerdem den einzelnen Bestimmungen anhaftet. Gewiß ein bedeutender Fortschritt — aber ein höchst dankenswerther, der die nothwendige Spitze, oder wenn man will, die Basis des Dogma bildet, weil ihm der Begriff der Handlung schon von vornherein zu Grunde liegt[1]). Wir werden also hierin nicht nur eine richtige Konsequenz des alten Bekenntnisses, sondern einen wirklichen Fortschritt erkennen dürfen.

Der andere Punkt ist die Verbindung in welche die Concordienformel das Abendmahl mit der Person Christi setzt. Die persönliche Gegenwart Christi im Abendmahl hat zur Voraussetzung einen Zustand des Gottmenschen, kraft dessen seine gottmenschliche Existenz nicht auf einen bestimmten Raum eingeschränkt ist, die substanzielle Gegenwart seines wahren Leibes und

---

[1]) Am besten hat diesen Gedanken hernach Johann Gerhard ausgeführt, wenn er sagt: causa efficiens s. coenae est Christus, verus Deus et verus homo in unitate personae; .... neque solum primae institutionis tempore s. coenam discipulis suis administravit, sed adhuc hodie secundum utramque naturam praesens est, quoties juxta ipsius institutionem s. coena in ecclesia administratur atque ipsemet corpus et sanguinem suum communicantibus distribuit. Die menschliche symbolische Handlung ist das Medium für das göttlich-sacramentliche Thun. Is enim est, qui per ministerium in hoc mysterio agit, et quod ipsemet olim instituit ac promisit, re ipsa adhuc praestat.

Blutes hat zur Voraussetzung die Möglichkeit quod Christus corpore suo praesens esse possit, ubicunque voluerit, ibique imprimis ubi suam praesentiam illam, ut in sacra coena, in verbo suo praemisit. Die Negation dieser Möglichkeit zerstört das ganze lutherische Dogma. Da es nun die Reformirten gerade von da aus bekämpften, so konnte es Luther nicht umgehen, auf die Vertheidigung dieser Möglichkeit und damit auf die Person Christi selbst einzugehen. Wir werden im folgenden Abschnitt sehen, bis zu welch tiefsinniger Auffassung der Christologie er auf diesem Wege fortgeschritten ist. Zunächst hat Alles, was er darüber und namentlich über die verschiedenen Weisen der göttlichen und gottmenschlichen Gegenwart sagt, jenen apologetischen Zweck. Aber es konnte nicht fehlen, daß diese Auffassung selbst wieder auf seine Abendmahlslehre zurückwirkte und ihre Eigenthümlichkeit mitbestimmte. Die Concordienformel nahm nun, weil sie denselben Gegnern gegenüberstand, diese genuine lutherische Verbindung und Anschauung in sich auf (S. D. 667—670), sie gründete die Möglichkeit der leiblichen Gegenwart im Abendmahl auf die gottmenschliche Wahrheit und Allmächtigkeit Christi [1]) und führte damit überhaupt die Grundanschauung des Reformators in das Dogma vom Abendmahl und von der Person Christi ein. Sie hat, indem sie Luther's Abendmahlslehre sich angeeignete, zugleich den tiefsinnigen Realismus Luthers der Kirche zugeeignet und bewahrt.

Das achte ich für den zweiten, bedeutenden Fortschritt.

Den Schriftgrund des Dogma aber sieht die Concordienformel wie Luther lediglich in den Einsetzungsworten: „Auf diesem festen unbeweglichen unzweifelhaften Fels der Wahrheit steht sie mit ihrer Abendmahlslehre.“ Wie dieß die Solida Declaratio an zahlreichen Orten ausgesprochen hat, so erklärt sich auch die Vorrede zum Concordienbuch darüber also: Desgleichen obwohl etliche Theologen, wie auch Lutherus selbsten, vom heiligen Abendmahl in die Disputation von der persönlichen Vereinigung beider Naturen in Christo,

1) S. D. S. 670 §. 106: Fides nostra in hoc articulo de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in coena s. super veri et omnipotentis Dei, domini nostri et salvatoris J. Ch. veritatem et omnipotentiam est fundata et exstructa.

doch wider ihren Willen, von den Widersachern gezogen: so erklären sich unsere Theologen, Inhalts des Konkordien=Buchs und der darinnen begriffenen Norma lauter, daß unser und des Buchs beständiger Meinung nach die Christen im Handel von des Herrn Abendmahl auf keinen andern, sondern auf diesen einigen Grund und Fundament, nämlich auf die Worte der Stiftung des Testaments Christi gewiesen werden sollen, welcher allmächtig und wahrhaftig und demnach zu verschaffen vermag, was er verordnet und in seinem Wort verheißen hat, und daß sie bei diesem Grunde unangefochten bleiben, von andern Gründen nicht disputiren, sondern mit einfältigem Glauben bei den einfältigen Worten Christi verharren, welches am sichersten und bei dem gemeinen Laien auch erbaulich, der diese Disputation nicht ergreifen kann. Wenn aber die Widersacher solchen unsern einfältigen Glauben und Verstand der Worte des Testaments Christi anfechten und als einen Unglauben schelten, und uns fürwerfen, als sei unser einfältiger Verstand und Glaube wider die Artikel unsers christlichen Glaubens, besonders von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von seiner Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten der allmächtigen Kraft und Majestät Gottes, und demnach falsch und unrecht: so solle durch wahrhaftige Erklärung der Artikel unsers christlichen Glaubens angezeichnet und erwiesen werden, daß obgemeldter unser einfältiger Verstand der Worte Christi denselben Artikeln nicht zuwider sei."

II.

Die Christologie.

Was wir soeben von einer Fortbildung der Abendmahlslehre sagten, das gilt in noch höherem Maße von der Christologie. Die protestantische Kirche hat dieses Centraldogma um einen praktisch und theologisch gleich wichtigen bedeutenden Schritt gefördert, und auch hier war es wieder Luther, der das Beste dabei gethan hat. Die Grundzüge seiner eigenthümlichen, tiefsinnigen Auffassung sind zur kirchlichen geworden. Es wird daher unsere Hauptaufgabe sein, die Glaubens= und Gedankenarbeit, die er daran gewendet hat, durch ihre Stadien hindurch zu verfolgen und so zur Anschauung zu bringen, was auch das meiste Interesse darbietet.

Die Gesammtentwicklung unseres Dogma verläuft in zwei Abschnitten: dem einen bis Luther's Tod, dem andern von da bis zur Concordien-Formel.

Erster Abschnitt.

Daß die lutherische Kirche die Lehre der alten Kirche von der Person Christi, wie sie in dem Chalcedonense mit dessen drei Grundbestimmungen: wahre Gottheit und wahre Menschheit in Einer Person vorlag, nicht nur sich angeeignet, sondern in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt hat, wurde oben bereits constatirt. Luther namentlich faßte sie in ihrer eminenten Wichtigkeit für die Versöhnung. Die Kraft und Wahrheit derselben ist wesentlich dadurch bedingt, daß sie ein gottmenschliches Werk ist. „Nur Gott konnte die großmächtige Gewalt der Sünde, des Todes und des Fluches, welcher die ganze Welt unterlag, überwinden und zu nichte machen. Derenthalben alle die, so die Gottheit Christi anfechten und verläugnen, endlich das ganze Christenthum verlieren und stracks eitel Türken und Heiden werden müssen" [1]). Nicht weniger ist ihm an der wahren Menschheit gelegen, „denn wäre Christus nicht wahrer Mensch, rechter natürlicher Mensch, so hätte er nicht leiden und sterben und die Erlösung des menschlichen Geschlechtes nicht ausrichten können", — aber freilich weder mit der Gottheit an ihr selbst, abgesondert von der Menschheit, noch mit der Menschheit in abstracto, losgelöst von der Gottheit, ist uns geholfen: auf die Einigung beider in der Person Christi kommt Alles an [2]). Nur in

1) Comment. an die Galater zu 3, 13; opera lat. 2, 22—23. — 2) „Siehe, also lerne diesen Artikel fassen, daß man diese Person Christi ganz behalte, und beider Naturen Werk in einander schließt, obwohl die Naturen unterschieden sind" (Joh. 14. Walch VIII, 170). Weil auf beiden zumal das Heil des Menschen steht, sind auch die Angriffe des Argen auf beide oder vielmehr auf die drei Momente, um die es sich hier handelt, zumal gerichtet, um so entschiedener ist an ihnen festzuhalten. „Der Teufel greift Christum an mit drei Heerspitzen. Eine will ihn nicht lassen Gott sein, die andere will ihn nicht lassen Mensch sein, die dritte will ihn nicht lassen thun, was er gethan hat. Ein jeglicher der dreien will Christum zu nicht machen. Denn was hilft es, ob du erkennest, daß er Gott sei, wo du nicht auch gläubest, daß er Mensch sei?

dem Menschgewordenen, Fleischgewordenen ist Gott mit uns versöhnt, ist er uns zugänglich, faßbar, begreiflich". „Ich habe keinen Gott, weder im Himmel noch auf Erden, weiß auch sonst von keinem außer dem Fleische, welches in dem Schooße der Jungfrau Maria liegt: denn Gott ist sonst auf alle Weise unbegreiflich, aber allein in dem Fleische Christi ist er begreiflich"... „Christus ist der rechte Gnadenstuhl, bei dem eitel Gnade, eitel Liebe, eitel Freundlichkeit gefunden wird. Sonst wer außer Christo Gott suchen will, der findet einen Gott, wie im Mose steht, der da ist ein verzehrendes Feuer". Das sind die Grundgedanken, die Luther von vorn herein ausgesprochen und hernach stets festgehalten hat.

1) Das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi faßt er zunächst nach der herkömmlichen Weise: die Einigung tritt unmittelbar mit der Menschwerdung ein, ganz, vollständig, für immer. Der Gedanke einer allmähligen Ineinsbildung beider liegt ihm eben so fern, als der irgend einer Wandlung der Gottheit. Die Stelle Phil. 2, 5 ff. bezieht er nicht auf das Wesen Christi; er versteht darunter nur die Art, wie Christus sich gebärdet, dargestellt habe während seines irdischen Wandels [1]), das durch die Incarnation begründete Verhältniß bleibt das gleiche und selbige auf allen Stadien seines Daseins.

Dabei richtet sich nun Luther's Blick mit Vorliebe auf die menschliche Seite. In den älteren Theilen der Kirchen- und Hauspostille, insbesondere in den Weihnachtspredigten, liebt er es, die Wahrheit, die Totalität und das Werden seiner menschlichen Natur zu betonen. Er versenkt sich in das liebliche Bild des Neugeborenen und freut sich, daß sich Gott so tief zu uns herabgelassen hat, daß er unsers Gleichen geworden ist, das sollen wir festhalten im Glauben. „Wir sollen Christum lassen sein einen natürlichen

---

Denn damit hast du nicht den ganzen rechten Christum, sondern ein Gespenst des Teufels. Was hilft es, ob du bekennest, daß er Mensch sei, wo du nicht auch gläubest, daß er Gott sei? Was hilfts, daß du bekennest, er sei Gott und Mensch, wo du nicht auch gläubest, daß er für dich alles worden sei und gethan habe?" „Es müssen wahrlich alle drei Stück gegläubet sein". Erkl. der drei Symbola. E. A. Bd. 23, 261. Vgl. Bd. 45, 315—319.

1) Köstlin, Luther's Theologie II, 389.

Menschen, aller Maßen wie wir, und ihn nicht sondern an der Natur, ohne wo es Sünde und Gnade betrifft". Es gibt keinen herrlichern Trost. „Wir könnten Christum nicht so tief in die Natur und Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher. Darum, was nicht wider die Gnade ist, soll man seiner und seiner Mutter Natur gar nichts ablegen. Wie hätte Gott seine Güte größer mögen erzeigen, denn daß er sich so tief in Fleisch und Blut senket?" Deshalb heißt er mit seinem rechten Namen „Große Freude". Dieses liebliche Bild sollen wir in unser Herz fassen, wie unser lieber Herr Jesus so elendiglich in diese Welt geboren sei, auf daß wir lernen Gott für solche treffliche Wohlthat loben und danken, daß wir arme, elende, ja auch verdammte Menschen heut zu so großen Ehren kommen, daß wir Ein Fleisch und Blut mit dem Sohne Gottes worden sind, daß Gott unser Bruder, ja unser Fleisch und Blut ist worden. Denn gar kein Unterschied ist zwischen seinem und unserm Fleisch, denn daß sein Fleisch ohne Sünde ist. Alles Andere ist natürlich an ihm gewesen, wie an andern Menschen, es hat ihn gehungert, gedürstet, gefroren, kurz auch alle natürlichen Gebrechen, welche der Sünden halber auf uns vererbet sind, hat er getragen und gehabt wie wir. Das heißet tief sich demüthigen und herunterlassen. Denn er hätte es wohl können machen, daß er wäre ein Mensch worden, wie er jetzt im Himmel ist, da er Fleisch und Blut hat wie wir, thut aber nicht, wie wir thun. Solches hätte er wohl (schon) von Anfang können thun, aber er hat es nicht wollen thun, auf daß er anzeigete, was für Liebe er zu uns habe, daß wir uns deß freuen, tröften und rühmen können. Er ward ein Mensch wie wir, und demüthigte sich, hatte eine wirkliche Jugend und spielte wie andere Kinder; nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen". Auf Grund dieser Stelle lehrt er dann eine wirkliche Entwickelung der Menschheit Jesu nicht blos nach der leiblichen, sondern auch nach der geistigen Seite. Von seiner Kindheit heißt es in einer Weihnachtspredigt: „Es war damals noch nicht Zeit, daß er Wunderzeichen that. Er ist gegangen und erzogen wie ein ander Kind, ohne daß, wie etliche Kinder vor andern fast wohl geschickt sind, also ist auch Christus ein sonderlich geschickt Kind gewesen vor andern. — Denn man darf nicht sagen, er habe das nicht gehabt, was andern Knaben ge-

mein ist. Denn er ist kein Stein, sondern ihnen gleich gewesen, hat Gleiches gethan, gelitten, ohne Sünde, hat mit ihnen gespielet, gewandelt, und andere kindische Dinge gethan, gleichwie ein wahrer Mensch und ein wahrer Knabe". Von seinem geistlichen Wachsthum in der Kirchenpostille Bd. 10, 300: „Wenn ich's nicht könnte verstehen was Lucas meint, daß Christus zugenommen habe an Geist und Weisheit, so wollt ich seinem Wort als Gottes Wort die Ehre thun und glauben, es wäre wahr, ob ich gleich nimmermehr erfahren könnte, wie es zugegangen sei... Darum sollen wir die Worte Lucä auf's aller einfältigst verstehen von der Menschheit Christi, welche ist gewesen ein Handgezeug und Haus der Gottheit. Und ob er wohl voll Geistes und Gnaden ist allzeit gewesen, hat ihn doch der Geist nicht allzeit bewegt, sondern jetzt hiezu erweckt, jetzt dazu, wie sich die Sache begeben hat. Also auch obwohl er in ihm ist gewesen von Anfang seiner Empfängniß, doch gleichwie sein Leib wuchs, und seine Vernunft zunahm natürlicher Weise als in andern Menschen, also senkete sich auch immer mehr und mehr der Geist in ihn und bewegt ihn je länger je mehr, daß es nicht Spiegelfechten ist, da Lucas sagt, er sei stark worden im Geist, sondern wie die Wort lauten klärlich, so ist's auch auf's allereinfältigst zugegangen, daß er wahrhaftig, je älter je größer, und je größer je vernünftiger, je stärker im Geist, und voller Weisheit ist worden, vor Gott und in ihm selber vor den Leuten; darf keiner Glossen hie nicht. Und dieser Verstand ist ohne alle Gefahr und christlich". Noch schlagender ist die oft angeführte Stelle aus den Epistelpredigten (v. J. 1521) zu Marci 13: „Von dem Tag und der Stunde weiß Niemand, auch die Engel nicht im Himmel, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater". Ist nicht noth hier die Glosse, der Sohn weiß nicht, das ist, er will's nicht sagen. Was thut die Glosse? Die Menschheit Christi hat eben wie ein ander heilig natürlicher Mensch nicht allzeit alle Dinge gedacht, geredt, gewollt, gemerkt, wie etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwei Naturen und ihr Werk in einander unweislich. Wie er nicht allzeit alle Dinge gesehen, gehört und gefühlt hat, so hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführet hat und ihm vorbracht. Voller Gnaden und Weisheit ist er gewesen, daß Alles was ihm vorgekommen ist, hat

er können urtheilen und lehren, darum, daß die Gottheit, die allein alle Dinge siehet und weiß, in ihm persönlich und gegenwärtig war. Und endlich Alles was von Christi Erniedrigung und Erhöhung gesagt ist, soll dem Menschen zugelegt werden, denn göttliche Natur mag weder geniedrigt noch erhöhet werden", Bd. 7, 185.

In denselben Jahrgängen vindicirt Luther auch das Leiden der menschlichen Natur sonderlich: „Wo die Schrift sagt, Christus habe gelitten u. s. w., ist Niemand so thöricht, er weiß, daß ihn die Schrift allda für einen Menschen anzeigt, denn Gott kann nicht leiden und sterben". Von der Versuchungsgeschichte sagt er: „Da redet unser Herr Jesus als ein Mensch, der im Kampfe steht und mit dem Tode ringt" (Walch XIII, 547. 582), von der Gottverlassenheit am Kreuz: „In Wahrheit ist er von Gott verlassen gewesen, nicht daß die Gottheit von der Menschheit geschieden sei (denn Gottheit und Menschheit in dieser Person also vereinigt sind, daß sie in Ewigkeit nicht mögen getrennt werden), sondern daß die Gottheit sich eingezogen und verborgen hat, daß es scheinet und wer es lieset sagen möchte: „Hier ist kein Gott, sondern lauter Mensch, dazu betrübter und verzagter Mensch". — Dem entsprechend hebt Luther auch den Unterschied der Stände stärker hervor, z. B. zu Hebr. 1, 3: „Das ist gesagt der Meinung, daß der Mensch Christus habe angefangen Gott zu sein und sei verklärt und kund geworden, daß er Gott sei" (Bd. 7, 197).

Beides faßt er dann in der Glosse zu 1 Pet. 3, 18 so zusammen: „Das ist die Meinung, daß Christus durch sein Leiden genommen ist von dem Leben, das Fleisch und Blut ist, wie ein Mensch auf Erden, der in Fleisch und Blut lebt, gehet und stehet .... und Er nun in ein ander Leben gesetzt ist und lebendig gemacht nach dem Geist, getreten in ein geistlich und übernatürlich Leben, das mit sich begreift das ganze Leben, das Christus jetzund hat an Seel und Leib, also daß er nicht mehr einen fleischlichen, sondern geistlichen Leib hat". — Zuweilen unterscheidet er auch zwischen beiden Ständen so, daß er sagt, „Christus habe, da er Mensch ward, die Allmacht nach der Menschheit empfangen, aber heimlich gehalten bis zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt, da hat es sollen offenbart und verklärt werden", 37, 33. Eben so 39, 55. 40, 49: Herr über Alles sei Christus der Gottheit nach

von Ewigkeit, und durch die Auferweckung von den Todten verklärt, d. h. als Herr erwiesen, geoffenbart.

Diese ganze Reihe von Ausführungen gehört zu dem Schönsten in den bezeichneten Predigten Luther's. Sie ergeben sich ihm unmittelbar aus dem Text der Schrift. Es scheint ihnen eine stärkere Unterscheidung zwischen der Menschheit und Gottheit zu Grunde zu liegen, man könnte sagen, eine Art von Dualismus [1]). Aber denselben Aussagen geht ganz unbefangen und stetig der obige Gedanke zur Seite, daß mit dem Akt der Menschwerdung die Person Christi vollständig gesetzt sei, daß er die ganze Gottheit, die volle Herrlichkeit des Vaters besitze, daß er allmächtig und allwissend sei, „daß er Gott sei und ein Herr aller Dinge auch nach der Menschheit"; „obwohl die zwei Naturen unterschieden sind, ist's doch Eine Person, daß Alles was Christus thut und leidet, das hat gewißlich Gott gethan und gelitten, wiewohl nur Einer Natur dasselbe begegnet ist" (7, 189 ff.).

Unmittelbar stehen diese Aussagen neben einander.

2) Den Anlaß zum tiefern Eindringen gab Luthern, wie wir wissen, erst der Abendmahlsstreit. Im Zusammenhang mit ihm hat er seine eigenthümliche Christologie entwickelt, die das ganze Gewicht auf die Personeinheit legt. Aber die innersten Motive derselben liegen weiter rückwärts: in der thatsächlichen, persönlichen Gemeinschaft des Christen mit Christus und in Christo mit Gott, welche ihm der rechtfertigende Glaube erschloß. Wie real er diese Gemeinschaft faßte ist bekannt. Schon in jenen Worten eines seiner frühesten Briefe: tu (Christe) assumsisti meum et dedisti mihi tuum, assumsisti quod non eras et dedisti mihi quod non eram, oder in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen, „daß die Seele zu eigen empfange Alles was Christus habe und Christo eigen werde was die Seele habe, spricht er sie aus". Der Glaube ist der persönliche Zusammenschluß mit ihm, dergestalt, daß aus Christo und dem Gläubigen Ein Leib wird, und darum auch eine völlige Gütergemeinschaft, eine Art von communicatio idiomatum zwischen beiden stattfindet, ja vielmehr eine wesen-

[1]) Köstlin, Luther's Theologie 2, 390.

hafte Einwohnung Christi in dem Christen, und zwar des ganzen unzertrennten Christus, des Gottmenschen. In der Glaubensgemeinschaft mit Ihm hat deshalb der Christ zugleich die reale und völlige Gemeinschaft mit Gott. „In und mit Christo habe ich zugleich des Vaters Herz und Willen, die Person, in welcher der Vater leibhaftig wohnet, also, daß ich mit Christo und durch ihn mit dem Vater Ein Ding bin". Man vergleiche die herrliche Stelle zu Joh. 14, 20: „Es ist und bleibt wohl der Christen Kunst, und ist eben die rechte christliche Hauptlehre und Verstand, daß sie des gewiß sein und erkennen, daß der Mann Christus wahrhaftig und eigentlich sei in Gott, und Gott in ihm, also daß er selbst wahrhaftiger lebendiger Gott ist, und darnach, daß derselbige, so in Gott und Gott in ihm ist, auch sei in uns, und wir in ihm. Denn da liegts alles an, wie wir allezeit sagen, daß es also von oben herab komme von dem Vater durch Christum, und durch ihn wieder hinauf gehe. Denn der Sohn kömmt von dem Vater herunter zu uns und hänget sich an uns, und wir hängen wiederum uns an ihn und kommen durch ihn zum Vater. Denn darum ist er Mensch worden und geboren von der Jungfrauen Maria, daß er sich sollt in uns mengen, sehen und hören lassen, ja auch uns also zu sich ziehe und an ihm halte, als dazu gesandt, daß er die, so an ihn glauben würden, hinauf zöge zum Vater, wie er in dem Vater ist. Diese Kette[1]) hat er gemacht zwischen ihm und uns und dem Vater, und uns drein geschlossen, daß wir nun in ihm sind, und er in uns ist, gleichwie er im Vater, und der Vater in ihm ist. Durch solche Einigkeit und Gemeinschaft ist unser Sünd und Tod abgethan, daß wir dafür eitel Leben und Seligkeit haben". — — Was Er von Natur ist, das werden wir aus Gnaden: Kinder Gottes, Mitgenossen, Theilhaber der göttlichen Natur, und so setzt sich im Glauben an ihn abbildlich die Menschwerdung fort. An vielen Orten, insbesondere in der Predigt über die Taufe Christi (Bd. 15, 237), spricht dieß Luther aus. Das Wort: Du bist mein lieber Sohn, sei nicht um Christi willen gesprochen, sondern um unsertwillen. Sieh auf und höre zu! Das Wort lehret uns Christum erkennen, in welcher Erkenntniß alles

[1]) And.: Kletten.

Heil stehet. Wie das? Es sagt, daß er Gottes Sohn sei und gefalle seinem Vater wohl. Mit dem Worte machet Gott aller Welt Herze lachend und fröhlich und durchgeußt alle Kreatur mit eitel göttlicher Süßigkeit und Trost. Wie so? Ei wenn ich das weiß und gewiß bin, daß der Mensch Christus Gottes Sohn ist und dem Vater wohl gefället, so bin ich auch gewiß, daß Alles, was er redet und thut, das ist eitel liebes Sohnes Wort und Werk, welches aufs allerbest Gott muß gefallen. Nun thut und leidet und redet er Alles mir zu Gute. Wie könnte nun Gott sich mehr ausschütten und lieblicher oder süßer dargeben, denn daß er spreche, es gefalle ihm herzlich wohl, daß sein Sohn Christus so freundlich mit mir redet, so herzlich mich meinet, und so mit großer Liebe für mich leidet, stirbt und Alles thut?.. Da siehest du, daß Gott mit diesen Worten Christum in sich zeucht und sich in Christum — und wiederum mit denselbigen Worten beide, sich selbst und Christum, seinen lieben Sohn, ausschüttet über uns, und sich in uns geußt und uns in sich zeucht, daß er ganz und gar vermenschet wird und wir ganz und gar vergottet werden. Wie so? Also. Weil Gott spricht, es gefalle ihm wohl, was Christus ist und thut, so führen dich die Worte dahin, daß du Gottes Wohlgefallen und sein ganz Herz in Christo siehest in allen Worten und Werken, und wiederum Christum siehest im Herzen und Wohlgefallen Gottes, und sind die Beiden ineinander auf's Allertiefest und Höhest. Weiter, weil denn Christus, das liebe und angenehme Kind in solchem Wohlgefallen und im Herzen Gottes gefasset, mit all seinem Reden und Thun dein ist und dir damit dienet, so bist du gewißlich auch im selbigen Wohlgefallen und ebenso tief im Herzen Gottes als Christus, und wiederum Gottes Wohlgefallen und Herz ebenso tief in dir, als in Christo, also daß nun du und Gott sammt seinem lieben Sohn in dir ganz und gar ist und du ganz und gar in ihm bist, und alles mit einander ein Ding ist, Gott, Christus und du"[1]).

---

[1]) Vgl. meine Christologie II, 42 ff. und Dorner III, 517 ff., wo weitere Belege. Schön sagt derselbe S. 518: Man darf wohl sagen, das Bild das Luther vom wahren Glauben aufstellt, ist durch und durch christologisch gesättigt, und so muß, wie ihm Christus des Glaubens formelles, ja immanentes Prinzip ist, auch Christi Bild aus demselben widerstrahlen.

Wie nun diese erfahrungsmäßige Gemeinschaft mit Gott in Christo das Lebenscentrum Luther's war, so wurde sie auch der innerste Kern seiner christologischen Anschauung. Mit ihr war ihm der Gedanke einer lebendigen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen gegeben, und indem er im Spiegel desselben das Verhältniß beider in der Person Christi betrachtete, mußte er die Idee einer realen persönlichen Einheit gewinnen, von welcher diejenige, die wir in ihm mit Gott haben, nur ein schwaches Abbild ist. Letztere wird ihm die Leiter, auf der er zum Verständniß jener aufsteigt. Daraus erklären sich auch schon jene früheren, mitunterlaufenden Züge.

Allerdings aber gab, wie gesagt, den eigentlichen Anlaß zur Ausführung erst der Abendmahlsstreit, näher die Abwehr der Instanzen Zwingli's. Darauf müssen wir nunmehr eingehen [1]).

3) In der Schweizerischen Abendmahlslehre, welche die Realität des Leibes und Blutes im Abendmahl läugnete, trat der lutherischen zugleich eine Christologie entgegen, welche jener Lehre vom Abendmahl genau entsprach und ihr zum Stützpunkt diente. Es war dieselbe Grundanschauung, die sich in beiden ausprägte, dieselbe Ansicht über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen, des Endlichen und Unendlichen, nur auf anderen Gebieten. Zwar ging die schweizerische Christologie wie die lutherische von den altkirchlichen Prämissen aus: Realität der Gottheit und Menschheit, Einheit der Person, — auch die letztere hat Zwingli niemals geläugnet; aber von diesem Gemeinsamen aus verfolgte er eine der lutherischen geradezu entgegengesetzte Tendenz. In demselben Maße als es dieser um die persönliche Einheit zu thun war, urgirte Zwingli den Unterschied der Naturen; aus Furcht, auf der einen Seite die (starre) Unwandelbarkeit der göttlichen, auf der andern die Kreatürlichkeit, Endlichkeit und Umschriebenheit der mensch-

---

[1]) Die hiehergehörigen Schriften sind: Luther's Sermon vom Sakrament wider die Schwarmgeister 1526; daß die Worte „das ist mein Leib" noch feststehen 1527; großes Bekenntniß v. J. 1528. Von Zwingli: daß die Worte, das ist mein Leichnam u. s. w. 1527 (bei Walch XX, 1493), Unterricht vom Nachtmahl 1526, der Brief an Haner. Die Philippistische Lehrweise tritt erst später, im Kryptocalvinistischen Streit, insbesondere in der Grundveste v. 1571 hervor, kommt daher hier noch nicht in Betracht.

lichen zu beeinträchtigen (**finitum non est capax infiniti**), hielt er beide so weit als möglich auseinander [1]). In diesem Bestreben denkt er schon die Menschwerdung ganz anders als Luther: Gott kann nichts werden, er darf in keine Veränderung, auch nicht in das Menschsein eingehen, daher ist die Menschwerdung nur die Annahme der menschlichen Natur, eine Einigung der Gottheit mit ihr, und auch dieß nur so weit, als es jene Unveränderlichkeit erlaubt. „Zu dem bisherigen Sein der Gottheit kommt nun noch ihr Verhältniß zu dieser Menschennatur hinzu; außer ihrer allgemeinen Beziehung zur Welt hat sie noch die besondere Beziehung der persönlichen Einheit zu dem Sohn der Maria". Damit geht dann selbst der genuine Begriff des Gottmenschen verloren. Das absolute Wesen der Gottheit tritt aus seiner Transcendenz nicht heraus, und was wir wirklich in dem erschienenen Gottmenschen haben, ist nicht Gott, sondern der gotterfüllte Mensch, der Geistesmensch, **homo spiritualissimus, in homine Deus** [2]).

Hiernach bestimmt sich dann auch das Verhältniß beider Naturen in Christo. Beide theilen zwar der Person ihre Eigenschaften mit, sofern nämlich diese Eine Person Gott und Mensch ist, aber einander theilen sie in Wirklichkeit Nichts mit; jede behält das Ihrige für sich, jede wirkt nach ihrer eigenen Art. In seiner Schrift an Luther: Daß diese Worte u. s. w., führt Zwingli diese strenge Scheidung nach allen Seiten durch: Nach der göttlichen Natur ist Christus Herr über alle Dinge, nach der menschlichen steht er unter dem Kaiser; nach der göttlichen weiß er alle Dinge, nach der menschlichen weiß er den Tag seiner Zukunft nicht; nach der göttlichen thut er die Wunder, nach der menschlichen kann er nichts von ihm selber thun (Joh. 5, 19); nach der göttlichen lehrt er Worte des ewigen Lebens (Joh. 8, 68), nach der menschlichen nennt er seine Lehre nicht sein, sondern deß, der ihn gesandt hat (Joh. 7, 16); nach der menschlichen hungert und dürstet ihn, leidet und stirbt er, während er nach der göttlichen ewig beim Vater, unangefochten und

---

1) Den angef. Satz **finitum** 2c. erhoben die späteren Reformirten geradezu zur letzten Instanz ihres Beweisverfahrens gegen das luther. Dogma. S. Frank a. a. O. 3, 235.

2) Vgl. die eingehende Darstellung in der Schrift Chr. Sigwart's: Ulrich Zwingli 1855 S. 129. 130.

unsterblich ist; nach der göttlichen erfüllt er allgegenwärtig Himmel und Erde, während er nach der menschlichen auf einen bestimmten Raum beschränkt ist. — „Nun geschieht es jedoch in der Schrift, erstlich, daß Christo, also dem Gottmenschen, Etwas zugeschrieben wird, was nur einer Natur zukommt, zweitens, daß eine Natur für sich genommen wird, drittens, daß der einen Natur zugeschrieben wird, was nur der andern eignet". Damit ist aber nicht eine sachliche, sondern nur eine figürliche Vermischung der Naturen gemeint. Es ist eine blose Redefigur, welche Zwingli die Allöosis, den Gegenwechsel [1]) nennt. Diese Allöosis bildet recht eigentlich den Gegensatz zur lutherischen Lehre. Sie dient Zwingli geradezu als exegetisches Prinzip, um die Schriftstellen, die seiner Christologie widersprechen, zu deuten. Z. B. „Luther sage richtig, die Rechte Gottes ist allenthalben; Allgegenwart aber ist eine göttliche Eigenschaft, also kommt sie nur der göttlichen Natur Christi zu". Wenn Johannes schreibt: Das Wort ist Mensch geworden, so ist das — weil Gott nichts werden kann — vermöge des Gegenwechsels so zu verstehen: der Mensch ist Gott geworden, und das soll dann wieder so viel heißen, als: er ist zur Einigkeit der Person des Sohnes Gottes angenommen worden. „Hingegen Joh. 3, 13 wird der Sohn des Menschen für die göttliche Natur in ihm genommen, weil er nach der menschlichen dazumal nicht im Himmel war. Wenn Christus spricht: So ihr glaubet, daß der Vater in mir u. s. w., so ist dieß von der göttlichen Natur zu verstehen; wenn er aber Joh. 12 betet: Vater erlöse mich, so bezieht sich dieß auf die menschliche, denn nach der Gottheit bedurfte er keines Erlösers".

So abstrakt mechanisch faßt Zwingli das Verhältniß beider Seiten. Obwohl in einer Person „zusammengefügt", kommt es doch zu keiner rechten Durchdringung zwischen denselben; denn das Göttliche existirt und wirkt zugleich innerhalb und außerhalb der menschlichen Natur, und das Menschliche wirkt und leidet das ihm Zukommende, ohne daß das Göttliche sich daran betheiligt. „Ein Wirken des Gottmenschen

1) Opp. 3, 525, Alloeosis est permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur.

als Einheit, ein gottmenschliches Handeln kennt Zwingli nicht". Was Christus thut, thut er entweder als Gott, oder als Mensch. Alle Stellen der Schrift, die von seinem Leiden handeln und mithin die ganze Person zum Subject haben, sind demnach einzig und allein auf die menschliche Natur zu beziehen, während umgewandt die Wunder allein von der göttlichen ausgehen [1]). Das Verhältniß beider Seiten ist also hier als ein Nebeneinander göttlicher und menschlicher Seins- und Wirkungsweise gedacht, weßhalb der Eine Christus immer wieder in eine Zweiheit von Personen auseinander fallen will [2]); das Schlimmste aber ist, daß hiernach consequenter Weise auch da, wo es sich um die Erlösung handelt, das Gewicht ausschließlich der göttlichen Natur zufällt. Nicht Christus als Mensch und nicht sein Tod als Tod menschlicher Natur ist Gegenstand des Glaubens: quae enim de fide in Christum aut ejus mortem dicuntur, non spectant humanam in eo naturam. — Caro non prodest quidquam, non solum in pane sed etiam in cruce .. non sanguis est, qui emundat, sed purificator spiritus (Zwingli an Haner). Hat ihm nun die Menschheit so wenig Bedeutung selbst für die Erlösung, so noch viel weniger für den Stand der Erhöhung; da verschwindet sie ganz: quatenus Christus mundum vivificat, hinc est quod Deus Deique filius est, non quatenus caro est. Die Intercession reducirt sich auf ein bloßes Verhältniß und jede Art der Mittheilung des Leibes Christi im Abendmahl erscheint als etwas völlig Unnützes: nam caro non prodest quidquam. So weit Zwingli.

Es ist dieß im Wesentlichen dieselbe Anschauung, die wir auch bei Bullinger und später bei Beza und den Verfassern der admonitio Neostadiensis finden: Unio facit communia nomina. Naturae uni nequaquam est commune quod est alterius. — Communicationem idiomatum respectu naturarum non realem, sed verbalem esse. — Distinctae naturarum in uno Christo actiones — wovon später.

---

1) Walch a. a. O. — 2) Man vergleiche mit diesen meist wörtlichen Auszügen die Urtheile reformirter Theologen, z. B. Schenkel: das Wesen des Protest. I, 327, Schneckenburger: zur kirchl. Christologie 47, Alex. Schweizer: die Glaubenslehre der reform. Kirche II, 362 ff.

Da nun Zwingli von ihr aus gegen Luther's Abendmahlslehre argumentirte, so konnte es nicht fehlen, daß der Kampf über letztere zugleich zum christologischen wurde.

Die nächste und allgemeinste Folge dieses Zusammenhangs war, daß hier Luther das Dogma nicht von dem Akt der Menschwerdung und nicht von der geschichtlichen Lebensgestalt des Erlösers aus, sondern von der Gestalt des zur Rechten Gottes erhöheten Christus aus zu construiren sich gedrungen sah, denn eben dieß war der Punkt, dem die Gegner ihre Waffen entnehmen; erst von da aus geht er dann auf die unio hypostatica zurück. Die weitere Folge war, daß die Omnipräsenz Christi in den Vordergrund trat und zum Hauptgesichtspunkt der ganzen Betrachtungsweise wurde, weil sich darauf der ganze Streit concentrirte. An diesem Einen Moment entwickelte sich das ganze Dogma.

Der Verlauf war dieser: Carlstadt und nach ihm Zwingli und Oekolampad argumentirten gegen Luther's Lehre von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl aus dem Sitzen zur Rechten Gottes im Himmel, in folgender Weise: Weil Christus im Himmel zur Rechten des Vaters sitzt, kann er seinem Leibe nach nicht im Sakrament auf Erden sein. Darauf antwortet Luther („daß die Worte das ist mein Leib noch feststehen"): Mit nichten; hat Christus die reale Gegenwart seines Leibes im Abendmahle verheißen, so muß er auch da sein, und mithin auch da sein können, trotzdem, daß er im Himmel ist. Das verbürgt sein Wort; das Eine kann kein Hinderniß für das Andere sein, weil Beides die Schrift bezeugt, und der Widerspruch, der darin für die Vernunft zu liegen scheint, darf uns nicht im mindesten abhalten, der Schrift Recht zu geben (20, 47. 75) [1]). In der That liege auch kein wirklicher Widerspruch darin; denn die Rechte Gottes ist nicht ein sonderlicher Ort im Himmel, auf welchen Christus mit seinem leiblichen menschlichen Dasein beschränkt wäre —

---

1) Vgl. Bek. v. Abendm. 20, 200. Auf diesen Grund kommt Luther immer wieder zurück. Wer ihm darin nicht beistimmt, mit dem kann er nicht weiter streiten: „Wer Gottes Worten nicht will glauben, der darf von mir Nichts weiter fordern. — Summa Summarum, daß jene viel sagen: es reime sich nicht, darum sei es also, wollen wir eben so umwenden und das Widerspiel sagen: Gottes Wort ist wahr; darum muß dein Dünkel falsch sein".

eine wahrhaft kindische Vorstellung, wie sie Luther nennt; er fragt, ob denn Christus dort auf einem güldenen Stuhle sitze, ob er spazieren gehe, mit den Engeln musicire, was er überhaupt dortselbst vornehme; sondern es ist „Gottes allmächtige Gewalt, welche zugleich nirgends sein kann und doch an allen Orten sein muß", d. h., welche göttlich-allgegenwärtig ist. „Nirgends kann sie an einigem Ort sein (spreche ich), denn *wo* sie irgend an etlichem Ort wäre, müßte sie daselbst begreiflich und beschlossen sein, wie alles dasjenige, so an einem Ort ist, muß an demselbigen Ort beschlossen und abgemessen sein, also daß es dieweil an keinem andern Ort sein kann. Die göttliche Gewalt aber mag und kann nicht also beschlossen und abgemessen sein. Denn sie ist unbegreiflich und unmeßlich, außer und über alles, das da ist und sein kann. Wiederum, muß sie an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten Baumblatt. Ursach: denn Gott ist's, der alle Ding schafft, wirkt und erhält, durch seine allmächtige Gewalt und rechte Hand, wie unser Glaube bekennet. Soll er's aber schaffen und erhalten, so muß er daselbst sein, und seine Creatur sowohl im Allerinwendigsten als im Allerauswendigsten machen und erhalten. Darum muß er ja in einer jeglichen Creatur in ihrem A l l e r i n w e n d i g s t e n und Auswendigsten, um und um, durch und durch, unten und oben, selbst da sein, daß nicht Gegenwärtigers noch Innerlichers sein kann in allen Creaturen, denn Gott mit seiner Gewalt" (20, 58. 61. 64). — Ist nun Christus zur Rechten Gottes, so ist er eo ipso allmächtig und allenthalben gegenwärtig, und zwar beides a u c h a l s M e n s c h; denn gerade a l s M e n s c h ist er zur Rechten Gottes erhöht, participirt also als Mensch an der göttlichen Seins- und Wirkungsweise, welche mit jenem Sitzen zur Rechten bezeichnet wird, und k a n n demnach nicht nur im Abendmahl seinem Leibe nach zugegen sein, sondern ist es an allen Orten, im Himmel und auf Erden, so gewiß die Rechte Gottes allenthalben ist, im Herzen des Gläubigen, in und über allen Kreaturen. „Glaubest du, daß er sitzt zur Rechten Gottes und herrschet, so ist dein Herz im Himmel, nicht im Schein und Traum, sondern wahrhaftig. Er braucht nicht hinauf- und herabzufahren vom Himmel durch die Luft, er braucht sich nicht herabziehen zu lassen in's Brod, sondern ist um uns und in uns an allen Orten, hat alle Ding vor Augen, ist uns näher

denn keine Kreatur der andern" (20, 62. 65. 67). Bek. vom Abendm. S. 206. — Wie das zugehe, ist uns nicht zu wissen, wir sollens gläuben, weil es die Schrift und Artikel des Glaubens so gewaltig bestätigen.

Diesen Ausführungen Luther's geht nun eine eben so entschiedene Verwerfung der Zwingli'schen Alloösis zur Seite. Sie ist um jeden Preis abzuwehren. Denn einmal zerreißt sie die Einheit der Person; „wo die Alloösis soll bestehen, wie sie Zwingli führt, so wird Christus zwo Personen sein müssen, eine göttliche und eine menschliche, weil er die Sprüche vom Leiden allein auf die menschliche Natur zeucht und aller Dinge von der Gottheit wendet; denn wo die Werke zertheilt und gesondert werden, da muß auch die Person zertrennet werden; denn die Person ist's, die Alles thut und leidet, eins nach dieser Natur, das andere nach jener" (20, 206). (S. das Weitere unten). Ferner zerstört sie durch die ihr inhärirende Annahme, daß nur die Menschheit gelitten habe, die ganze Bedeutung des Erlösungswerkes: „Dahin führt ihn (den Zwingli) sein Dünkel, daß er die Person Christi zertrennet, und läßt uns keinen andern Christum bleiben, denn einen lautern Menschen, der für uns gestorben und uns erlöset habe. Welches christliche Herz kann doch solches hören oder leiden?" Ist doch damit der ganze christliche Glaube vernichtet und aller Welt Seligkeit allerdinge weggenommen. „Denn wer allein durch Menschheit erlöset ist, der ist freilich noch nicht erlöset, wird auch nimmermehr erlöset" (225). „Darum hüt dich, sag ich, für der Alloösis, sie ist des Teufels Larven; denn sie richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollt ein Christ sein". Daß sie die ganze schriftgemäße Abendmahlslehre zerstört, ist ohnehin klar. „Summa, es ist unsäglich, was der Teufel mit der Alloösi sucht" (203). Sie ist eine Erdichtung der Vernunft, eine Häresie, welche die schriftgemäße Christologie zerstört (203. 225). — Man sieht, Luther hat bereits die ganze weit über die Abendmahlslehre hinausreichende Bedeutung des Gegensatzes, um den es sich hier handelte, vollständig durchschaut.

Was wir bisher darüber mittheilten, war zumeist im Blick auf den zur Rechten Gottes erhöheten Gottmenschen geredet. Aber Luther ging von da aus — fast unvermerkt — auf den noch im

Fleische lebenden Christus über und übertrug, was er von jenem ausgesagt hatte, ohne weiters auf diesen, ganz abgesehen von dem Unterschied der Stände, wie denn umgewandt diese Nichtunterscheidung sich auch schon durch das Obige hindurchzieht. So gestaltete sich seine vollständig ausgeführte Christologie [1]).

Ihre Tendenz ist der volle Begriff eines Gott-Menschen, ihr Grundgedanke, daß in der Person Christi Gottheit und Menschheit, beide in ihrer Totalität und Realität, nicht nur beisammen, nicht nur irgendwie vereinigt sind, sondern zur Einheit Einer Persönlichkeit (im vollsten Sinn des Wortes) zusammengegangen sind, dergestalt, daß es ein und dasselbe Ich ist, welches Gotte und dem Menschen eignet, ein gottmenschliches Centrum, von welchem alle Radien der geistleiblichen Selbstbethätigung ausgehen und wohin sie zurückgehen; wir würden etwa sagen: Ein gottmenschliches Subject, in welchem das Ich des göttlichen Logos und das Ich des Menschensohnes sich identificirt haben. Und dieses Verhältniß (unio hypostatica) ist unmittelbar mit der Menschwerdung gesetzt.

Luther nun drückt sich freilich nicht so aus, aber er ringt mit der Sprache nach dem Ausdruck für denselben Gedanken, er dringt darauf, „daß das Wort ein rechter natürlicher Mensch geworden, daß der Mensch Jesus rechter und wahrhaftiger Gott sei“, was er dann näher in die beiden Sätze faßt: einmal: die Menschheit ist mit Gott Eine Person geworden und also ganz und gar in Gott gezogen über alle Kreatur, und das andere Mal: „Gott ist ganz und gar Mensch nach der Einen Person, nämlich des Sohnes“ (25, 310. 30, 222). Wie ernstlich es mit diesem Menschwerden gemeint sei, sieht man insbesondere daraus, daß Luther Gott in Christo menschlicher Weise ein Wesen haben läßt (25, 314), daß er wiederholt erklärt, „durch die Menschwerdung werde der unsterbliche Gott Dasjenige, so leiden und alle menschlichen Idiomata haben muß“ (312), und zu Joh. 1, 14: „Das Wort ward Fleisch, ist so viel: der Sohn Gottes ist ein menschlicher Sohn worden, des Vaters ewiger Sohn ist ein zeitlicher, der unanfänglich ein anfänglicher Sohn geworden.

[1]) So bes. in dem großen Bekenntniß, wo er den Ausgangspunkt in der Menschwerdung nimmt.

Das sollst du aber so verstehen, daß du nicht zween Söhne aus Gottes und Marien Sohn machest, sondern Einer muß sein; er hat wohl zweierlei Geburt, eine in Ewigkeit vom Vater, die andere zeitlich von der Jungfrau, und ist doch nur der einige Sohn, der vom Vater ewig, von der Jungfrau zeitlich geboren ist" (46, 32. 33), und ein ander Mal: „Wir haben einen gewissen Herrn, den wir ergreifen können, — und der aus einem unendlichen Gott ein endlicher und beschließlicher Mensch worden ist" (47, 182). Gottheit und Menschheit sind also in Christo Eine Person, Ein Subject, „Ein Ding, Ein Wesen, daher man mit Recht sagt, dieser Mensch ist Gott, Gott ist dieser Mensch" (30, 294. 46, 41. 42). Und eben darin besteht der specifische Unterschied Christi: „In Christo ist etwas Anderes, Höheres und Größeres vor allen Kreaturen. Denn in ihm ist Gott nicht allein gegenwärtig und wesentlich, wie in allen Andern, sondern wohnet auch leibhaftig in ihm, also, daß eine Person ist: Mensch und Gott. Und wiewohl ich kann sagen von allen Kreaturen: da ist Gott, oder Gott ist in dem, so kann ich doch nicht sagen: das ist Gott selbst. Aber von Christo sagt der Glaube nicht allein, daß Gott in ihm ist, sondern also: Christus ist Gott selbst. Und wer einen Menschen erwürgt, mag wohl heißen ein Mörder des Dings, das Gottes ist und da Gott innen ist. Aber wer Christum erwürget, der hat Gottes Sohn, Gott und den Herrn der Herrlichkeit selbst erwürget. Daß nun Gott nicht allein in ihm ist, sondern auch in ihm wohnet, also daß Gott und Mensch eine Person wird: das ist das hohe Werk der Wunder Gottes, das alle Vernunft zu Narren macht, und der Glaube allein halten muß, sonst ist's verloren" (30, 63). — Man kann sich nicht significanter ausdrücken, als es hier Luther thut.

Mit diesem Vollbegriff der persönlichen Einheit ist ihm nun auch die Unzertrennlichkeit, die Wechseldurchdringung oder Mittheilung und die Gemeinschaft der Lebensthätigkeit beider Naturen in der Person gegeben. Sie müssen sich beide in jedem Momente, und zwar in ihrer Totalität, unmittelbar gegenwärtig sein, beide in jedem Lebensakte sich vollständig durchdringen; wo nicht, so fallen sie immer wieder in zwei Personen auseinander: „Wo Gott ist, sagt Luther, da ist auch der Mensch, was

Gott thut, das thut auch der Mensch, und was der Mensch thut und leidet, das thut und leidet Gott". Ich kann daher, wenn ich Jesum in seinem geschichtlichen Leben ansehe, sagen: „Wohlan, da gehet Christus auf Erden und ist die ganze Gottheit persönlich wesentlich in ihm auf Erden", aber auch: „des Menschensohn ist im Himmel, auf Erden und auch im Himmel" (30, 62. 67; 46, 332. 333); ich kann von dem Sohne Marias sagen: „Gott wird geboren, Gott liegt in der Krippe, Gott wird gekreuzigt, leidet und stirbt; aber auch: dieser Mensch ist über alle Dinge, hat und regiert alle Dinge, ist allmächtig, allgegenwärtig wie Gott. Beide, diese Unzertrennlichkeit der Existenz und diese Einheit der Thätigkeiten, sind die gleichnothwendigen Folgen der **unio hypostatica.** In zahlreichen lehrhaften Stellen spricht sie Luther aus. Die Unzertrennlichkeit am genialsten in den berühmten Worten des großen Bekenntnisses 20, 211: „Hie mußt du stehen und sagen: Christus, wo er ist, da ist er eine natürliche Person, und ist auch natürlich und persönlich daselbst, wie das wohl beweiset sein Empfängniß in Mutterleibe. Denn sollt er Gottes Sohn sein, so mußte er natürlich und persönlich in Mutterleibe sein und Mensch werden. Ist er nun natürlich und persönlich wo er ist, so muß er daselbst auch Mensch sein. Denn es sind nicht zwei zertrennete Personen, sondern ein einige Person. Wo sie ist, da ist sie die einige unzertrennete Person. Und wo du kannst sagen: hier ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennet, weil ich alsdenn mit der Wahrheit könnte sagen: Hier ist Gott, der nicht Mensch ist, und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht! denn hieraus wollte folgen, daß Raum und Stätte die zwo Naturen von einander sonderten und die Person zertrenneten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht könnten trennen noch von einander reißen. Und es sollte mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müßte er alleine ein bloßer abgesonderter Gott und göttliche Person sein, ohne Menschheit. Nein Geselle wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen; sie lassen sich nicht sondern und von ein=

ander trennen, es ist Eine Person worden, und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen gehet". Von der Einheit der Thätigkeiten aber heißt es in der Schrift von den Concilien gegen den Nestorischen Irrthum: „Wenn ich also predigte: Jesus, Zimmermann zu Nazareth (denn so nennen ihn die Evangelien, **Filium Fabri**), gehet dort auf der Gassen, und holet seiner Mutter ein Krüglein Wasser und ein Pfennig werth Brods, daß er mit seiner Mutter esse und trinke; und derselbe Jesus Zimmermann (Matth. 13, 55. Marc. 6, 3) ist der rechtige wahrhaftige Gott in einer Person: solchs gibt mir Nestorius zu und sagt, es sei recht. Wenn ich aber also sage: dort gehet Gott auf der Gassen, holet Wasser und Brod, daß er mit seiner Mutter esse und trinke; diese Rede gestehet mir Nestorius nicht zu, sondern spricht: Wasser holen, Brod kaufen, Mutter haben, mit ihr essen und trinken, das sind idiomata, Eigenschaften menschlicher und nicht göttlicher Natur. Also, wenn ich sage: Jesus Zimmermann ist von den Juden gekreuzigt, und derselbe Jesus ist der rechte Gott, solches gibt mir Nestorius zu, es sei recht. Sage ich aber: Gott ist von den Juden gekreuzigt, so spricht er Nein. Denn Kreuz, Leiden und Sterben ist nicht göttlicher, sondern menschlicher Natur idioma oder Eigenschaft". 25, 310. Vgl. 46, 45; 47, 176. Aber eben hier liegt der Irrthum. Denn freilich in abstracto gedacht kann die göttliche Natur nicht leiden und sterben, aber um der persönlichen Vereinigung willen wird Alles, so der menschlichen Natur in Christo eignet, auch communicirt und gegeben der göttlichen, also daß recht und wahrhaftig gesagt wird: Gott wird geboren, liegt in der Krippen, leidet, stirbt u. s. w. (s. unten).

Zur Bezeichnung dieses Verhältnisses brauchte Luther früher den Ausdruck praedicatio identica, später den herkömmlichen communicatio idiomatum, womit er an die altkirchliche Christologie anknüpft. Aber er braucht ihn so, daß er vollen Ernst damit macht [1]). Denn auch mit den Idiomen der göttlichen und menschlichen Natur, welche an sich allerdings unvereinbar scheinen, verhält

1) WW. 25, 309: Idioma heißt, was einer Natur anhangt oder ihr Eigenschaft ist, als sterben, leiden, weinen, reden, lachen, essen, trinken, schlafen, trauern, freuen, geboren werden, Mutter haben, Brüste saugen, gehen, stehen,

es sich nicht so, als ob die Person Christi nur der gemeinsame Ort für sie wäre, worin sie beisammen sind, sondern die in ihr persönlich geeinten Naturen theilen sich und damit ihre (ihnen inhärirenden) Eigenschaften an einander mit, und zwar ist diese Mittheilung eine reale und gegenseitige: „Die göttliche Natur gibt der menschlichen ihre Eigenschaft und hinwiederum die Menschheit auch der göttlichen Natur" (30, 204; 47, 177). Jene einseitige Beschränkung, wie wir sie bei den spätern protestantischen Dogmatikern finden, liegt Luthern fern. Man vergleiche zum Beispiel mit den angeführten Stellen Bd. 25, 312: „Wir Christen müssen die idiomata der zwo Naturen in Christo der Person gleich und alle zueignen, als, Christus ist Gott und Mensch in einer Person. Darum, was von ihm geredet wird als Menschen, das muß man von Gott auch reden, nämlich, Christus ist gestorben, und Christus ist Gott, darum ist Gott gestorben; nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit. Denn vom abgesonderten Gott ist beides falsch, nämlich daß Christus Gott sei, und Gott gestorben sei. Beides ist falsch. Denn da ist Gott nicht Mensch. Dünkts aber Nestorium wunderlich sein, daß Gott stirbt, sollt er denken, daß ja so wunderlich ist, daß Gott Mensch wird. Denn damit wird der unsterbliche Gott dasjenige, so sterben, leiden, und alle menschliche idiomata haben muß. Was wäre sonst derselbe Mensch, mit dem sich Gott persönlich vereinigt, wenn er nicht rechte menschliche idiomata haben sollt? Es müßte ein Gespenst sein, wie die Manichäer zuvor hatten gelehrt. Wiederum, was man von Gott redet, muß auch dem Menschen zugemessen werden. Nämlich, Gott hat die Welt geschaffen, und ist allmächtig: der Mensch Christus ist Gott, darum hat der Mensch Christus die Welt geschaffen, und ist allmächtig. Ursache: es ist Eine Person worden aus Gott und Mensch, darum führt die Person beider Naturen idiomata" [1]).

arbeiten, sitzen, liegen, und was des mehr ist, heißen idiomata naturae humanae, d. i. Eigenschaften, die einem Menschen von Natur anhangen, als die er thun oder leiden kann, auch wohl muß, denn idioma griechisch, proprium latine ist Ein Ding; laß uns dieweil ein Eigenschaft heißen. Wiederum idioma deitatis, göttlicher Natur Eigenschaft ist, daß sie unsterblich, allmächtig, unendlich, nicht geboren, nicht isset, trinkt, schläft, stehet, gehet, trauret, weinet.

1) Vgl. Bd. 25, 318. 319. Bd. 35, 92. Bd. 46, 364 – 66. Bd. 47, 176. 177. Bd. 49, 137.

Gerade in diesem Zusammenhang dringt Luther aufs stärkste darauf, daß die Gottheit in Christo mitgelitten habe, daß man sagen könne und solle: „Gottes Leiden, Gottes Tod“, ohne jedoch Sinn und Möglichkeit dieses Satzes, dessen Anstößigkeit für das Denken er vollständig anerkennt, näher zu erklären [1]). Er ist ihm eine unabweisbare Consequenz seiner Personeinheit und ein Postulat des Glaubens an die Erlösung.

Wie dieser einzelne Punkt, so hat für Luther die ganze bisher dargelegte Christologie die tiefste praktische Bedeutung. Es handelt sich ihm jetzt nicht mehr blos um die Gegenwart Christi im heil. Mahle, sondern um die durch Christi Tod geschehene Erlösung von Sünde und Tod, und um die durch ihn vermittelte stetige Gnadengegenwart bei den Erlösten. In ersterer Hinsicht sagt er (von den Conciliis und Kirchen): „Wir Christen müssen das wissen, wo Gott nicht mit in der Wagschale ist und das Gewichte gibt, so sinken wir mit unserer Wagschale zu Grunde. Das meine ich also: wo es nicht sollt heißen: Gott ist für uns gestorben, sondern allein ein Mensch, so sind wir verloren: aber wenn Gottes Tod und Gott gestorben in der Wageschüssel liegt, so sinkt er unter und wir fahren empor als eine leichte, ledige Schüssel. Aber er kann auch wohl wieder emporfahren oder aus seiner Schüssel springen. Er könnte aber nicht in die Schüssel sitzen, er müßte uns gleich ein Mensch werden, daß es heißen könnte: Gott gestorben, Gottes Marter, Gottes Blut, Gottes Tod. Denn Gott in seiner Natur kann nicht sterben; aber nun Gott und Mensch vereinigt ist in Einer Person, so heißts recht: Gottes Tod, wenn der Mensch stirbt, der mit Gott Ein Ding oder Eine Person ist, (25, 312); 15, 146. Vgl. im großen Bekenntniß vom Abendmahl 20, 203, „wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir Christus ein schlechter Trost“. Im Hinblick auf die Eine Person predigt er über Matth. 22, 34:

---

1) Vgl. mit den angef. Stellen den Brief Luther's v. J. 1541, de Wette Bd. VI (v. Seidemann), Antwort auf die Frage an recte ac vere dicatur, quod Christus mortuus sit secundum divinitatem, die Tischreden und die weiteren Nachweise bei Köstlin, Luther's Theologie 2, 171 ff. Ueber die theologische Lösung der Frage s. Frank 3, 253.

„Darum folgt gewaltiglich, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sei. Und das will der Text haben und zwingts. Denn soll er Davids Sohn sein, so muß er rechter, wahrer Mensch sein; hinwiederum soll er so hoch sitzen als Gott selbst, daß nichts weder im Himmel noch auf Erden ist, das nicht unter ihm sei, so muß er wahrer Gott sein. Da ist in einander Gott und Mensch. Und dieweil er Mensch ist, gehört er uns an, daß wir uns sein annehmen als des, der in unserm Geschlecht ist, unser Fleisch und Blut hat. Also auch, weil er Gott ist, ist er unser Mittler und Versöhner vor Gott. Das ist denn der rechte Christus, daß er dort unsers Herrn Gottes mächtig ist, denn er ist auch Gott und wir sein mächtig sind, darum daß er unser Fleisch und Blut ist. Nun, daß er Gott ist, das mag er droben für sich behalten, darum aber ist er Mensch, daß er uns Alles gebe und mittheile". (Kirchenpostille 18, 225). „Darum wir es für einen schädlichen Irrthum halten, daß Christo solche Majestät entzogen, dadurch den Christen ihr höchster Trost genommen wird, den sie von der Gegenwärtigkeit ihres Hauptes und Königs haben, der ihnen versprochen hat, daß nicht allein seine blose Gottheit bei ihnen sein werde, welche gegen uns arme Sünder wie ein verzehrendes Feuer gegen dürre Stoppeln ist, sondern Er, Er der Mensch, der mit ihnen geredet hat, der alle Trübsal in seiner angenommen menschlichen Natur versucht hat, der auch dahero mit uns, als mit Menschen und seinen Brüdern, ein Mitleiden haben kann, der wolle bei uns sein in all unsern Nöthen, nach der Natur, nach welcher er unser Bruder ist und wir Fleisch von seinem Fleische sind".

So viel über die Grundzüge der Christologie Luther's.

Er hält sie constant fest, auch gegenüber den fortwährenden Instanzen Zwingli's, der dadurch Gottes Ehre beeinträchtigt glaubte. „Das ist unsers Herrn Gottes Ehre, daß er sich so tief herunterläßt", erwidert er, er hält ihm den Grundsatz entgegen: **finitum capax est infiniti**, wolle man den nicht zugeben, so könne überhaupt von einer Menschwerdung nicht die Rede sein.

Vergleichen wir sie mit der altkirchlichen, so bildet sie unverkennbar einen bedeutenden Fortschritt. Die alte Kirche hatte ihre christologische Arbeit mit dem Chalcedonense abgeschlossen. Zwei vollständige Naturen, zusammengehend in Eine Hypostase, unver=

mischt und ungetrennt, war das wohlerwogene Resultat. Aber das gegenseitige Verhältniß der Naturen innerhalb der Einen Hypostase war damit noch nicht genau bestimmt. Beide deckten und durchdrangen sich noch nicht vollständig. Ein gewisser Dualismus bedrohte noch immer die Einheit. Ueberhaupt präponderirte das Göttliche noch zu einseitig über dem Menschlichen. Dieß fühlte man auch damals wohl. Daher die bedeutsamen Versuche eines Cyrill, eines Joh. v. Damaskus, die Einheit zu vertiefen. Nur daß diese Versuche nicht durchgreifend genug waren [1]). Im Mittelalter hatten einzelne Scholastiker zu Gunsten der Gegenwart Christi im Abendmahle auf künstliche Weise weiter zu kommen gesucht, ohne jedoch über die Vorstellung eines räumlichen extensum des im Himmel befindlichen Leibes Christi hinaus zu gelangen. Eben hier setzt nun Luther ein, indem er die Menschheit Christi, tiefer als es bisher geschehen war, in die Gottheit hineinbildete und beide in eine reale, gegenseitige, persönliche Lebenseinheit, in die Einheit Eines Ich zusammengehen ließ. Es ist das in der That ein kühner Schritt, wodurch nun auch die menschliche Seite Christi erst zu ihrem vollen Rechte kommt, und diesen Fortschritt gerade in dieser Richtung gemacht zu haben, ist sich Luther selbst klar bewußt. „Die Schwärmer und Zwinglius, sagt er, trennen die Gottheit von der Menschheit in Christo und lehren allein auf Gott sehen, nicht auf die Menschheit. Ich aber glaube also an den Sohn Gottes, daß ich ihn nicht reiße von dem Sohn, so von Maria geboren ist. Mein Glaube haftet nicht allein an Gottes Sohn oder an der Gottheit, sondern auch an dem, der da heißt von Maria geboren und ist derselbe, der für mich gelitten hat, also daß der Sohn Gottes eingewickelt sei in die Menschheit und Eine Person sei, daß ichs nicht von einander solle trennen und sagen, die Menschheit sei kein nütze, sondern allein die Gottheit... Viel Lehrer haben also gelehret, und ich bin vor Zeiten auch ein solcher Doctor gewesen, daß ich hab die Menschheit ausgeschlossen und dafür gehalten, ich thäte wohl, wenn ich Christi Gottheit und Menschheit von einander scheidete. Das haben vor Zeiten die höhesten Theologi gethan, daß sie von der Menschheit Christi geflogen sind zu der Gott-

1) S. 1. Theil der Dogmengesch. S. 335 u. 372 ff.

heit, und sich allein an dieselbige gehänget, und gedachten, man müßte die Menschheit Christi nicht kennen. Aber man muß so steigen zu der Gottheit Christi und daran sich halten, daß man die Menschheit Christi nicht verlasse, und zur Gottheit Christi allein komme. Sonst fallen wir von der Leitern herab. Darum nicht also; du sollst von keinem Gott noch Sohn Gottes Etwas wissen, es sei denn der, so da heiße, geboren aus der Jungfrauen Marien, und der da sei Mensch worden; wie der christliche Glaube davon redet... Und so Jemand ihn scheiden will von Gottes Sohne, und eine Wand machen zwischen Gottes Sohne, und dem Sohne von Maria der Jungfrau geboren, so nimm einen solchen Prediger nicht auf, und höre ihn nicht; sondern sage: Ich weiß von keinem Gott oder Gottes Sohne, denn da der christliche Glaube von ihm sagt: Ich glaube an Jesum Christum". (Bd. 47, 362, v. J. 1537—39). So klar ist er sich der Stelle bewußt, die er mit seiner Christologie einnimmt.

3) Aber eben hiemit erwuchs ihm eine große Schwierigkeit. Herkommend von den Verhandlungen über das heilige Mahl hat Luther eine höhere, freiere, illokale Existenzweise zunächst des erhöheten Christus gelehrt. Vermöge ihrer könne er auch dem Leibe nach da sein wo er's in seinem Wort verheißen hat [1]). Diese Existenzweise trägt er nun, ohne den Unterschied der Stände näher zu berücksichtigen, über auch auf den noch im Stande der irdisch-menschlichen Beschränktheit, im natürlichen Leben stehenden Christus. Er gründet es auf die **unio hypostatica** [2]). Von hieran also soll ihm jene freie Weltgegenwärtigkeit und Allmächtigkeit eignen. Und zwar, wie es Luther constant behauptet, ohne daß dadurch die leiblich natürliche Beschränkung des Leibes Christi aufgehoben, oder die Wahrheit der geschichtlichen Heilsthatsachen, des Todes, der Auferstehung, der Himmelfahrt alterirt werde. Er bleibt dabei, „daß Christus auf Erden leiblich ging, daß er Raum nahm und gab nach seiner Größe, wie er auch nach der Auferstehung thut, daß sein Leib endlich sei". Da liegt denn die Schwierigkeit, von der wir sagten. Sie ist eine zwiefache: einmal eine solche Existenzweise der

[1]) Bis dahin ist Luther im Recht. — [2]) Zuweilen identificirt er da die Erhebung zur Herrlichkeit mit der Menschwerdung.

menschlichen Natur vorstellig zu machen, und sodann sie mit dem behaupteten Fortbestand der irdisch-menschlichen zu vereinbaren, oder vielmehr sie gegen die von daher sich erhebenden Instanzen zu vertheidigen. Denn sofort hatten Zwingli, Oekolampad u. a. Schweizer den Einwand erhoben: durch diese Lehre werde die Gottheit in die Menschheit eingefaßt und verändert, die Menschheit über die natürliche Grenze ausgedehnt, daß sie also weit und unendlich sei, wie die Gottheit, damit aber geradezu in ihrer Eigenthümlichkeit aufgehoben oder in die unendliche Gottheit verwandelt. Ein unendlicher, ein allgegenwärtiger Leib sei ein Widerspruch, eine Unmöglichkeit, ein Unding, weil der Natur des Leibes schlechthin zuwider; die Vorstellung, daß Christus, während er leiblich auf Erden wandelte, zugleich dem Leibe nach im Himmel sei, vernichte die Wahrheit seines ganzen irdisch-menschlichen Lebens. Es sind dieß dieselben Bedenken, die man auch späterhin fortwährend wiederholt hat. Diese Bedenken abzuweisen machte nun Luther (im großen Bekenntniß 30, 208) die größten Anstrengungen. Er erneuert da den Versuch der Scholastiker, die Kluft, die das Mittelalter noch gelassen, zu durchbrechen [1]); er erinnert an die Lehre Occams, daß es mehrfache Weisen gebe, an einem Orte zu sein: **localiter, definitive, repletive.** „**Localiter** oder **circumscriptive** ist ein Ding an einem Orte, wenn Ort und Körper sich mit einander reimen, treffen und messen, wie der Wein im Fasse nicht mehr Raum einnimmt, noch das Faß Raum gibt, denn so viel des Weines ist. **Definitive**, unbegreiflich, wenn das Ding oder Körper nicht greiflich an einem Orte ist, und sich nicht abmisset nach dem Raum des Orts, da es ist, sondern kann etwa viel Raums, etwa wenig Raums einnehmen". So kann ein Engel oder Geist in einem ganzen Hause oder auch in einer Nußschale sein. So staken in dem Besessenen Mark. 5 eine ganze Legion, also an sechstausend Teufel. Ein Ding ist an Oertern **repletive**, übernatürlich, d. i., wenn Etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist, alle Orte füllet und doch von keinem Orte abgemessen und begriffen wird, nach dem Raum des Ortes, da es ist. Diese Weise kommt allein Gott zu Jer. 23, 23 (209). Womit jedoch nicht geläugnet werden soll, daß es für Gott noch

1) Rettberg, Studien und Kritiken 1839 Heft 1.

andere Weisen zu sein gibt. Die erste hatte Christus auf Erden, da er Raum nahm und gab nach seiner Größe. Die zweite hat er gebraucht, da er aus verschlossenem Grabe fuhr und durch verschlossene Thüren kam und im Brot und Wein im Abendmahle. Die dritte übernatürliche himmlische Weise kommt Christo zu, da er mit Gott Eine Person ist (209. 216). Auf sie kommt es hier an. — Das ist jene göttliche Seinsweise, deren auch schon die früheren Schriften gedenken (29, 337. 30, 58—60)[1]; eine Gegenwart, vermöge deren man nicht nur sagen kann, daß Gott allen Dingen gegenwärtig sei, sondern auch, daß sie ihm gegenwärtig sind (210. 216). An dieser göttlichen Seinsweise hat nun auch die menschliche Natur Christi vermöge der persönlichen Einheit mit der Gottheit Theil (211). „Wollen wir Christen sein und recht von Christo denken, so müssen wir also von ihm denken, daß die Gottheit sei außer und über allen Kreaturen; zum andern müssen wir denken, daß die Menschheit, wiewohl sie auch eine Kreatur ist, aber weil sie also an Gott klebt, daß sie Eine Person mit der Gottheit ist, so muß sie auch höher, über und außer allen Kreaturen sein, doch unter Gott alleine. Hier kommen wir also mit Christo außer allen Kreaturen beide nach der Menschheit und Gottheit, da sind wir in einem andern Lande mit der Menschheit, denn da sie auf Erden ging, nämlich außer und über allen Krea-

---

[1]) Die zweite hat ihre Bedeutung speciell für die Gegenwart Christi im Abendmahl. Sie soll zeigen, daß er auch wenn er wie die Gegner wollen, im Himmel an einem sonderlichen Ort wäre, dennoch seinem Leibe nach auch im Sakrament zugegen sein könnte (220). Hierher gehören die Gleichnisse aus der Natur, die da zeigen, daß ein und dasselbe in Vielem sein könne: die Gleichnisse vom Krystall, von der Sonne, die sich im Wasser spiegelt, von der Stimme, dem Auge u. s. w. „Die kleine Stimme bringt zugleich in Tausend Ohren und jedes Ohr hat nicht ein Stück der Stimme, sondern faßt sie ganz"; „das kleine Auge des Menschen faßt in Einen Blick den halben Himmel mit der Sonne, und wiederum die Sonne erscheinet ganz in jeder ihrer Strahlen", 218 ff. vgl. 273. Uebrigens denkt auch hiebei Luther nicht an eine durch die Auferstehung erst ermöglichte Beschaffenheit des Leibes Christi; denn zwar wird diese Weise zu sein den Heiligen künftig zu Theil werden, aber Christus konnte sie seinem Leibe geben, sobald er wollte. „Er hat sie gebraucht im Nachtmahl, und, wie man glaubt, da er von seiner Mutter geboren war" u. s. w. S. 215. 216. 229.

turen, blos in der Gottheit" (223). — Die natürliche Beschränktheit, die räumliche Umschriebenheit des Leibes wird dadurch keineswegs aufgehoben, es wird keine lokale Ausdehnung, keine materielle Expansion der Menschheit gelehrt, so wenig als eine Einschränkung (Umzäunung) der Gottheit durch die Menschheit; denn diese Seinsweise ist eben eine illokale, welche gerade deshalb die lokale nicht alterirt. Man muß sich nur nicht so „grobe, fette, dicke Gedanken" darüber machen, wie die Gegner thun, man darf sie nur nicht so denken, wie „Stroh einen Sack erfüllt", sondern gotteswürdig, übernatürlich, obwohl immer real. Denn kann Christus schon nach der zweiten Weise frei-gegenwärtig sein, wie vielmehr wird er nach dieser hohen dritten Weise in allen Kreaturen wunderlicher sein, daß sie ihn nicht messen, noch begreifen, sondern vielmehr, daß er sie vor sich hat gegenwärtig, misset und begreift? Denn du mußt dieß Wesen Christi, so er mit Gott Eine Person ist, gar weit, weit außer den Kreaturen setzen, so weit als Gott draußen ist; und wiederum so tief und nahe in alle Kreatur, als Gott drinnen ist; denn er ist eine unzertrennte Person mit Gott. Wo Gott ist, da muß er auch sein, oder unser Glaube ist falsch". — Vgl. 213. 215. 217. 220. 273 ff. Und dieß Verhältniß besteht von dem Moment der Conception an, wie fortan, so schon im Mutterleibe, eben weil es durch die Menschwerdung begründet ist. „Gott ist ganz in Christo persönlich, wesentlich im Mutterleib, in der Krippe und am Kreuz, und doch zugleich an allen Enden" 29, 63. 30, 226. 277.

Von dieser Anschauung aus erklärt nun Luther auch die betreffenden Stellen wie Joh. 3, 13 und 1, 18. Wenn es hier heißt, der Menschensohn ist im Himmel, so ist damit eben jenes tief innerliche Sein der Menschheit in Gott gemeint, „denn was in Gott und für Gott ist, das ist im Himmel". Sind doch selbst wir Christen, sofern wir an Christum glauben, obwohl sterblich auf Erden, doch allbereits im Himmel, weil in Gott; wandeln wir doch indem hier unten, zugleich schon droben; ja trägt nicht der Christ auf Erden schon das Himmelreich und die ganze Realität der jenseitigen Welt in sich, weil er in Gott lebt, dessen das Alles ist; wie sollte dieß nicht in viel höherem Maße von Christo gelten? „Wie wenn ich spräche, daß nicht allein Christus im Himmel war, da er auf Erden

ging, sondern auch die Apostel und wir allesammt, so wir auf Erden sterblich sind, sofern wir an Christum glauben, im Himmel seien? So aber bezeuge es Paulus Eph. 1, 3. 2, 5. 6. Col. 3, 3. Phil. vgl. Bd. 30, 279.

Es ist also eine zwiefache Seinsweise des Herrn, bei welcher Luther in der Entwicklung der Christologie anlangt. Die Schwierigkeit, die darin unläugbar liegt, hatte für ihn kein großes Gewicht. Beide Sätze, der von der Beschränktheit und von der Unumschränktheit der menschlichen Natur, waren ihm unveräußerliche Glaubens- und Schriftwahrheiten, und in solchem Fall fragte er nicht viel weiter. Auch finden wir nicht, daß er einen Versuch gemacht hätte, seine früheren so ansprechenden Aussagen über Wachsthum und Entwicklung Jesu damit auszugleichen, aber eben so wenig sie zurückzunehmen. Er bleibt einfach dabei stehen, daß Jesus nicht minder wahrer Mensch als wahrer Gott sei. Man hat zwar behauptet, er habe später die Omnipräsenz wieder fallen lassen [1]), aber ich finde nur, daß er seltener darauf zurückkommt, weil er weniger Anlaß dazu hat, und daß er die Ausdehnung derselben über die ganze Welt nicht weiter urgirt, sondern sich auf das praktisch Wichtige beschränkt, auf die Gegenwart der Menschheit Christi in der Kirche, in den Gnadenmitteln, in Wort und Sakrament, in den Herzen der Gläubigen. Die Theilnahme seiner menschlichen Natur an der göttlichen Herrlichkeit und Allmacht, so wie der göttlichen an dem Leiden der menschlichen hat er nach wie vor behauptet [2]).

Ueberblicken wir noch einmal den ganzen Verlauf der dargelegten Verhandlungen, so können wir Luther's Glaubenskraft, Gedankenarbeit und Kühnheit die vollste Anerkennung nicht versagen. Er läßt sich von den Grundgedanken seiner Christologie muthig vorwärts treiben; jeder Schritt rückwärts, das ist ihm klar, führt zu den praktisch schlimmsten Consequenzen. Der Dualismus zwischen beiden Naturen, an dem das Dogma bisher gelitten, ist wirklich überwunden — das ist, wie bemerkt, der dogmatische Fortschritt. — Aber es fragt sich, ob er nun nicht in die menschliche hineingetragen ist? Jedenfalls hat der Gedanke jener zwiefachen Seinsweise

---

1) So schon Hospinian Conc. disc. p. 172, wogegen Hutter in d. Conc. conc. — 2) S. auch Köstlin, Luther's Theologie 2, 399.

besonders in der Anwendung auf den irdischen Lebensstand des Erlösers seine unüberwindlichen Schwierigkeiten. Gerade hierin, in der Nichtunterscheidung der Stände, wird der Mangel seiner Christologie zu suchen sein, der sich hinwiederum aus ihrem Ausgangspunkt vom Abendmahl erklärt [1]).

Zweiter Abschnitt.

Johann Brenz und Martin Chemnitz.

Das Dogma konnte daher hier noch nicht stehen bleiben, um so weniger, als sich gerade auf den letzten Punkt die fortgesetzten Angriffe der Reformirten und bald auch der Katholiken, insbesondere der Jesuiten, richteten; es mußte auf's neue in die Bewegung eingehen, um sich vollends durchzuarbeiten, und dabei mußte es sich dann auch herausstellen, ob und wie weit die lutherische Kirche als solche die von ihrem Stifter aufgestellte Form der Christologie sich aneignen werde. Denn zum Symbol war sie zu Lebzeiten desselben noch nicht geworden, obwohl ihre Grundgedanken im Zusammenhang mit der Lehre vom rechtfertigenden Glauben und vom Abendmahl bereits tief in das Leben der Kirche eingedrungen waren.

Diese Bewegung setzte sich nach Luther's Tod in zwei Richtungen fort, deren eine in die schwäbische, die andere in die sächsische Kirche fällt, und die dann beide in der Concordienformel zur Einheit Eines Bekenntnisses zusammengehen. Die schwäbische Kirche ging voran, an ihrer Spitze der treffliche Joh. Brenz, der treue Mitarbeiter Luther's; Mart. Chemnitz, der große Schüler Luther's und Melanchthon's ist, wenn auch nicht der alleinige, doch der bedeutendste Vertreter der etwas später in Niedersachsen beginnenden Bewegung.

Beide gehen von dem lutherischen Begriff des Gottmenschen aus: **Deus est homo et homo est Deus; totus Deus est homo**

---

1) Ich möchte dieß am liebsten so ausdrücken: die volle Theilnehmung der menschlichen Natur an der göttlichen Herrlichkeit ist zu früh angesetzt. Was er von Christo sagt ist, sofern es auf den Erhöheten bezogen wird, ganz schriftgemäß; sofern auf den Erniedrigten, dem geschichtlichen Lebensbilde, das uns die Evangelien davon geben, incongruent.

et totus homo est Deus, und begründen ihn wie Luther von der unio hypostatica aus; beide legen auf die Totalität, Innigkeit und Unzertrennlichkeit der persönlichen Vereinigung das Hauptgewicht, beide lehren die communicatio naturarum und die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften, insbesondere der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart an die menschliche Natur — und zwar unmittelbar in und mit der Incarnation. Beide wollen das Dogma näher entwickeln, und gehen darin über Luther hinaus, daß sie den Unterschied der Stände mehr als er berücksichtigen, und die Schwierigkeit, welche aus seiner Anschauung erwächst, zu lösen versuchen; beide aber weichen in der Art, wie sie dieß thun, selbst wieder von einander ab.

Johann Brenz hatte es mit den erneuerten Angriffen der Heidelberger zu thun [1]). Was diese Angriffe enthielten, war im Wesentlichen nichts Anderes, als die bereits von Zwingli gegen die Lutherische Christologie erhobenen Einwände: sie widerstreite der Natur des menschlichen Leibes, dem Artikel von der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten, endlich der Allmacht Gottes; nulla vi fieri posse, ut corpus Christi, salva substantia ejus, vel non sit in loco vel sit ubique, denn selbst Gott vermöge nichts zu bewirken, was der natürlichen Beschaffenheit des Leibes widerstreite. Diese Unmöglichkeit bildet die Hauptinstanz. Dazu kommen dann als weitere gleichsam selbstverständliche Vorwürfe: Confusion der beiden Naturen, Vernichtung und Absorption der menschlichen, substanzielle Expansion des Leibes Christi u. s. w. Die Heidelberger sind so weit entfernt, sich in eine freiere Existenzweise des menschlichen Leibes finden zu können, daß sie selbst den verklärten Leib des Herrn sich nicht anders zu denken vermögen, denn als „Fleisch und Blut und Gebein", „ein fleischener, beinener,

---

[1]) Die Hauptschriften sind auf der Einen Seite: Gründlicher Bericht vom heil. Abendmahl, gestellt durch die Universität Heidelberg, 1566; später, Bekenntniß der Kirchendiener und Theologen zu Heidelberg, 1574. Die Gegenschriften: Bekenntniß und Bericht der Theologen und Kirchendiener im Fürstenthum Würtemberg von der wahrhafftigen Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi, 1559 (in Pfaff's Acta et scripta publica eccles. Wirteb.). J. Brenz de personali unione duarum naturarum, 1561; de vera majestate Domini nostri Jesu Christi ad dextram Dei patris, 1562.

greiflicher, sichtbarer Leib" — mit seiner Existenz auf einen bestimmten Ort beschränkt, „droben über allen sichtbaren Himmeln". Auch die positive Seite ihrer Christologie bietet im Wesentlichen nichts Neues dar. Denn was die unio personalis betrifft, so beharren sie darauf, daß dieselbe ganz wohl bestehen könne, wenn auch keine Durchdringung der beiden Naturen, keine Mittheilung der Eigenschaften stattfinde, wenn „die Gottheit außerhalb des Leibes an allen Orten und auch in ihrem Leibe ist", — „und ist deshalb das ewige wesentliche Wort des Vaters eben so wohl Mensch an allen denen Orten, da es außerhalb seines Leibes ist, als da es drinnen ist. Denn wenn man sagt, Gott ist Mensch, ist es nicht die Meinung, daß die Gottheit nur in ihrer Menschheit und nirgend außerhalb derselben sei, sondern, daß sie mit ihrer Menschheit persönlich verbunden und mit derselben die Substanz und Wesen eines einigen Christi ist" (Gründlicher Bericht, p. 82). In dem „Bekenntniß der Theologen und Kirchendiener zu Heidelberg 1574" heißt es dann allerdings: „daß diese Person, der Mensch Jesus, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig sei", und umgewandt, „daß diese Person, die Gott ist, wahrhaftig Mensch sei und Alles thue und leide, was dieser Mensch thut und leidet", allein es wird immer sogleich die Einschränkung hinzugesetzt, „nicht nach seiner Menschheit, sondern nach seiner Gottheit, nach welcher und um welcher willen dieser Mensch wahrer Gott ist", — „nach seiner Menschheit ist er nicht allmächtig, nicht allgegenwärtig, im Abendmahl nicht leiblich präsent u. s. w." (pag. 65. 76. 73); und was daraus rückwärts für die Person selbst sich ergibt, wird p. 68 deutlich gesagt: „Wie nun in Christo zweierlei Natur und Wesen, nämlich das göttlich und das menschlich ist, also sind auch in ihm zweierlei Verstand, zweierlei Willen, zweierlei Wirkung der göttlichen und der menschlichen Natur".

Im Streit mit diesen Gegnern entwickelte und verschärfte nun Brenz den lutherischen Begriff der Personeinheit, und verfolgte mit voller Entschlossenheit die Consequenzen desselben [1]). Ja er ging darin so weit, daß er sie auf ein einseitiges Extrem trieb. Denn

---

1) Ausführliche Nachweisungen in meiner Christologie II, 348 ff., worauf ich mich hier beziehe.

er läßt nicht nur die ganze Fülle der Gottheit und mit ihr die Totalität der göttlichen Eigenschaften unmittelbar mit der Incarnation in die Menschheit Christi sich ergießen [1]); — sie ist daher selbst schon die Erhebung, die Erhöhung im eigentlichsten Sinne, mit der Erhebung zur Rechten Gottes identisch. Was die Schrift so nennt, bezeichnet nur das Offenbarwerden der schon vorhandenen Herrlichkeit der Menschheit Christi nach Außen hin (tunc res dicitur fieri, cum innotescit ac publice factum est). Damit ist der Unterschied der beiden Stände fast schon aufgehoben. Beide folgen nicht auf einander, sie bedeuten vielmehr ein Ineinander zweier Existenz- oder vielmehr Bethätigungs- und Erscheinungsweisen desselben Subjects. Aber selbst diesen Unterschied löst Brenz bis auf ein Minimum auf. Denn, lehrte er weiter, Christus übte jene Herrlichkeit auch schon im Stande der Erniedrigung aktuell aus, wenn auch meist auf verborgene Weise (*κρύψις κατὰ τὴν χρῆσιν*; „war also allgegenwärtig, allmächtig, allweise, während er noch als Kind in der Krippe lag; er weilte als Lazarus starb, dem habitus externus nach, ferne von Bethanien, während er der Majestät nach nicht nur ihm, dem Sterbenden, sondern allen Todten gegenwärtig war, um sie für die künftige Auferstehung zu bewahren, er hing am Kreuze juxta humiliationem, während er juxta majestatem die Sonne verdunkelte, die Erde erschütterte, alle Lebenden im Leben erhielt, er lag todt im Grabe, während er allmächtig Himmel und Erde erfüllte und regierte" [2]).

---

[1]) Deus hominem in unitatem personae ita assumsit, ut effundat in eum omnem suam plenitudinem ... non tantum omnipotentiam, sed etiam omniscientiam, omnisapientiam, adeoque omnipraesentiam. — [2]) de pers. un. 8: moriebatur in cruce juxta humiliationem et tamen conservabat in vita omnes viventes juxta majestatem. Iacebat in sepulcro mortuus exinanitione, gubernabat vivus coelum et terram majestate, ac haec quidem tempore humiliationis ante resurrectionem. Den Grund dieser Anschauung erkennt man, wenn er sagt: voluntas Dei seu *λόγος* u. s. w. Jene Erweiterung der Schranken der Menschheit ist kein Widerspruch gegen ihr Wesen. Man muß hier nämlich zwischen der Substanz und zwischen den Eigenschaften derselben (proprietates) unterscheiden; erstere könnte allerdings Gott nicht ändern, ohne das Wesen des Menschlichen zu alteriren, und er thut es auch in Christo nicht, letztere aber können gar wohl wegfallen oder andere werden, ohne daß sich damit die Sub-

Bis zu dieser Spitze gelangte Brenz; so völlig läßt er die mit der unio hypost. gesetzte comunic. nat. und idiomat. den Stand der Erniedrigung überfluthen; die Ubiquität der menschlichen Natur Christi ist ihm ein mit der Incarnation gegebenes Seinsverhältniß, eine absolute. Und gleichwohl will auch er der Wahrheit und ihrer natürlichen Entwicklung nichts vergeben, auch er weist jeden Doketismus beharrlich ab [1]).

stanz des Menschen ändert (de un. pers. 6. 7). Namentlich gilt dieß von dem Leibe. Die Beschränkung auf den Raum, die irdisch lokale Gebundenheit gehört nicht zu seinem Wesen, sie eignet nur dieser irdischen, empirischen, sinnlichen Welt; aber über oder vielmehr hinter ihr steht eine höhere, geistige göttliche Welt, die Welt „der geistigen und himmlischen Dinge", auch der Himmel genannt, der sinnlichen Anschauung, dem blosen Verstande verschlossen, für jetzt nur dem Auge des Glaubens zugänglich. Es ist dieß keine blos ideale, es ist vielmehr eine wahrhaft reale Welt, die auch gewissermaßen im Raume existirt, aber nicht in einem körperlichen, begrenzten, empirischen — locus circumscriptus, sondern in einem unbegrenzten, übersinnlichen; für sie gelten die irdischen Schranken und Bedingungen nicht, und finden daher auch die den empirischen Dingen entnommenen Kategorien keine Anwendung auf sie. In sie (das scheint mir Brenz a. a. O. sagen zu wollen) werden auch wir dereinst eingehen; der Mensch Jesus Christus aber gehört diesen beiden Welten (oder Seinsweisen) zumal an: der irdischen nach seinem natürlich menschlichen Dasein und insonderheit kraft seiner Erniedrigung, der himmlischen kraft seiner persönlichen Einheit mit Gott. Auf dieser Seite liegen alle die Momente, um die es sich bei der Frage nach dem Abendmahl und nach seiner Omnipräsenz handelt; aber die Gegner haben kein Auge und kein Verständniß für das Wesen dieser höhern Welt, sie messen sie mit dem Maßstab, den die irdischen Dinge darbieten: daher ihr Anstoß an der schriftgemäßen Lehre von Christo, vgl. 108. 109. 150 ff. — Hier haben wir also den spekulativen Hintergrund der Brenz'schen Christologie, deren Wurzeln übrigens auch für ihn eben da liegen, wo wir sie bei Luther gefunden haben.

1) Er erklärt Phil. 2, 6 ff. so: hoc id circo dicitur, non quod Christus non fuerit verus homo, corpore et anima rationali constans, sed quod in modum hominum sustinuit omnia humanarum imbecillitatum genera nascendo, crescendo, robore corporis et intellectu mentis augescendo, esuriendo .. de loco in locum ambulando et quidquid est harum infirmitatum. Potuisset juxta formam Dei statim ab initio incarnationis — heroico et coelesti corpore videri .. summam mentis sapientiam ostendere — .. dominationem exercere, sed quia erat tempus inanitionis, voluit in similitudine hominum constitui etc. .. texit et obduxit majestatem forma servi, de Maj. p. 82.

Anders die Sachsen, M. Chemnitz an der Spitze. Sie hatten eine ganz ähnliche Opposition wie die Würtemberger abzuwehren, die aus dem Kreise der sogenannten Kryptocalvinisten hervorging und im Wesentlichen dieselben Einwände erhob [1]). Ich hebe daraus, zum Verständniß des Folgenden, nur Einen Punkt hervor. Indem sie die **communicatio idiomatum** ablehnen, sagen sie, daß zwar Christi menschliche Natur kraft der **unio hypostatica** mit allen den Gaben des heiligen Geistes geziert sei, deren die menschliche als die endliche und kreatürliche fähig ist, **dona creata et finita**, wie sie sich auch in andern Heiligen finden, jedoch im vollsten Maaße; aber die wesentlichen und als solche unendlichen Eigenschaften der Gottheit haben sich ihr nicht mitgetheilt und konnten sich ihr nicht mittheilen, ohne ihr Wesen und ihre Kreatürlichkeit zu alteriren: **finita non recipiunt infinita.** „Diese Herrlichkeiten der menschlichen Natur in Christo, die sie in oder für sich selber empfangen hat, müssen demnach sonderlich angesehen und unterschieden werden von den wesentlichen Eigenschaften der göttlichen Natur, in denen Christus eines Thuns und Wesens ist... Also sind die großen und hohen Gaben und Herrlichkeiten, so die Menschheit Christi in und für sich selbst ohne Maß empfangen hat vor und nach der Verklärung, dennoch nicht ewige unendliche Eigenschaften der göttlichen Natur zu nennen, und muß in der Person Christi in alle Ewigkeit die göttliche Natur, welche unendlich ist und Alles geschaffen hat, von der menschlichen Natur, welche endlich und erschaffen ist, und darneben die Eigenschaften der göttlichen Natur, als Ewigkeit und Unendlichkeit des Wesens, Allmacht, Allwissenheit rc., von den Gaben, so der menschlichen Natur in Christo mitgetheilet sind, mit Fleiß unterschieden werden". Dem entsprechend wird dann auch (insb. im Gegensatz zu Andreä) von den Wirkungen gelehrt: „Nicht soll man die unzertrennliche und unzerstörliche Vereinbarung beider Naturen in der einigen Person Christi also verstehen, daß nur das Wesen beider Naturen unver-

---

1) S. meine Christol. II S. 383. Melanchthon hat für die Christologie nichts positiv bedeutendes geleistet und sich gegen die Luther's mehr nur abwehrend verhalten. Seine Schule in Wittenberg ging diesen Weg fort, erst in der „Grundveste" trat ihr Gegensatz entschiedener hervor.

mischet und unverwandelt geblieben, sondern es hat auch eine jede Natur ihre wesentlichen, wahrhaftigen Eigenschaften an sich behalten, die göttliche ihre Ewigkeit, Unendlichkeit, unermeßliche Weisheit, Allmacht, Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit ꝛc., die menschliche Natur aber alle die wesentlichen Eigenschaften, die im Menschen sind und bleiben ohne Sünde. Ferner wie die Eigenschaften der beiden Naturen nicht in einander gegossen, oder vermenget sein, also sind auch nach der unzertrennlichen, unzerstörlichen Vereinigung die Wirkungen einer jeden Natur unterschieden".

Dieser Opposition gegenüber verfährt Chemnitz mit Vorsicht und Umsicht. Obwohl mit dem Grundgedanken Luther's völlig einverstanden ist, ist ihm doch die schwäbische Ausführung zu kühn. Er kann mit ihren Consequenzen nicht recht fertig werden, fürchtet, sie wahre die Realität des irdisch=menschlichen Lebens Christi nicht genügsam, er sinnt auf eine Limitation derselben [1]).

In diesem Interesse sucht er erstlich das Wunder der Incarnation und der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften einigermaßen zu erklären: die menschliche Natur ist allerdings an sich nicht fähig, solch eine Gottesfülle zu fassen; als die endliche hat sie ein beschränktes Maß der Empfänglichkeit für das göttliche, die räumliche Umgrenzung, die leibliche und geistige Endlichkeit gehört mit zu ihrem Begriff [2]) — es fragt sich also, wie ist eine Mittheilung der unendlichen göttlichen Eigenschaften an sie möglich ohne Zerstörung ihrer natürlichen Grenzen? Darauf antwortet er: wenn Gott schon den Gläubigen, welchen er juxta gratiam mit seinem Geiste innewohnt, durch die lebendige Innewirkung desselben so viele herrliche und übernatürliche Gaben mittheilt, ja der göttlichen Natur sie theilhaftig macht, so wird dieß in noch weit höherem Maße von der Menschheit Christi gelten, welcher die Gottheit in absoluter Fülle auf persönliche Weise (nicht blos per gratiam) einwohnt; sie muß damit alle die geistlichen und himmlischen Gaben, deren überhaupt eine geschaffene Natur fähig ist, im vollsten Maße empfangen, die

1) Er thut dieß in der berühmten Schrift de duabus naturis in Christo 1571 und in der von ihm verfaßten: „Wiederholte christlich gemeine Confession und Erklärung der sächsischen Kirchen" 1571.

2) Ganz anders Brenz, s. meine Christol. II S. 361.

Gottesfülle muß sich wie ein lebendiger Strom in sie ergießen, sie durchleuchten und durchwirken. Dieß sind nun allerdings noch nicht die wesentlichen Idiome der Gottheit, sondern nur erst ihre Wirkungen auf sie: **effecta ejus extra divinitatem in humanam Christi naturam, dona infusa, habitualiter ei inhaerentia;** aber sie machen doch die Menschheit zum geeigneten Organ für eine noch höhere Mittheilung, sie steigern ihre Empfänglichkeit und bilden so die lebendige Vermittlung für jene wesentlichen göttlichen Eigenschaften, welche sie außer und über ihren natürlichen Proprietäten (praeter et supra) vermöge der hypostatischen Union mit dem Logos empfängt (cap. 20. 21). In demselben Interesse bestimmt er zweitens, an die Kirchenväter, namentlich an Johann von Damaskus anknüpfend, den Modus der Mittheilung als lebendige Durchwirkung, als reale Manifestation des Göttlichen in der angenommenen Menschheit und durch sie; nicht als ein ruhendes Seinsverhältniß, nicht als ob die Fülle der Gottheit blos und müssig der menschlichen Natur Christi einwohnte, sondern so, daß sie mit ihrer Herrlichkeit, Kraft und Wirkung in ihr, mit und durch sie leuchte, scheine, sich beweise und erzeige, freiwillig, wie und wo Er will" (**ita ut in assumta humana luceat, cum illa et per eam se exserat**); also eine aktuelle Durchdringung, wofür wiederum das durchfeuerte Eisen die entsprechendste Analogie darbiete (c. 23). Gerade auf diese lebendige Durchdringung, auf dieses Sicherzeigen des Göttlichen in, durch und mittelst der menschlichen Natur legt Chemnitz das ganze Gewicht, ja man kann wohl sagen, daß ihm dieß den eigentlichen Begriff der Sache bildet: **communicatio majestatis in Christo definitur** ἐνεργείᾳ — weshalb er auch das sich der Menschheit mittheilende Göttliche am liebsten als **dona**, virtutes et operationes bezeichnet. So allein scheint ihm die Personeinheit gegenüber den Instanzen der Gegner vollständig gewahrt, so allein wird es klar, wie in Christo Eine Gottheit, Eine Allmacht, ein göttliches und zugleich menschliches Leben, Eine göttlich-menschliche Lebensbewegung ist. Es beruht dieß Alles auf der in dem Willen des Logos begründeten Aktualität des realen Verhältnisses, nach welchem die Menschheit das von ihm assumirte, durchwaltete Orga-

non ist, *περιχώρησις* (281. 323 ff. 329. 333) [1]). — Eine Bestimmung von großer Tragweite. Denn aus ihr werde es erst völlig klar, daß und wiefern beide Naturen zu dem gesammten Erlösungswerke in dem dreifachen Amte Christi zusammenwirken, so nämlich, daß die göttliche mittelst (in, cum, per) der von ihr assumirten und durchdrungenen menschlichen, diese nicht blos aus ihren natürlichen, sondern zugleich mit den ihr mitgetheilten göttlichen Kräften, auch nicht als selbstloses Medium, sondern als (relativ) selbstständiges Organ mitwirke: **divina natura voluit assumtam nostram naturam in communionem divinarum suarum operationum assumere (162. 323. 363)** [2]). Vermöge solcher Cooperation hat Christus auch nach seiner menschlichen Natur die Wunder verrichtet und nach seiner göttlichen an dem Leiden der menschlichen participirt; kraft solcher Cooperation vertritt und regiert er jetzt als der Erhöhete seine Kirche auf Erden, und ist überhaupt sein gesammtes Thun zu unserm Heil ein gottmenschliches, eine gemeinsame Wirkung der Einen Person nach beiden Naturen. In diesem Sinne will der altkirchliche Kanon: **agit utraque natura cum communione alterius quod proprium est,** verstanden sein, und eben hierauf beruht die ganze Kraft des Erlösungswerkes; eben hier liegt die tiefe praktische Bedeutung der Lehre von der **communicatio idiomatum** Vgl. 217. 220. 226—629. mit 364—367. [3]).

Von dieser Anschauung aus gestaltet sich auch die Anschauung über die Weltgegenwärtigkeit Christi anders. Sie wird zu der Macht, in jedem Moment und an jedem Orte innerhalb des

---

1) Real oder wahr nennt er sie im Unterschied einerseits von einer communicatio physica, andrerseits von einer communicatio verbalis. — 2) Vgl. Sächs. Conf. 108: „Er kann auch mit und durch seine angenommene menschliche Natur schaffen und wirken nicht allein die natürlichen Wirkungen, sondern, was er will, aus und nach der empfangenen übernatürlichen, unaussprechlichen göttlichen Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt, wenn's gleich sonst aller menschlichen, ja engelischen Natur unmöglich wäre. Denn auch nach der angenommenen menschlichen Natur ihm gegeben ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden". — 3) Chemnitz ist es auch, der den logischen Tropus von dem dreifachen Genus comm. idiom. zuerst aufgebracht hat, worauf ich meinerseits weniger Gewicht lege.

Raumes sich eine gottmenschliche (geist-leibliche) Gegenwart zu geben (quod filius Dei assumta natura seu corpore adesse potest, quandoque ubicunque et quomodocunque vult — praesentiam corporis Christi exhibere); — also nicht ein bloses Seinsverhältniß, sondern eine freie wirksame, durch den Willen bestimmte Gegenwart [1]). Ueber diesen Willen aber gibt uns allein das Wort sichere Auskunft. Hiernach ist es zweifellos, daß Christus im Sakrament, in der Predigt, in der Kirche, überhaupt bei all den Seinigen in der weiten Welt zugegen sei; ob darüber hinaus soll durchaus nicht geläugnet werden (Eph. 1, 10—22, Ps. 8.) nur behalten wir das Nähere darüber am besten der schola aeterna vor [2]). Diese constante Zurückführung auf den Willen hängt mit der ganzen Betrachtungsweise unsers Chemnitz zusammen, der die Person Christi stets im engsten Zusammenhang mit der gesammten göttlichen Heilsökonomie betrachtet. Aber den Möglichkeitsgrund jener freien illokalen Seins- und Wirkungsweise setzt er mit allen lutherischen Theologen in die unio personalis.

In demselben Interesse sucht Chemnitz drittens mehr Raum für den Unterschied der Stände und für die menschlich natürliche Entwicklung des Herrn während der Erniedrigung zu gewinnen. Er setzt diese darein, daß sich die Gottheit nicht immer und nicht vollständig in der menschlichen Natur und durch sie manifestirt, sondern ihre Wirksamkeit einigermassen zurückgezogen habe, um der menschlich-natürlichen Entwicklung Raum zu lassen: virtutem divinam, praesentem et corporaliter inhabitantem, ab operatione in humanitate et per humanitatem Christi paullisper retrahens et retinens, permisit naturales proprietates et reliquas assumtas infernitates quasi solas in humana sua natura praevalere, dominari et se exercere (541). Welchen Ernst Chemnitz damit macht, ersieht man insbesondere aus der Sächs. Conf. S. 131: „Es wird aber beides, die Erniedrigung und Erhöhung, der Person zugelegt, denn exinanitio ist nicht carentia vel absentia divinae majestatis in persona Christi, als wäre die göttliche Majestät zur Zeit der

---

1) Es gilt dieß von beiden Ständen; ganz abgesehen von der mit der Erhöhung eintretenden Glorification. — 2) de duab. nat. p. 473—483. 499. 503. 521.

Erniedrigung nicht in der Person Christi gewesen, sondern das heißt **exinanitio**, daß die göttliche Natur, welche leibhaftig in Christo wohnte, ihre Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt in der angenommenen menschlichen Natur und durch dieselbige zu der Zeit nicht hat völlig und öffentlich gebrauchen oder beweisen noch leuchten lassen wollen, sondern gleichsam heimlich und verborgen gehalten, auf daß die menschliche Natur mit aller Schwachheit, ohne Sünde, beladen leiden und sterben könnte. Wiewohl er auch bisweilen in der Erniedrigung seine göttliche Herrlichkeit in seinem Fleisch hat lassen hervorleuchten. Zu dieser Erniedrigung gehört auch das Zunehmen der Gaben in seiner Menschheit, von welcher Luther in der Weihnachtspredigt redet. Und dieß ist die allertiefsste Erniedrigung, da die göttliche Kraft der Gottheit Christi sonst Alles allenthalben mit dem Worte gewaltig regierete Joh. 5, daß sie in der Menschheit, in welcher sie doch mit ganzer Fülle persönlich wohnet, sich in dem Stande der Erniedrigung so geäußert, daß sie ihre Macht und Herrlichkeit darin nicht völlig und öffentlich beweiset, sondern alle Schwachheit, doch ohne Sünde, darüber hat gehen lassen. Denn durch solche Demuth hat unsere Hoffahrt müssen gebüßt werden". „Hinwiederum ist das die Erhöhung, daß nunmehr alle Schwachheit abgelegt, und die göttliche Majestät mit ihrer Kraft und Herrlichkeit in der angenommenen Menschheit und durch dieselbige völlig und öffentlich sich also beweiset und erzeiget, daß man daraus erkennet, daß die Person wahrer Gott sei. Daher nun die angenommene menschliche Natur auch in und für sich mit unaussprechlicher, hoher, großer Herrlichkeit, Kraft und Gewalt völlig und öffentlich begabt und geziert ist." Also Entäußerung und Erhöhung im eigentlichsten Sinne. Die Erniedrigung ist nicht bloße Verhüllung wie bei Brenz, sondern Nichtgebrauch der Gottesfülle in der Menschheit: **majestatem, plenitudinem Deitatis humana natura in primo momento unionis accepit ac habuit, sed tempore humiliationis illam non semper exercuit et usurpavit**; es ist ein wirkliches Zurückziehen des Logos (**usurpatio et manifestatio ejus ad tempus dilata et quasi suspensa est**), eine Beschränkung der Manifestation der Gottheit nicht blos nach außen, sondern im Verhältniß zu der assumirten menschlichen Natur, ein allmähliches Herein-

leuchten ihrer Strahlen, um der natürlichen Entwicklung, dem geistleiblichen Wachsthum, dem successiven Reifen jener habituellen Gaben, mit denen seine Menschheit geziert ist, Raum zu lassen, um die Schwachheit und das Leiden zu ermöglichen (de duab. nat. 295. 553). Und eben so ist auch die Erhöhung ein wirklicher Fortschritt, eine wirkliche Erhebung der Menschheit in den Vollgebrauch der göttlichen Majestät. — — Ja er wagt es ein paar Male hinzuzusetzen: **deposita servi forma assumta natura humana ad plenariam et manifestam ejus majestatis professionem et usurpationem per sessionem ad dextram Dei collocata et exaltata est.**

Und gleichwohl will auch Chemnitz von den alten lutherischen Grundlagen, von der **unio personalis**, von der Mittheilung der absoluten Gottesfülle an die menschliche Natur und von der **communicatio idiomatum** vom Moment der Conception an, nichts aufgeben: **Logos occultavit, retraxit — — cum tamen interea plenitudo illa divinitatis λόγου alibi omnia potentissime cum Patre et Spiritu s. operaretur ... Quam majestatem in ipso primo momento conceptionis, quando tota plenitudo Deitatis in Christo habitare coepit corporaliter, humana natura accepit et habuit** [1]).

Ohngeachtet dieses gleichen Ausgangspunktes liegt die verschiedene Tendenz beider Richtungen klar am Tage.

Mittlerweile hatten jedoch die Würtemberger angefangen, der sächsischen näher zu kommen. In einer Reihe öffentlicher Erklärungen [2]) hatten sie versucht, die volle Wahrheit der menschlichen Natur stärker zu constatiren, den Unterschied der Stände schärfer, die Erniedrigung tiefer zu fassen. In der ersten erklären sie (nach Bezeugung ihrer Zustimmung zu den Brenz'schen Prinzipien): „Dieser göttlichen Gestalt habe er sich geäußert und Knechtsgestalt an sich genommen, das ist, Gottes Sohn habe eine zeitlang seine Majestät durch diesen Menschen nicht erzeigt, sondern also alle Dinge im Himmel und auf Erden regiert, daß dieser Mensch wahrhaf-

[1]) S. oben 408 und meine Christologie II, 398. 399.

[2]) Sie sind verzeichnet in Pfaff's Comment. de actis et scr. publ. eccl. Wirtemb.; die erste: der würtemb. Theologen Bekenntniß v. der Majestät des Menschen Christi v. J. 1565, die letzte: beständige Wiederholung ꝛc. v. J. 1572. Nähere Nachweisungen und Auszüge in meiner Christol. II, 366—382.

tig nach seiner menschlichen Natur nicht mitgewirkt hat. Denn gleicherweise, wie ein junges Kind eine rechte vernünftige Seele hat und auch wahrhaftig eine vernünftige Kreatur genennt wird und ist, und gleichwohl versteht es nichts, bis daß es anfängt zu erwachsen, nimmt am Verstande zu und überkommt doch keine neue Seele: also auch Christus, da er ein Kind in Mutterleib ward, hat sich Gott wahrhaftig mit seiner menschlichen Natur in eine Person vereinigt, daß er Christus ist und heißet, ein Herr Himmels und der Erden, des Meers und Alles, was darinnen ist; gleichwohl erzeigt sich die Gottheit nicht allewege in ihm, wie sie wohl gekonnt hätte so er gewollt, so wenig als der Verstand im jungen Kindlein, das in der Wiege liegt. Also ist Christus auf leibliche, natürliche Weise nach seiner menschlichen Natur allein in Mutterleib, und sonst auf der ganzen Welt an keinem Ort, und ist doch wahrhaftig in eine Majestät eingesetzt, nach welcher er sich der ganzen Welt hätte gegenwärtig stellen und erzeigen können. Dergestalt hat er nicht Alles gewußt, nicht Alles gesehen, nicht Alles gehöret, nicht Alles gethan, obwohl die Kraft Gottes, darein er durch die persönliche Vereinigung gesetzt, unendlich und unumschrieben ist. — Also auch, da er wahrhaftig am Kreuz gestorben, und im Grabe gelegen, hat er mit seinen leiblichen Ohren nichts gehört, mit seinen leiblichen Augen nichts gesehen, mit seiner Zunge nichts geredet, noch auch sonst, was seine Majestät vermochte, gethan, und hat dennoch der Sohn Gottes diesen Leib nicht verlassen, sondern persönlich mit ihm vereinigt geblieben, und durch seinen Tod jetzt allein unsere Erlösung (dazu denn der Gehorsam, daß er dem Vater in der Knechtsgestalt gehorsam blieb, gehört) und damals sonst nichts in ihm wirken wollen, denn daß er seinen Leib erhalten, daß er die Verwesung nicht gesehen." — „Welches auch, heißt es dann weiter, welches auch durch das Gleichniß des Menschenleibes und der Seele zu erklären. Denn gleicher Weise, wenn ein Mensch schläft oder entzückt wird, so liegt sein Leib da, sieht, höret und redet der Mensch wahrhaftig nichts, er versteht nichts, weiß nichts um sich selbst noch andere Leute, so lange er schläft, und bleibt doch ein wahrhaftiger, ganzer, persönlicher und vernünftiger Mensch, denn sein Leib und vernünftige Seele sind bei einander, obgleich die Seele die obenerzählte Wirkung (die sie pflegt zu üben, wann der Mensch wachet,

da er dann geht, steht, siehet und höret, und dergleichen) keine im Schlaf thut: also ist auch die persönliche Vereinigung in Christo durch den Tod nicht getrennt, denn seine Seele in der Rechten des allmächtigen Vaters, welche der Sohn Gottes selbst ist, gehalten und der Leib zu unserer Erlösung bewahret worden, daß er die Verwesung nicht gesehen hat, mit welchen beiden (dem Leib und der Seele) der Sohn Gottes in Einigkeit der Person vereiniget und nimmermehr auch im Tode nicht sind getrennt worden" (37—40).

Ganz dem entsprechend wird hernach von der Erhöhung gelehrt: „Nachdem er aber im Stande seiner Erniedrigung das menschliche Geschlecht erlöset, und das Opfer für die Sünde am Kreuz vollbracht wird, da hat er erst die Knechtsgestalt allerdings hingelegt und nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt dieser geäußerten Majestät sich dermaßen angenommen, daß ihm nun als Gott und Menschen nichts verborgen; er weiß als ein Mensch nicht allein was gegenwärtig, sondern auch was vergangen und zukünftig ist, ehe denn es geschieht. Denn die Schätze der Weisheit und der Erkenntniß sind vollkommlich nach seiner Auferstehung in ihm aufgegangen, die zuvor in ihm verborgen gelegen sind und etwa nur stückweise in ihm, so lange er im Stand der Erniedrigung gewesen, sich erzeiget. Darum ist jetzt und in Ewigkeit unser Herr Christus nicht allein nach seiner göttlichen Natur, sondern auch nach seiner Menschheit in solcher Majestät, nach welcher er Alles siehet, höret, weiß, regieret, verwaltet, ist ihm nichts unmöglich, allenthalben ist er gegenwärtig, ganz und unzertrennet, nicht allein nach seiner Gottheit, sondern auch nach seiner Menschheit" 41, vgl. 69.

Solcher Ernst wird also hier mit der Entäußerung und Erhöhung gemacht; nur daß dennoch jene zweifache Seins- und Wirkungsweise im Hintergrund stehen bleibt. Sie zurückzunehmen konnte man überhaupt auf dem damaligen Stande des Dogmas noch nicht wagen [1]). Wohl aber waren damit die Würtemberger der niedersächsischen Kirche so nahe getreten, daß sie derselben ihre letzte Erklärung zusenden konnten „zum öffentlichen Zeugniß, daß sie mit derselben Lehre, Glauben und Bekenntniß wie in Allem, so auch in diesem Artikel einig seien" [2]).

---

1) S. meine Christologie II, S. 374. 375. — 2) Einige untergeordnete Differenzen bleiben jedoch übrig; s. das Flgde.

Hier konnte nun die Concordienformel einsetzen, Art. VIII. Sie nimmt, um die Continuität der Entwicklung aufzuzeigen, ihren Standort in dem Chalcedonense, dem sie völlig beistimmt, und weist von da aus die alten und neuen Gegensätze ab. Diese Gegensätze sind die Vermischung und die Trennung beider Naturen, der Eutychianismus und der Nestorianismus, zu welchem namentlich auch die Meinung gehöre, welche zwar von einer Einheit der Person rede, die Naturen aber nur äußerlich neben einander stehen lasse (eo modo unitae, quo duo asseres conglutinantur 13). Beiden Abwegen gegenüber muß sowohl das altkirchliche „unvermischt und unverwandelt" als das „unzertrennt und ungesondert" festgehalten werden, letzteres besonders jener falschen Trennung gegenüber. Da komme Alles darauf an, die persönliche Einheit als eine reale zu fassen, und dieß sei sie nicht, wenn die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, selbst keine wirkliche (sondern eine blos nominelle) Gemeinschaft mit einander haben, während umgewandt die Personeinheit ohne wirkliche gegenseitige Gemeinschaft der Naturen gar nicht als wahre und lebendige gedacht werden kann (14. 15. 20. 32[1]). Beide, die unio hypostatica und die communicatio naturarum, bedingen sich gegenseitig. Allerdings ist nun diese Gemeinschaft weder Vermischung noch Verwandlung der Naturen in einander; jede behält vielmehr ihre Wesenheit (utraque in sua natura et substantia seu essentia in omnem aeternitatem permanet), aber beide gehen in eine solche Einheit zusammen, daß sie eine einige Person (unicam tantum personam) constituiren. Die Person Christi, des Gottmenschen, entsteht also erst aus dieser unio, hat daher weder die göttliche (die Hypostase des Logos) noch die menschliche Natur an sich d. h. in der Abstraktion von der andern zum Subject, sondern besteht in der lebendigen Einheit beider: weshalb auch beide an der Einen Persönlichkeit participiren. Und eben hierin liegt die specifische Eigenthümlichkeit Christi, wodurch er sich von allen Andern unterscheidet[2]). Dieser Begriff der Person

---

[1]) Vgl. Dorner a. a. O. S. 707, wo dieser Punkt sehr präcis dargelegt ist. — [2]) Vgl. Sol. Decl. 61. 67. 68. Das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist einerseits von der Wesenseinheit der Personen der heil. Trias, andrerseits von der Art, wie Gott in den Heiligen wohnt, zu unterscheiden. Es ist ein einzigartiges tertium. Chemnitz.

bildet das eigentliche Centrum der kirchlichen Christologie, und die Grundlage aller ihrer weiteren Bestimmungen[1]). Daher die stetige Wiederholung: **propter hanc unionem personalem**, im Flgd.

Denn aus der bezeichneten Einheit folgt einerseits, daß die göttliche Natur die Zustände und Leiden der menschlichen sich zu eigen macht, andrerseis, daß die menschliche außer und über ihren natürlichen und, als solchen, endlichen Eigenschaften auch die wesentlichen Idiome der göttlichen, die unendlichen, das Wesen des Göttlichen constituirenden Proprietäten, mitgetheilt erhält. Und diese **communicatio idiomatum** ist, nach Analogie der **unio pers.**, eben so total und real zu denken — die ganze Fülle der göttlichen Majestät wird der Menschheit zum Besitz gegeben[2]) —, als lebendig und aktuell; die göttliche leuchtet mit ihrer Kraft, Herrlichkeit, Wirkung durch die angenommene, menschliche Natur hindurch, erzeigt sich in ihr, mit ihr, durch sie;

---

1) Es ist derselbe, den wir bei Luther, Brenz, Chemnitz fanden; er will ganz in ihrem Sinne verstanden sein. Oben S. 408. Vgl. Epit. 545, 9. 547, 18: Christus verus Deus et homo in una indivisa persona; am significantesten insbesondere Sol. Decl. 676: Credimus, docemus et confitemur etiam, quod jam post factam incarnationem non quaelibet natura in Christo per se ita subsistat, ut utraque sit persona separata, aut quod utraque personam singularem constituat, sed ita naturas unitas esse sentimus, ut unicam tantum personam constituant, in qua simul personaliter ambae, divina et humana natura assumta, unitae sint et subsistant („in welcher zugleich persönlich ist und besteht beide die göttliche und die menschliche Natur"), ita quidem, ut jam post incarnationem ad integram Christi personam non modo divina, sed etiam assumta natura humana pertineat et quod persona Filii Dei incarnati ut sine divinitate sua, ita etiam sine humanitate non sit integra persona. In Christo itaque non sunt duae distinctae, sed unica tantnm persona, non obstante, quod duae distinctae naturae, utraque in sua essentia et proprietatibus naturalibus, inconfusae in ipso reperiantur. Die unterstrichenen Worte finden sich schon in der schwäbisch-sächsischen Formel, Pfaff a. a. O. S. 399. Dorner (a. a. O. S. 708), der auf diese Stelle aufmerksam macht, fügt die Aeußerung des Aegid. Hunnius hinzu: zwar sei die Person als solche unmittheilbar an eine andere Person, aber nicht an eine andere Natur.

2) Z. B. Sol. D. 687, 61: divina illa virtus, vita, potestas, majestas et gloria assumtae humanae naturae data est — communic. realis, non verbalis. Vgl. 51. 64.

daher Christus von dem Moment der hypostatischen Union an nicht blos nach seiner Gottheit, sondern auch als Mensch allmächtig, allwissend, allgegenwärtig ist, Himmel und Erde regiert u. s. w.[1]). Ferner folgt, daß beide Naturen in dem Erlösungswerke zusammenwirken, dieses also ein einheitliches ist, worauf die Kraft und Bedeutung desselben beruht: **agit persona in, cum, secundum atque per naturam,** nach dem alt kirchlichen Grundsatz: **agit utraque forma cum communione alterius.** So durchdringen sich hier die Grundgedanken des Brenz und Chemnitz zu schöner Harmonie, und gerade darin, daß die reale Mittheilung der Gottesfülle unter den Gesichtspunkt der lebendigen Aktualität gestellt wird, finde ich einen der schönsten Züge unserer kirchlichen Christologie.

In der näheren Bestimmung des **modus** der Idiomencommunication schließt sie sich vorzugsweise an Chemnitz an. Denn da heißt es: das Alles wolle weder so verstanden sein, als ob dadurch die Eigenschaften der menschlichen Natur in die göttlichen verwandelt worden seien, noch auch so, als ob diese, von dem Wesen der Gottheit losgerissen, auf die menschliche übergegangen wären, weder im Sinne einer physischen Transfusion, noch auch im Sinne einer Selbstverdopplung der Gottheit in eine mittheilende und in eine mitgetheilte, sondern dieselbe einige Majestät, die der Sohn Gottes hat, werde zum Besitz auch der Menschheit auf ihre Weise. Die Proprietäten schreiten nicht über ihre Subjecte hinaus (**propria non egrediuntur sua subjecta, 32**), jede Natur bleibt die Trägerin der ihr wesentlichen Eigenschaften, aber in der hypostatischen Vereinigung sind sie einander so innig nahe

1) Vgl. Sol. decl. n. 50. 64. 66. 70. Divina virtus, majestas lucet et vim suam plene, liberrime tamen, exserit in et cum assumta humanitate, et per illam. — Das Gleichniß vom durchglühten Eisen. Noch genauer wird das Verhältniß beider n. 51 bestimmt: quod humana natura in Christo praeter et supra naturales suas proprietates, etiam supernaturales ... praerogativas majestatis acceperit, ut ita humana in Christo natura, suo modo et ratione, in exsequendo officio Christi simul adhibeatur, cooperetur et suam efficaciam, id est, virtutem et operationem habeat, non tantum ex suis naturalibus proprietatibus .... sed praecipue secundum majestatem, virtutem atque potentiam, quam per unionem hypostaticam accepit.

gebracht, daß der einen auch das zu Theil wird, was seinen wesentlichen und ursprünglichen Ort in der andern hat und behält. Es bleibt also immer nur eine göttliche Macht, Kraft, Herrlichkeit, welche in der angenommenen Menschheit sich erzeigt, durch sie und mit ihr wirkt, ohne Abolition der letztern. Das Verhältniß gleicht dem von Leib und Seele und dem vom glühenden Eisen (S. D. 9. 62. 66. 71). Dem alten reformirten Einwand aber, daß die natürliche Beschränktheit der menschlichen Natur eine solche Erfüllung mit dem Göttlichen nicht vertrage, stellt auch die Concordienformel den Kanon entgegen: natura humana in Christo capax divinae (Epit. 34. Sol. D. 15. 53). Und damit schließt sie sich wieder vorzugsweise an Brenz an[1]).

Bei dieser Mittheilung der Eigenschaften, fährt sie fort, findet jedoch keine völlige Gegenseitigkeit Statt; denn zwar was das Erlösungswerk anbetrifft, da handelt und wirkt die Person mit und durch beide Naturen; was aber die Communication der Proprietäten betrifft, da empfängt die göttliche Natur weder etwas von der menschlichen, noch gibt sie etwas auf von ihren Proprietäten oder ihrem Wesen — denn eine Veränderung ihres Wesens wäre Aufgebung der Gottheit selbst, mithin eine reine Unmöglichkeit[2]) — sondern sie ist allein die sich mittheilende und bleibt in dieser Mittheilung unwandelbar was sie ist (684, 49. 690, 71). Mit dieser Bestimmung geht offenbar die Concordienformel einen Schritt hinter Luther zurück, gewiß nicht zum Vortheil der Sache, aber sie sagt damit doch nur die gemeinsame Anschauung der Schwaben und Sachsen aus, wie sie sich eben damals gebildet hatte.

Das Nämliche gilt auch von dem Stand der Erniedrigung. Die Concordienformel geht hier auf die bereits zum Gemeingut gewordene Ueberzeugung, daß die Entäußerung tiefer gefaßt werden

---

[1]) Ich kann in diesen Bestimmungen nicht mit Dorner S. 710 gegenseitige Concessionen der Schwaben und Sachsen, sondern nur die Formulirung des schon vorhandenen Consensus finden.

[2]) S. D. Divinae naturae per incarnationem nihil quoad essentiam et proprietates ejus vel accessit vel decessit, et per eam in se vel per se neque diminuta, neque aucta est. Sie fürchtet davon die Rückkehr zum Arianismus. Wozu die treffenden Bemerkungen Frank's, Theologie der Concordienformel 3, 269.

müsse, ein, aber sie erklärt sich nur kurz darüber und mit derselben Unbestimmtheit, wie wir sie zu Anfang der siebenziger Jahre auf beiden Seiten vorfinden. In der Mitte zwischen Brenz und Chemnitz sucht sie den Lehrbegriff festzusetzen, so jedoch, daß sie sich mehr dem ersteren zuwendet, der die Consequenz des Prinzips für sich hat. Denn zwar vor der Kühnheit, mit der sich Brenz darüber erklärt, scheut sie sich, aber noch viel weniger will sie mit Chemnitz eine blose Retraktion des Logos, ein Ruhen desselben in Beziehung auf die Menschheit oder eine Wirksamkeit des Logos, die sich nicht durch die assumirte Menschheit vermittelte, zugeben; daher macht sie die von dem Logos assumirte und durchdrungene menschliche Natur zum Subject der Entäußerung, und setzt diese selbst darein, daß Christus als Mensch sich des theilweisen Gebrauchs der ihm mitgetheilten Herrlichkeit enthalten und sie unter der Knechtsgestalt verhüllt hat. Besessen hat er sie allerdings als Mensch von dem Moment der Conception an, also schon im Mutterleibe, sed in secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, manifestavit 26, vgl. 65: haec autem humanae naturae majestas in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit. Die Erklärung schwankt also zwischen theilweisem Nichtgebrauch und theilweiser Verhüllung des Gebrauchs. Und eben so bei der Erhöhung; denn diese wird bald mit Chemnitz als Erhebung Christi nach der menschlichen Natur ad plenam possessionem et majestatis divinae usurpationem (S. D. n. 26), bald nur als Ablegung der Knechtsgestalt und als die volle Manifestation der göttlichen Majestät nach außen hin bezeichnet (Epit. n. 16. Sol. D. n. 65).

Dasselbe Schwanken geht durch die ganze Lehre von den Ständen hindurch. Denn während nach Epit. n. 16 durch die Erniedrigung ein wirkliches natürliches Wachsthum Christi an Alter und Weisheit ermöglicht wird, heißt es S. D. n. 73, daß er kraft der persönlichen Vereinigung die absolute Fülle des göttlichen Geistes mitgetheilt erhalten habe, weshalb er nicht etwa Einiges wisse, anderes nicht wisse, Einiges vermöge, anderes nicht, sic jam etiam secundum assumtam humanam naturam omnia novit et potest; Pater enim super hunc Filium absque mensura Spiritum sapientiae et fortitudinis ita effudit, ut, quatenus homo est, per hypo-

staticam illam unionem omnem scientiam et omnem potestatem re ipsa et vere acceperit, daher die Agnoeten verworfen werden (75). Und während hier und sonst die Concordienformel den Vollgebrauch der göttlichen Herrlichkeit und Eigenschaftsfülle für die assumirte Menschheit von der unio hypostatica ableitet, während sie diese Herrlichkeit schon im Mutterleibe sich äußern läßt, drückt sie sich doch auch wieder so aus, daß es scheint, als trete derselbe erst mit der Auffahrt und Erhöhung ein. „Vermöge solcher persönlicher Vereinigung und darauf erfolgter Erhöhung", sagt sie, oder auch: „Jetzt, nachdem er ... über alle Himmel gefahren ist, auch wahrhaftig Alles erfüllt und Alles regiert nicht allein als Gott, sondern auch als Mensch." — „jetzt, nachdem er in seine Herrlichkeit eingegangen, weiß er auch als Mensch Alles, vermag Alles, ist allen Kreaturen gegenwärtig" u. s. w. Epit. n. 16. Sol. D. 27. 51[1]). Bald bezeichnet sie die Menschwerdung selbst schon als die Erhöhung der menschlichen Natur, bald macht sie letztere noch nebenbei geltend. So ungenau bestimmt die Concordienformel den Unterschied der Stände, so sehr läßt sie es gleichsam in der Schwebe, was dem einen und dem andern zukommt.

Und damit hängen endlich auch ihre Aussagen über die Allgegenwart zusammen. Häufig drückt sie sich darüber ganz wie Chemnitz aus, „daß Christus mit seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne, wo und wie er will, sonderlich, wo er es in seinem Wort verheißen hat (n. 25. 64. 92), scheint also da eine blos hypothetische Ubiquität zu lehren, aber andrerseits setzt sie nicht nur eine faktische omnipraesentia generalis (546, 16), sondern begründet dieselbe durch die unio personalis auf eine Weise, woraus sie sich als nothwendiges Seinsverhältniß ergibt. Denn wenn die

1) Vgl. 685, 51. Sacrae enim litterae et orthodoxi patres, scripturae verbis edocti, praeclare testantur, quod humana natura in Christo eam ob causam et inde adeo, quod cum divina natura personaliter unita est, (deposito servili statu et humiliatione, jam glorificata et ad dexteram majestatis et virtutis divinae exaltata) praeter et supra naturales, essentiales atque in ipsa permanentes humanas proprietates etiam singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales, impervestigabiles, ineffabiles atque coelestes praerogativas majestatis, gloriae, virtutis ac potentiae super omne, quod nominatur, non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro (Eph. 1, 21) acceperit.

unio personalis die communicatio idiomatum fordert, diese aber mit der Allmacht auch die Allgegenwart in sich faßt, so muß letztere nothwendig auch schon mit der Menschwerdung gesetzt sein, nicht als bloße Möglichkeit, sondern in voller Wirklichkeit. Ja die Concordienformel thut noch mehr; sie eignet sich Luthers ganze Lehre davon mit wörtlicher Anführung der Hauptstellen vollständig an, insonderheit den Canon: nec λόγος extra carnem nec caro extra λόγον; vgl. Sol. decl. 682 39—44 u. 667. 93—104. In diesem Punkte setzte sich also die schwäbische Fassung gegen die des Chemnitz durch; aber wegen der schwankenden Ausdrucksweise konnte jede derselben mit einem gewissen Rechte behaupten, die ihrige sei zur kirchlichen geworden [1]). Den subtilen Gegensatz des letzteren zwischen praesentia intima und extima ließ man stillschweigend fallen.

Hier, in der Ständelehre, ist also das Dogma noch nicht abgeschlossen. Man hat die Concordienformel deshalb häufig getadelt, man hat sie auch da wieder „des falschen Pacticirens zwischen den beiden Richtungen“ beschuldigt, dieß gewiß mit

[1]) Vgl. Dorner S. 713. — Uebrigens lassen sich beiderlei Bestimmungen ganz wohl vereinigen, sofern man nur diese Allgegenwart der menschlichen Natur Christi nicht aus der unio hypostatica, sondern aus der Erhöhung begründet. — Man vereinigte sie so, wie Aegid. Hunnius in der „Rettung der sächsischen Visitations-Artikel, 1593 S. 148: „Indem wir sprechen: durch die persönliche Vereinigung und darauf erfolgte Erhöhung ꝛc., zeigen wir selbst deutlich an, die Erhöhung sei der Zeit nach von der Erhöhung Christi, so am Tag der Himmelfahrt Christi geschehen, wahrhaftiglich unterschieden. Darnach aber, obwohl beide erwähnte Artikel unterschieden sind, so rührt doch das Sitzen zur Rechten Gottes ursprünglich aus der persönlichen Vereinigung her. Denn wann ich frage, wie kommts, daß weder Engel noch andere Menschen haben können zur Rechten Gottes gesetzet werden, muß man darauf nothwendig antworten, dieweil ihrer keiner mit Gottes Sohn, der die Rechte des Vaters selbst ist, Eine Person worden ist. Und ist ewiglich wahr, wenn die Menschheit Christi nicht persönlich mit Gott wäre vereinigt worden, daß sie nimmermehr hätte zur Rechten göttlicher Majestät können erhoben werden. Sintemal keiner andern Person im Himmel und Erden gebühret zur Rechten Gottes sitzen, denn allein der Person, welche selbst auch wahrer ewiger Gott ist. Deswegen Christus aus dem Sitzen zur Rechten Gottes erweiset, daß er wahrer Gott sei. Wiewohl selbige Person nicht nach der Gottheit, sondern nach dem Fleisch also zur Rechten der Kraft in der Zeit hat können erhoben werden“.

Unrecht. Denn einmal hatte sich darüber (wie unsere früheren Mittheilungen zeigen) eben noch kein greifbarer Consensus unter den Theologen herausgestellt, und mehr als einen bereits vorhandenen Consensus kann ein Bekenntniß nicht aussagen; sodann war die Fassung des Chemnitz, insbesondere die Art, wie derselbe innerhalb der Erniedrigung eine natürliche Lebensentwicklung Christi zu gewinnen suchte, so bedenklich, ja sie konnte, wenn sie consequent verfolgt wurde, bis zu einer Auflösung des lutherischer Grundbegriffs führen, daß ich die Concordienformel nur loben kann, daß sie darüber nichts Näheres festsetzen wollte. Sie hätte durch eine verfrühte Entscheidung einer späteren richtigern Lösung dieser schwierigen Probleme den Weg abgeschnitten.

Ist es aber der Concordienformel nicht gelungen, an diesem Punkte alte Schwierigkeiten zu lösen, was auch nicht Aufgabe des Bekenntnisses ist, so hat sie doch jedenfalls das Verdienst, dies ebenso schwierige, als praktisch und theoretisch wichtige Dogma im Sinne Luthers in seinen Grundzügen festgestellt und damit der Kirche einen wahren Schatz der Heilserkenntniß erhalten zu haben.

III.

Die Lehre von der Prädestination *).

In den Anfangszeiten der Reformation lehrten ziemlich alle Vertreter der evangelischen Kirche, welche über diese Frage sich äußerten, eine absolute Prädestination, ewige Vorherbestimmung Einzelner zur Seligkeit, Anderer zur Verdammniß [1]). Es geschah unter dem Einflusse eines nicht richtigen, unbiblischen Gottesbegriffes, aber das eigentlich Treibende war für die evangelischen Theologen hierbei doch nicht ein spekulativer Beweggrund, sondern ein praktisches Interesse. Gegenüber dem Semipelagianismus der römischen Kirche, der das Heil des Christen und den Frieden des Gewissens durch menschliches Thun mit bedingt sein ließ und also davon ab-

*) Dieser Abschnitt in Anlehnung an Thomasius, das Bekenntniß der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Princips S. 216 ff.

[1]) Vgl. oben S. 300 ff. Für die andern deutschen Theologen vgl. Plitt, Einleitung in die Augustana 1, 361 ff.

hängig machte, wollten sie beides allein und unbedingt auf die göttliche Causalität zurückgeführt wissen, da nur so es wirklich gesichert sei. Aber die deutschen Theologen blieben dann nicht bei dieser ersten Entwicklungsstufe der Lehre stehen. Eben das praktische Interesse, welches sie dahin gedrängt hatte, führte sie weiter. Der Satz, daß alles Geschehen schlechthin auf die Allmacht Gottes zurückzuführen sei, brachte bei folgerichtiger Anwendung in die Gefahr, Gott zum Urheber auch der Sünde zu machen, und sodann ließ sich mit der anfänglich gelehrten Prädestination auch Einzelner zum Verderben die Schriftaussage nicht vereinigen, daß Gott ernstlich allen Menschen das Heil bestimmt habe und aller Sünder Bekehrung wolle. Eben dieß hob denn auch Luther immer nachdrücklicher hervor. Er betonte, daß der in Christo verwirklichte Liebeswille Gottes den Menschen durch die Gnadenmittel, das Wort und die Sacramente kund werde. Dahin hieß er die Zweifelnden und Bekümmerten schauen und die da ihnen entgegengestreckte Hand Gottes zuversichtlich ergreifen. Hingegen warnte er sie, über die Prädestination zu grübeln und dem verborgenen Willen Gottes nachzuspüren. So ging Luther nach dieser Richtung von dem einst gegen Erasmus Ausgesprochenen ab, aber ohne darum im Mindesten etwas von der Grundwahrheit aufzugeben, daß das Heil des Menschen lediglich und allein auf der göttlichen Gnade beruhe und daß auch die Aneignung desselben nur durch Gottes Wirken ihm ermöglicht werde; ohne auch nur jene nicht ganz richtige Begründung dieser Wahrheit durch Berufung auf die Allmacht Gottes zurückzunehmen [1]).

Auch Melanchthon wandte sich aus demselben praktischen Grunde von der Prädestinationslehre ab, kam aber dann, als er die sich bietenden theologischen Schwierigkeiten zu überwinden suchte, wie schon beschrieben ist, zum Synergismus [2]). Von einer Vorherbestimmung Einzelner wollte er nichts mehr wissen; es war ihm höchst verdrießlich, daß Calvin sie in Genf wieder mit so großem Nachdrucke lehrte [3]). Im synergistischen Streite warf er seinen lutheri-

---

1) Vgl. oben S. 302 und besonders Köstlin, Luther's Theologie 2, 311—331.

2) Vgl. oben S. 304 ff. — 3) Corpus Reformatorum 7, 930, 932, 1163: „De Stoica necessitate etiam cum Lelio rixatus sum. Vult nos

schen Gegnern vor, sie behaupteten eine Stoica ἀνάγκη. Dieß ward bald in seinen Briefen ein ebenso beliebtes Schlag- und Stichwort wie in seinem Streit um die Abendmahlslehre die angebliche lutherische ἀρτολατρεία [1]).

Anders stand es mit den Schweizerischen Theologen. Zwingli hat von Anfang an streng prädestinatianisch gelehrt [2]). Auch er war dabei von dem Gedanken geleitet, es komme darauf an, allen Anspruch des Menschen gründlich zurückzuweisen und zu nichte zu machen. Das leuchtet überall durch seine Ausführungen hindurch und wird ausdrücklich gesagt z. B. von dem Uebersetzer seiner wichtigsten auf diesen Punkt bezüglichen Schrift: de providentia. Leo Judä empfiehlt sie, „weil unter den vielen Büchern, so jetzt zu Lob Gottes und der Kirche ausgehen, mit besonderem Fleiß namentlich die gelesen werden sollen, die den Menschen sich selbst und allen Dingen entnehmen und ihn zum nächsten und kürzesten in Gott, das ewige und höchste Gut, führen" [3]). Also nicht spekulatives Interesse war es, was ihn trieb; aber die spekulative Begründung hatte für ihn bei der Leugnung des freien Willens doch eine ganz andere Bedeutung als für Luther. Während dieser nur so zu sagen nebenbei auch auf die Allmacht Gottes, welche alles selbstständige Wirken des Menschen ausschließe, zurückgriff, war dieselbe für Zwingli die Hauptsache, das wovon er ausging. „Unverbrüchlicher Kanon muß sein, — so schrieb er 1527 in einem Briefe — daß Alles durch die göttliche Vorsehung regiert und disponirt wird, sonst wäre Gott nicht Gott, nicht das allweise und allmächtige Wesen. Er wirkt das Wollen und das Vollbringen.

Deus voluntatem suam ex promissione gratiae cognoscere, quae est universalis. Vult, ut se quisque in hanc universalem includat. Nec ponendae sunt in Deo contradictoriae voluntates. Haec adeo firma sunt, ut labefactari non possint. Acquiesco igitur in hac sententia, ut illud vetus teneam: ἕλκει μὲν ὁ θεός, βουλόμενον δὲ ἕλκει. Nec mihi excuti hanc consolationem sino, quae deducit mentem ad universalem promissionem.

1) Corp. Reform. 8, 475, 504, 524, 736, 747, 782, 789.

2) Vgl. hierüber vornehmlich A. Schweizer, die Centraldogmen der reformirten Kirche 1, 94—132. Zwinglii opera 1, 275 von 1523; 3, 140 von 1524; 3, 282 von 1525; 1, 632 ff. von 1526; 1, 425 ff. und 8, 21 von 1527. — 3) Schweizer a. a. O. 1, 102.

Fragt Einer, ob er den Gelüsten fröhnen dürfe, weil ja Alles, was er thue, durch Gott geschieht, so zeigt er durch diese Frage, wessen Schaaf er sei. Gesetzt es geschehe durch Gottes Verordnung, daß dieser ein Mörder wird, so geschieht es nur durch Gottes Güte, daß wer ein Gefäß seines Zornes wird, sich durch diese Zeichen verrathe, indem er ohne Buße es verübt. Ich sage: sie sind durch Gottes Vorsehung solche geworden, aber durch eben dieselbe Vorsehung zu ewiger Strafe bestimmt. Da hast Du meinen Kanon, durch den ich fest bin gegen alle Schriftstellen, die man für den freien Willen anführt". — Alles, was geschieht, das geschieht durch Gott, ohne daß man darum ein Recht hätte, ihn den Urheber der Sünde zu nennen, denn so weit er, der über dem Gesetz Stehende, wirkt, ist das Geschehende nicht widergesetzlich, nicht Sünde. Kurz, die unbedingte Allmacht Gottes steht an der Spitze, sie ist es, die auch das ganze Heilswerk wirkt und durchführt. Dagegen tritt alles Andere als bedingend zurück, auch die Gnadenmittel, auch der Glaube. „Die Wahl geht dem Glauben voran. So geschieht es, daß diejenigen, welche erwählt sind und nicht bis zur Glaubenserkenntniß gelangen, wie z. B. Kinder, dennoch das ewige Leben gewinnen, denn die Wahl ist es, welche selig macht. — Wird also dem Glauben das Erreichen der ewigen Seligkeit beigelegt, so wird damit das, was von einem Früheren und dem eigentlich Wirkenden herkommt, einem Späteren, das gleichsam nur ein Siegel ist, zugeschrieben. Denn der Glaube ist Siegel und Kennzeichen der Wahl, durch welche in Wirklichkeit wir selig werden. Wenn die Wahl nicht als Blüthe vorausgegangen wäre, so würde nie der Glaube gefolgt sein" [1]).

Anfänglich sprach sich Zwingli über diese Lehre als eine für

---

1) Opp. 4, 123—124. Ebendort S. 125: der Glaube wird unmittelbar von Gott durch den Geist gewirkt: ipse tractus internus immediate operantis est spiritus. — Sic omnia, quae circum hominem fiunt, sive ad corpus sive pertineant ad animum, a Deo sunt tanquam vera et sola causa, ut nec peccati opus ab alio sit quam a Deo, quantumvis illi non sit peccatum. — Dazu 1, 572; 6a, 215, 340: ipsa fides non salvat, si proprie loqui volumus, sed signum est salvationis et electionis. Tractus enim patris salvat et justificat et operatio spiritus sancti; fides autem signum est omnium electorum. Auch S. 358; 6b, 106, 115, 155.

Viele zu schwierige und für Manchen gefährliche nur vorsichtig und mit Zurückhaltung aus. Noch im Jahre 1527 heißt es in dem vorhin erwähnten Briefe: „Sei vorsichtig mit dieser Lehre vor dem Volke, denn es gibt ja wenig Fromme und Weise, die zur Höhe dieser Erkenntniß sich erheben". Aber unsicher war er in ihr nicht im Mindesten und darum sah er sich auch nicht veranlaßt, weiterhin wie Luther Etwas in ihr zurücktreten zu lassen und sie damit zu ändern. Er blieb bei dem, was er früher gelehrt hatte. Eben weil die Allmacht und die Wahl Gottes ihm für die Lehre vom freien Willen die durchschlagende Begründung bildete, redete er auch ferner ganz so wie früher von der Prädestination und lehrte sie gerade gegen das Ende seines Lebens mit größter Bestimmtheit. Er verschwieg sie nicht in seinem 1530 dem Kaiser nach Augsburg übersandten Bekenntnisse und kurz darnach verfaßte er seine wichtigste Schrift über diesen Lehrpunkt, die Abhandlung de providentia [1]).

Wie Zwingli, so dachten auch die übrigen Schweizerischen Theologen über die Prädestination. Es war ihnen nichts Neues und sie Stoßendes, was dann von Calvin mit großer Schärfe vorgetragen ward, welcher selbst überzeugt war, hierbei maßvoller zu verfahren als sein Vorgänger [2]).

Calvin [3]) behandelte in der That zu Anfang diese Lehre nur sehr kurz und in gemäßigten Ausdrücken [4]); aber was er sagte, enthielt in knappen Zügen schon alles was er späterhin weiter und kräftiger ausführte, denn auch bei ihm zeigt sich mit den Jahren keine Milderung, sondern Schärfung in der Prädestinationslehre [5]). Praedestinationem vocamus heißt es bei Calvin [6]), aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes,

---

1) Opp. 4, 79 ff. Vgl. dazu auch Mörikofer, Ulrich Zwingli 2, 301 ff.

2) Corpus Reformatorum 42, 253 (Jan. 1552 an Bullinger).

3) Vgl. A. Schweizer a. a. O. 1, 150 ff. — 4) Im ersten Entwurf der berühmten institutio christianae religionis von 1536, Corp. Reform. 29, 27 ff., besonders S. 51, 60, 73. — 5) In den nächsten Bearbeitungen desselben Werkes, Corp. Reform. 29, 861 ff.; 30, 678 ff. (über die Schrift de praedestinatione et providentia Dei libellus 1550, vgl. Corp. Reform. 36, XII) und im Consensus Genevensis oder de aeterna Dei praedestinatione 1552, Corp. Reform. 36, 257 ff. — 6) Corp. Reform. 30, 683—686.

sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque, prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus. — Quod ergo scriptura clare ostendit, dicimus, aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere. Hoc consilium quoad electos in gratuita ejus misericordia fundatum esse asserimus, nullo humanae dignitatis respectu; quos vero damnationi addicit, his justo quidem et irreprehensibili, sed imcomprehensibili ipsius judicio, vitae aditum praecludi. Jam vero in electis vocationem statuimus, electionis testimonium. Justificationem deinde, alterum ejus manifestandae symbolum, donec ad gloriam, in qua ejus complementum extat, pervenitur. Quemadmodum autem vocatione et justificatione electos suos Dominus signat, ita reprobos vel a notitia sui nominis vel a spiritus sui sanctificatione excludendo, quale maneat eos judicium, istis veluti notis aperit.

Calvin's theologisches System beruht ebenso wie das Zwingli's auf einem durchgeführten religiösen Determinismus. Indem er Gott als schlechthinige Causalität für alles Endliche faßte, führte er sowohl das schließliche Geschick der Menschen als auch ihre zeitlichen Zustände und Verhältnisse so auf den göttlichen Willen zurück, daß für kreatürliche Freiheit, selbst auf dem ethischen Gebiete, kein Raum übrig bleibt. Es ergaben sich ihm als nothwendige Folgerungen: 1) die Identität des göttlichen Wissens und Wollens in Beziehung auf die Welt; 2) die zwiefache Prädestination der Einen zum Leben, der Andern zum Verderben; 3) die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Gnadenwirkungen an den Erwählten und die Wirkungslosigkeit der Gnadenmittel an den Nichterwählten [1]; 4) die Zurückführung des Bösen in der Welt auf göttliche Anordnung, jedoch

---

[1]) Corp. Reform. 30, 718: est universalis vocatio, qua per externam verbi praedicationem omnes pariter ad se invitat Deus, etiam quibus eam in mortis odorem et gravioris condemnationis materiam proponit. Est altera specialis, qua ut plurimum solos fideles dignatur, dum interiori sui spiritus illuminatione efficit, ut verbum praedicatum eorum cordibus insideat. Interdum tamen eos quoque facit participes, quos ad tempus duntaxat illuminat, deinde suae ingratitudinis merito deserit et majori percutit caecitate. Dazu S. 722.

nicht in dem Sinne, als ob Gott die Sünde um ihrer selbst willen und als solche wolle, sondern nur als Mittel zur Verwirklichung seines absoluten Willens.

Mit solcher Prädestinationslehre und ihren Folgerungen kann die lutherische Lehre von der Heilsaneignung nicht zusammen bestehen. Jene verneint die Allgemeinheit der Gnade Gottes und des Verdienstes Christi, worauf doch allein der Trost des Sünders beruht, ja sie zerstört selbst den Begriff der erbarmenden Gnade, indem sie ihr eine Strafgerechtigkeit entgegenstellt, welche, um sich zu verherrlichen, einen Theil der Geschöpfe zu Gefäßen des Zorns gemacht und bestimmt hat[1]); sie macht den Ernst der göttlichen Heilsverbreitung und Anerbietung für den Einzelnen zweifelhaft, indem sie äußere und innere Berufung unterscheidet, ja scheidet und damit der im gepredigten Worte ergehenden Verheißung ihre Wahrheit, dem Glauben, der sich gerade auf die Gnadenmittel stützen soll, die Gewißheit raubt. — Dennoch erkannte man die auch hier zwischen beiden Kirchen vorliegende Lehrverschiedenheit nicht so schnell als solche. Wie Luther an der Predigt Zwingli's über die Prädestination, die er 1529 in Marburg hörte, keinen Anstoß nahm, so sahen auch weiterhin die lutherischen Theologen nach Erneuerung des Sacramentsstreites in den prädestinatianischen Sätzen ihrer Gegner keinen Grund zu Vorwürfen. Die Philippisten freilich waren wie ihr Meister mit solchen Sätzen nicht zufrieden; aber gerade diejenigen lutherischen Theologen, welche die Fortbildung des Bekenntnisses zur Concordienformel hin vermittelten, hingen zum guten Theile selbst noch in der Prädestination[2]), darin festgehalten offenbar durch das Bestreben, so allem Synergismus die Wurzel abzugraben. Erst im Jahre 1561 ward auch die Prädestination zu einer Streitfrage zwischen reformirten und lutherischen Theologen

[1]) Corp. Reform. 30, 704: decretum quidem horribile, fateor; infitiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. — Nec absurdum videri debet, quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. —

[2]) Vgl. Frank, die Theologie der Concordienformel 4, 152. 254 ff. über Flacius, Brenz, Wigand, Amsdorf, Heßhus.

bei Gelegenheit von Zwistigkeiten, welche zu Straßburg zwischen Hieronymus Zanchi und Johannes Marbach ausgebrochen waren.

Zanchi war ein Anhänger der strengen Prädestinationslehre und hatte solche Jahre lang in Straßburg unangefochten vorgetragen; sein lutherischer Amtsgenosse Marbach wünschte nur, daß er über das ewige Heil redend nicht a priori, d. h. vom ewigen Rathschluß aus beginnen, sondern vielmehr seine Zuhörer auf den geoffenbarten Willen Gottes, auf das gepredigte Wort und auf die Berufung hinweisen möchte. Daß es eine Prädestination der Erwählten gebe und kraft des göttlichen Vorherwissens auch eine bestimmte Zahl der Verworfenen, wollte auch Marbach als Schriftwahrheit bekennen. „Streitig sei nicht die Prädestination, sondern nur die Frage, ob der Einzelne seiner Erwählung nicht besser a posteriori als a priori gewiß werde“ [1]). Erst als die Uneinigkeit beider Männer überhaupt zunahm, griff Marbach es auf, daß Zanchi gelehrt hatte, den Erwählten würde nur einmal von Gott wahrer Glaube gegeben und die so Begabten könnten diesen Glauben nicht wieder verlieren und gänzlich von Christo abfallen [2]). Ueber das donum perseverantiae kam es zum Kampf, in welchen auch auswärtige Theologen insofern hineingezogen wurden, als die streitenden Parteien sie um Gutachten angingen [3]). Auch durch den Kampf ward eine Entscheidung zunächst noch nicht herbeigeführt und zwar vornehmlich deswegen, weil der dogmatische Gegensatz noch nicht

---

1) Schweizer a. a. O. 1, 466. — 2) Löscher, historia motuum 3, 30: 1) electis in hoc saeculo semel tantum vera fides a Deo datur. Et qui ea donatus est, praesertim de adultis loquor, eam in se ipso sentit, i. e. certo cognoscit et sentit se vere credere. 2) Electi semel vera fide donati Christoque per spiritum s. vere insiti fidem prorsus amittere, spiritum sanctum omnino excutere et a Christo excidere penitus non possunt, idque tum propter promissionem Dei tum propter Christi precationem. Neque tamen hinc sequitur, vel poenitentiam negari vel licentiam concedi. 3) In electis regeneratis duo sunt homines, interior et exterior. Ii quum peccant, secundum tantum hominem exteriorem, i. e. ea tantum parte, qua non sunt regeniti, peccant; secundum vero interiorem hominem nolunt peccatum et condelectantur legi Dei. Quare non toto animo aut plena voluntate peccant. 4) Petrum, quum negavit Christum, defecit quidem fidei confessio in ore, sed non defecit fides in corde. — 3) Vgl. über die Streitführung: Salig, Vollständige Historie der Augsburgischen Confession 1, 441 ff. und Schweizer a. a. O. 1, 418 ff.

klar genug herausgestellt war. Das vorläufige Ende war, daß man 1563 beiderseits eine Vergleichsformel unterzeichnete, deren Verfasser wahrscheinlich Jakob Andreä ist [1]). In ihr heißt es [2]): „Alles ist geschrieben zu unserer Belehrung und Erbauung; daher soll alle Lehre in Kirchen und Schulen so eingerichtet sein, daß sie nie dem geängstigten Gewissen weder die Buße noch den Trost und die Hoffnung zu rauben scheine. Fest steht nun in der Schrift das Alles umfassende Vorherwissen Gottes, ebenso die ewige Prädestination der Erwählten. Da aber diese ein Abgrund ist, der außer Christo betrachtet ins Verderben führt, so soll sie nur in Christo gesucht werden, soweit wie er sie geoffenbart hat. Der ewige Rathschluß ist nun Christo so geoffenbart, daß wie die ganze Menschheit durch die Sünde Gottes Zorn auf sich zieht, so wer immer an Christum glaubt, Gnade und ewiges Leben erlange. Sind also die Verheißungen allgemein, so soll Niemand selbst sich ausschließen, sondern da Alle gleichmäßig berufen sind, alle auch das dargebotene Heil ergreifen. Der Glaube, durch welchen wir es ergreifen, ist ein unverdientes Geschenk Gottes; der Umstand aber, daß Gott, der doch Alle beruft, diesen Glauben nicht Allen schenkt, ist ein Geheimniß, Gott allein bekannt, von menschlicher Vernunft nicht zu ergründen. Das angefochtene Gemüth halte sich daher nicht an das Verborgene, sondern an den in Christo geoffenbarten göttlichen Willen, der alle Sünder zu sich ruft. Auch sage man darum, weil Gott des Sünders Willen und Wege nicht immer hindert, nicht, daß Gott die Sünde wolle, sondern nur daß er ihn in der Sünde verharren lasse, die er doch wahrhaft haßt. Er ist aber so gut, alles Böse, das er zuläßt, gut zu seiner Ehre zu gebrauchen. Keiner halte sich für ein Gefäß des Zorns, da Alle gereinigt werden können; keiner schmeichle sich mit seiner Erwählung so, daß er wider sein Gewissen der Sünde sich hingibt; Jeder sehe zu, daß er nicht falle. Wer den Begierden fröhnt, erstickt den wahren Glauben, verliert den heil. Geist und fällt unter den Zorn, bis er Buße thut und durch Christus wieder aufgerichtet wird. — Da aber die Lehre von der Prädestination einen doppelten Zweck hat, theils die alleinige Gnade, durch welche wir gerechtfertigt werden, wider alle Kräfte des freien

1) Vgl. dieselbe bei Löscher, historia motuum 2, 286. — 2) Nach der guten Zusammenfassung des lateinischen Textes bei Schweizer a. a. O. 1, 442 f.

Willens zu vertheidigen, theils die im Kampf mit der Sünde geängstigten Gewissen zu trösten, indem ihr Heil nicht auf ihre eignen schwachen Kräfte, sondern auf Christus gegründet sei: so sollen wir weder höher fliegen in dieser Lehre, als der in Christo geoffenbarte Wille Gottes zuläßt, noch sie im Mindesten schwächen zur Erhebung der menschlichen Kräfte, denen nicht das Geringste zuzuschreiben ist. Daher meiden wir härtere in der Schrift nicht gebrauchte, aber bei alten und neuen Kirchenlehrern vorkommende Ausdrücke entweder gänzlich oder mäßigen sie, so zwar, daß nicht der Schein des Pelagianismus und Epikuräismus entstehe. Der dem verborgenen nicht widersprechende offenbare Wille Gottes wird in Christo uns vorgelegt, an den sich Alle halten sollen".

Auch Zanchi unterschrieb diese Formel, aber nur mit einem Vorbehalt: **ut piam cognosco, ita eam recipio.** Er behielt sich die Auslegung in seinem Sinne vor. Calvin erklärte von ihr, sie leugne die Prädestination nicht, decke aber einen Schleier über dieselbe. Und in der That, die Straßburger Formel lag ganz auf dem Wege, welchen die lutherische Theologie schon länger in der Lehre von der Prädestination, mehr richtig fühlend als klar erkennend, eingeschlagen hatte. Was Marbach in seinem vorher erwähnten Bedenken als mangelhaft an der Lehrweise Zanchi's bezeichnet hatte, das war hier zu deutlicher Aussprache gekommen, und in eben diesem gab sich die Verschiedenheit der lutherischen und der reformirten Lehre von der Prädestination kund. Die Straßburger Formel von 1563 ward in gesunder dogmengeschichtlicher Entwicklung die Grundlage des betreffenden Artikels in der Concordienformel, von dessen Verfassern, wie allgemein anerkannt wird, sie stark benützt ist.

Die Verschiedenheit war fühlbar geworden. Wenn trotzdem der Streit jetzt ruhte, so kam dieß daher, daß in der lutherischen Kirche hinsichtlich der Prädestination noch manches Schwanken und Unbestimmtheit herrschte und daß man an diesem Punkte noch keine so dringende Gefahr seitens der calvinischen Lehre sah, wie etwa hinsichtlich des Sacramentes. Auch in dem ersten aus Andreä's Feder hervorgegangenen Entwurfe zu den Vergleichsverhandlungen war der Prädestination noch nicht gedacht, und wenn man dann in die werdende Concordienformel nach Behandlung der übrigen Differenzen auch einen Artikel „von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes"

aufnahm, so erachtete man es noch für nöthig, die Aufnahme gewissermaßen zu rechtfertigen: „wiewohl unter den Theologen Augsburgischer Confession noch gänzlich keine öffentliche, ärgerliche und weitläuftige Zwiespaltung von der ewigen Wahl der Kinder Gottes fürgefallen, jedoch nachdem dieser Artikel an andern Oertern in ganz beschwerlichen Streit gezogen und auch unter den Unsern etwas darvon erreget worden, dazu von den Theologen nicht allwegen gleiche Reden geführt: derhalben vermittelst göttlicher Gnaden auch künftiglich bei unsern Nachkommen, soviel an uns, Uneinigkeit und Trennung in solchem fürzukommen, haben wir desselben Erklärung auch hieher setzen wollen, auf daß männiglich wissen möge, was auch von diesem Artikel unser einhellige Lehre, Glaube und Bekenntniß sei". Man sah also bei diesem Artikel mehr in die Zukunft als in die Vergangenheit. Man hatte mit ihm nicht lange dogmengeschichtliche Kämpfe abzuschließen, sondern wünschte solchen, wenigstens im eignen Lager, vorzubeugen. Und hierzu fühlte man sich durchaus gerüstet. Nachdem man sich einmal entschlossen hatte, auch dieser Lehrverschiedenheit einen Ausdruck im Bekenntniß zu geben, trat man fest und sicher auf. Man wußte, daß man für das, was man hier zu sagen hatte, wirklich auf eine einhellige Lehre der lutherischen Kirche sich berufen konnte.

Die Concordienformel will keineswegs die Prädestination überhaupt leugnen oder diese Lehre als eine unnöthige bei Seite stellen. Sie erkennt an, daß die heil. Schrift den Artikel an vielen Orten gründlich handelt und treibt. Aber dem Mißbrauch und Mißverstand will sie wehren und darum die Prädestination in den rechten Zusammenhang der gesammten Heilsoffenbarung Gottes in Christo stellen. Also auf die Stellung kommt es ihr an, welche dieser Lehre zugewiesen wird. Darin schon zeigt sich das richtige und das falsche Verständniß derselben.

Zunächst unterscheidet sie scharf zwischen der ewigen Vorsehung Gottes (praescientia vel praevisio) und der ewigen Wahl seiner Kinder zur Seligkeit (electio aeterna seu praedestinatio Dei ad salutem). Die Vorsehung Gottes geht über alle Creaturen, gut und böse. Er sieht und weiß Alles zuvor, was da ist oder sein wird, was da geschieht oder geschehen wird, es sei gut oder böse, weil vor ihm alle Dinge, sie seien vergangen oder

zukünftig, unverborgen und gegenwärtig sind. Aber wenn er so auch das Böse vorhersieht und weiß, so ist es darum doch nicht sein gnädiger Wille, daß es geschehen sollte. Er ist durch seine Vorsehung nicht Anfang und Ursache des Bösen, sondern die liegt in dem bösen, verkehrten Willen des Teufels und der Menschen; Gott aber hält auch in ihren bösen Händeln und Werken seine Ordnung aufrecht. Er regiert auch in dem Bösen und schafft, daß eben dieß seinem Namen zur Ehre und seinen Auserwählten zum Heile gereiche, die Gottlosen aber zu Schanden werden. Es ist dem Bekenntniß ein Hauptanliegen, jeden Gedanken an eine Verursachung des Bösen, der Sünde durch Gott als einen unmöglichen abzuweisen. Doch um die ewige Vorsehung Gottes handelt es sich hier nicht, sondern um die ewige Wahl zur Seligkeit.

Diese aber oder die Verordnung Gottes zur Seligkeit geht nicht über alle Menschen, sondern allein über die Kinder Gottes, die zum ewigen Leben erwählt und verordnet sind, ehe der Welt Grund gelegt ward. Ja diese Wahl geht nicht blos auf sie, sondern sie ist auch aus gnädigem Willen und Wohlgefallen Gottes in Christo Jesu eine Ursache, so deren Seligkeit und was zu derselben gehöret, schaffet, wirket, hilft und befördert. Woraus wird jedoch diese Wahl erkannt? Wie kann man wissen, daß man zu den Erwählten gehört? Das ist die praktisch wichtige Frage, auf welche eine den Christen beruhigende Antwort gegeben werden muß; die Frage, welche allein den Anlaß gibt, diesen Gegenstand im Bekenntniß zu behandeln.

Die Concordienformel warnt nun davor (Sol. Decl. 706, 9), die Wahl oder Verordnung zum ewigen Leben blos in dem heimlichen unerforschlichen Rath Gottes zu betrachten, als ob es sich um nichts Weiteres handle, als daß Gott zuvor ersehen, welche und wieviele selig, welche und wieviele verdammt werden sollten. Diese von oben beginnende Spekulation ist gefahrvoll. Daraus entspringen seltsame, gefährliche und schädliche Gedanken, die entweder Sicherheit und Unbußfertigkeit oder Kleinmüthigkeit und Verzagtheit verursachen. Das Bekenntniß erkennt also unumwunden eine heimliche, verborgene, unausforschliche Vorsehung (praescientia, Sol. Decl. 707, 13), einen heimlichen Rath Gottes an, und will die darauf bezüglichen Schriftaussagen nicht abschwächen oder deuten.

Es sagt ausdrücklich (Sol. Decl. 715, 54): „Daran ist kein Zweifel, daß Gott gar wohl und aufs allergewissesste vor der Zeit der Welt zuvor ersehen habe und noch wisse, welche von denen, so berufen werden, glauben oder nicht glauben werden. Item, welche von den Bekehrten beständig, welche nicht beständig bleiben werden; welche nach dem Fall wiederkehren, welche in Verstockung fallen werden. So ist auch die Zahl, wieviel derselben beiderseits sein werden, Gott ohne allen Zweifel bewußt und bekannt. — Also weiß auch Gott ohne allen Zweifel und hat einem Jeden Zeit und Stunde seines Berufs und seiner Bekehrung bestimmt". Dieß Alles räumt das Bekenntniß ohne Einschränkung als Schriftwahrheit ein; es gibt einen auch auf die Einzelnen gerichteten heimlichen Willen Gottes. Aber, sagt es, über den sollen wir nicht spekuliren, ihn nicht zu erforschen suchen, da wir ihn doch nicht zu ergründen vermögen und durch solches Unterfangen nur in Gefahr gerathen. Die Ungehörigkeit solcher Spekulation und die Verkehrtheit der daraus erwachsenden schädlichen Gedanken ergibt sich mit voller Sicherheit daraus, daß die von Gott eingegebene heil. Schrift nicht zur Sicherheit und Unbußfertigkeit, sondern zur Strafe, Züchtigung und Besserung dienen soll. „So ist ohne allen Zweifel in keinem Wege das der gesunde Verstand oder rechte Gebrauch der Lehre von der ewigen Vorsehung Gottes (de aeterna praedestinatione), daß dadurch entweder Unbußfertigkeit oder Verzweiflung verursacht oder gestärkt werden" (Sol. Decl. 707, 12). Dieß entscheidet gegen den Weg, den die reformirte Theologie eingeschlagen hat. Gottes Heilsrathschluß soll man nicht in seiner Heimlichkeit erforschen, sondern da zu erkennen suchen, wo er selbst ihn offenbart hat, nämlich in Christo Jesu und der Predigt von ihm, Sol. Decl. 707, 13; 709, 26; 715, 52; 717, 62, 65. Und der Christ kann bei dem hier sich ihm Bietenden sich beruhigen, weil zwischen dem verborgenen und dem offenbar gewordenen Willen Gottes kein Widerspruch besteht. Die Annahme einer solchen Doppelheit ist unmöglich, da sie Gott mit sich selbst in Widerspruch bringen würde und dem Christen schlechthin allen Trost, alle Gewißheit raubte. „Hoc esset Deo contradictorias voluntates affingere. Das ist, solchergestalt würde gelehrt, daß Gott, der doch die ewige Wahrheit ist, ihm selbst zuwider sein sollte; so doch Gott solche Untugend, da man sich eines Dinges

erklärt und ein anderes im Herzen gedenket und meinet, auch an Menschen strafet“ (Sol. Decl. 711, 35; Epit. 557, 18).

Um die auf uns bezügliche ewige Wahl oder Prädestination Gottes zu erkennen, sollen wir von unten aufsteigen, sie in der Offenbarung Gottes, in Christo und dem gepredigten Worte erkunden. Das ist der Hauptsatz des Bekenntnisses, aus dem sich dann ein Mehrfaches ergibt.

1) Die Prädestination, nicht Doppelwahl zum Leben und zum Verderben, sondern wesentlich Gnadenwahl, ist ein universaler, das ganze Menschengeschlecht umfassender Gnadenwille. Diese Allgemeinheit ist von der Schrift klar bezeugt, daher müssen wir „in alle Wege steif und fest darüber halten“ (Sol. Decl. 709, 28). Aber er ist kein schlechthin universaler, sondern in Christo, mit Hinsicht auf Christum beschlossen und gefaßt. „Der Vater hat beschlossen, daß er außerhalb denen, so seinen Sohn Christum erkennen und wahrhaftig an ihn glauben, Niemand wolle selig machen“ (Epit. 556, 13; Sol. Decl. 715, 65); wie Christus selbst spricht: Niemand kommt zum Vater, denn durch mich. Damit ist die Erreichung jenes Vorsatzes an die Bedingung des Glaubens seitens des Menschen geknüpft. — 2) Eben deswegen schließt die Prädestination zugleich den göttlichen Vorsatz in sich, das Erfüllen jener Bedingung Allen möglich zu machen (Sol. Decl. 705, 8: „so da unsere Seligkeit und was zu derselben gehöret, schaffet“). Gott selbst will die Buße und den Glauben, den sich der Mensch aus eigenem Vermögen nicht geben kann, in den Herzen schaffen und läßt zu dem Ende Allen seine Gnade durch das Wort anbieten; in dem Worte aber wirkt der heilige Geist. Hier ist der Punkt, wo die lutherische Lehre von den Gnadenmitteln erst recht in ihrer Bedeutung erkannt wird. Die Berufung Gottes ist nämlich überall eine ernstlich gemeinte; „wir sollen solchen Beruf Gottes, so durch die Predigt des Worts geschieht, für kein Spiegelfechten halten, sondern wissen, daß dadurch Gott seinen Willen offenbart, daß er in denen, die er also berufet, durchs Wort wirken wolle, daß sie erleuchtet, bekehret und selig werden mögen. Denn das Wort, dadurch wir berufen werden, ist ein Amt des Geistes, das den Geist gibt oder dadurch der Geist gegeben wird“, (Sol. Decl. 710, 29). An dieser Ernstlichkeit der göttlichen Berufung

liegt dem Bekenntniß viel, denn darauf beruht des Christen Freudigkeit und Zuversicht. Es verwirft ausdrücklich als Irrthum, „wann Gott uns zu sich rufe, daß es nicht sein Ernst sei, daß alle Menschen zu ihm kommen sollen“ (Epit. 557, 18). So viele nun von dem heil. Geist sich ergreifen und im Glauben an Christum bewahren lassen, an denen verwirklicht sich der ewige Gnadenwille Gottes und eben sie sind es, welche Gott zum ewigen Heil prädestinirt und erwählt hat. So ist es also nicht ihr Werk, ihr Verdienst, was sie selig macht, sondern allein Gottes Erbarmen. Sein Gnadenrathschluß hat sie erwählt und hat Alles gethan, was nöthig ist, um sie zum Heile zu führen (Sol. Decl. 723, 87). — 3) Aber diese ernstgemeinte Gnadenanbietung und Gnadenwirkung schließt die menschliche Selbstbestimmung nicht aus. Der Mensch kann sich ihr entziehen, sie abweisen, oder wo er bereits von ihr ergriffen ist, wieder abfallen. Der Grund davon liegt aber weder an der Vorenthaltung der wirkenden Gnade, noch an einer vorzeitlichen Willensbestimmung Gottes, welche jene Einzelnen ausschlösse, sondern lediglich an den ins Verderben Gehenden selbst. Es ist Schuld des Menschen, der des heil. Geistes Ruf und Stimme, welcher auch den Widerspänstigen und Rückfälligen mit unermüdlicher Geduld nachgeht, beharrlich von sich stößt (Sol. Decl. 712, 39 f.). Das Bekenntniß sagt sogar, „daß auch Pharao nicht darum zu Grunde gegangen, daß ihm Gott die Seligkeit nicht gegönnt haben sollte, oder sein wohlgefälliger Wille gewesen wäre, daß er sollte verdammt und verloren werden“ (Sol. Decl. 722, 84). — 4) Daß Solche dem Gericht der Verdammniß schließlich anheimfallen, ist nothwendige Folge ihres Verhaltens gegenüber der Heiligkeit Gottes; er kann gar nicht anders. „Es ist beides Gottes offenbarter Wille, erstlich daß Gott Alle, so Buße thun und an Christum glauben, zu Gnaden aufnehmen wolle; zum andern, daß er auch die, so sich muthwillig von dem heil. Gebot abwenden und in den Unflat der Welt wieder einflechten, dem Satan das Herze schmücken, den heil. Geist schänden, strafen wolle, und da sie drinnen verharren, daß sie verstocket, verblendet und ewig verdammt sollen werden“. So hat Gott, weil Pharao sich muthwillig straks wider alle Vermahnung und Warnung auflehnte, die Hand von ihm abgezogen und sein Gericht an ihm erzeiget. — Hier erweist sich die Wichtigkeit der

vorher erwähnten Unterscheidung zwischen **praescientia** und **praedestinatio**. „Wie Gott nicht ist eine Ursache der Sünde, also ist er auch keine Ursache der Strafe, der Verdammniß, sondern die einige Ursache der Verdammniß ist die Sünde; denn der Sünden Sold ist der Tod. Und wie Gott die Sünde nicht will, auch keinen Gefallen an der Sünde hat, also will er auch nicht den Tod des Sünders, hat auch keinen Gefallen über ihre Verdammniß“.

So gefaßt ist die Lehre von der Prädestination eine gar heilsame, nützliche, tröstliche; „denn sie bestätigt gar gewaltig den Artikel, daß wir ohne alle unsere Werke und Verdienste, lauter aus Gnaden, allein um Christi willen gerecht und selig werden“ (Sol. Decl. 713, 43—48). Sie gibt eben damit Gott seine Ehre ganz und völlig (ibid. 723, 87), und gibt Niemand Ursache weder zur Kleinmüthigkeit noch zu einem frechen wilden Leben.

Es ist kein Satz in diesen Bestimmungen der Concordienformel, der nicht in der Schrift seine Begründung fände; ihr innerer Zusammenhang mit dem Inhalt der Augustana, mit den protestantischen Grundlehren von der Sünde, von der Erlösung, der Rechtfertigung, den Gnadenmitteln und Gnadenwirkungen liegt klar am Tage. Dieser Artikel enthält eine Zusammenfassung aller vorhergehenden, oder vielmehr er zeigt ihre organische Einheit auf, indem er bis auf den ewigen Gotteswillen zurückgeht, der sich in der gesammten Heilsoffenbarung verwirklicht. Man kann freilich nicht sagen, daß durch jene Bestimmungen alle Schwierigkeiten gelöst, noch auch, daß alle einzelnen Sätze des Bekenntnisses wissenschaftlich mit einander vermittelt seien[1]). Aber dieß zu verlangen wäre auch unbillig. Die Aufgabe des Bekenntnisses ist es, die Thatsachen des christlichen Gemeinglaubens einfach und klar herauszustellen, und das hat die Concordienformel auch hier gethan. Sie bezeugt die evangelische Grundlehre von der freien Gnade Gottes in Christo dergestalt, daß a) ihre absolute Bedeutung als die alleinige Ursache unseres Heils gegenüber dem Semipelagianismus, b) ihre Universalität gegenüber einem falschen Particularismus ausgesagt wird].

---

1) Vgl. darüber vornehmlich Frank, Theologie der Concordienformel 4, 179—251.

Schlußergebniß *).

1) Die Bedeutung der Concordienformel ist die, das letzte Glied in der Reihe der lutherischen Bekenntnisse zu sein. Sie ist nicht das Erzeugniß einer kleinen Partei, der sogenannten Flacianischen Richtung, innerhalb der lutherischen Kirche, sondern sie ist der Ausdruck ihres Gemeinglaubens. Die Verfasser der Concordienformel haben die dargelegten Bestimmungen über das Dogma nicht erst gemacht, sondern nur den schon vorhandenen Consensus ins Wort gefaßt. Die Streitigkeiten, welche seit Luther's Tod hereinbrachen, waren fast immer derartig, daß in ihnen jedesmal zwei Extreme oder doch zwei einseitige Auffassungen einander entgegentraten, welche folgerichtig durchgeführt, das Wesen des protestantischen Glaubens gefährdeten. Der gesunde Sinn der Kirche aber hatte überall zwischen den Gegensätzen die rechte Mitte zu finden gewußt.

2) Das Verhältniß der Concordienformel zur Augustana und den älteren lutherischen Bekenntnissen ist das der organischen Fortbildung. Die Mehrzahl ihrer Bestimmungen sind nur nähere Erläuterungen und folgerichtige Ausführungen dessen, was bereits in der Augustana aufgestellt ist, gegenüber bestimmten historischen Gegensätzen. Dahin gehören die Lehren von Gesetz und Evangelium, Glaube und Werken, Freiheit und Gnade u. s. w. Aber auch was die Concordienformel wirklich Neues enthält, die Festsetzungen über den freien Willen, die Person Christi, die Gnadenwahl steht mit den Grundprincipien der lutherischen Kirche in dem allerinnigsten Zusammenhang, es ist implicite schon darin mitenthalten. Gerade in diesen fortbildenden Bestimmungen, welche über die Augustana hinausgehen, prägen sich die Eigenthümlichkeiten der lutherischen Kirche gegenüber der reformirten aus, während in den früheren

*) Dieß Schlußwort nach den Vorlesungen des Verfassers.

gegenüber dem Katholicismus. Die Concordienformel bildet also das letzte und abschließende Glied des lutherischen Glaubensbekenntnisses. Dieses Bekenntniß ist ein organisches, unzertrennliches Ganzes, dessen einzelne Artikel nur Ausdruck des einen großen Grundbekenntnisses sind: der Gnade Gottes in Christo, der Rechtfertigung aus Glauben.

3) Mit diesem ihrem Gesammtbekenntniß schließt sich die lutherische Kirche weiter rückwärts an die dogmenbildende Thätigkeit der alten Kirche an und nimmt die gesunden Ergebnisse derselben, die sich ihr an der Schrift bewährt haben, in sich herüber. Insofern bildet es den zeitweiligen Abschluß der großen dogmenbildenden Glaubensarbeit der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch, weil sich seitdem neue symbolische Bestimmungen nicht herausgebildet haben. —

Uebersehen wir von hier aus noch einmal die ganze Geschichte, die wir durchlaufen haben, so bestätigt es sich, daß sie nicht ein Aggregat von Einzelheiten, Zufälligkeiten und Subjektivitäten ist, sondern daß es eine innerlich zusammenhängende, fortschreitende, organische Entwicklung war, vermöge deren die christliche Kirche ihren Gemeinglauben zum ausgestalteten Lehrbegriff entwickelt und ihm einen bestimmten symbolischen Ausdruck gegeben hat. Wer könnte darin das Walten des göttlichen Geistes verkennen? — So wird denn auch die Gesundheit aller weitern dogmenbildenden und dogmatischen Thätigkeit in der Kirche darauf beruhen, daß auf der alten guten Grundlage fortgebaut wird.

Personen= und Sachenverzeichniß.

Die mit * bezeichneten Stellen sind Hauptstellen.

46 Thomasius
Die christliche dogmengeschichte...

1170106

26 '60 Verlyn O. Smith
30 '60 #57

Verlyn O. Smith
'60 8465 S. Kimbark

31 '60 R. O. Crummey Q

22 '61

22 '61

5 '61

21 '61

Sygve R Sleanster
110 Walnut, Park Forest

1170106